Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom III

„Słowo o nadziei"
Adhortacja Jana Pawła II
Ecclesia in Europa

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

Kielce 2004

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Redakcja
Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny
Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego
Ks. Adam Kędzierski – z-ca redaktora naczelnego

Korekta
Joanna Pisiewicz
Anna Suligowska-Pawełek

Projekt okładki
Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce
Płaskorzeźba symbolizująca Trójcę Świętą, fragment dekoracji fasady kościoła seminaryjnego pw. Trójcy Świętej w Kielcach, ok. 1644 r.

Za zezwoleniem władzy kościelnej

Adres redakcji
„Kieleckie Studia Teologiczne"
ul. Jana Pawła II nr 7
PL 25-013 Kielce
e-mail: kstredakcja@kielce.opoka.org.pl

ISSN 1730-072X

Wydawnictwo JEDNOŚĆ
25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4
tel. (0-41) 344-98-63
www.jednosc.com.pl
e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

Od Redakcji

Podejmując lekturę adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, można wskazać na dwa jej źródła, o których zresztą wspomina sam Papież we wprowadzeniu do tegoż dokumentu (por. EiE 1). Jednym z nich było doświadczenie obrad II Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie, drugim – przeżycie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

Synod Biskupów dedykowany Europie, który trwał od 1 do 23 października 1999 r. i był ostatnim z synodów omawiających sytuację Kościołów na poszczególnych kontynentach, w pewnym sensie kontynuował myśl synodu z r. 1991. „Po dziewięciu latach przekonanie, że «pilnym zadaniem Kościoła jest ponowne głoszenie mieszkańcom Europy wyzwalającego przesłania Ewangelii», powróciło z inspirującą mocą – pisze Jan Paweł II. Temat wybrany na nowe Zgromadzenie synodalne mówił o tym samym wyzwaniu w perspektywie nadziei. Chodziło zatem o to, by to orędzie nadziei głosić Europie, która – jak się zdawało – ją zagubiła" (EiE 2).

Rok Jubileuszowy, przeżywany bezpośrednio po tym ostatnim synodzie, stał się dla całego Kościoła – i to nie tylko Kościoła w Europie – znakiem nowej nadziei. Rok ten wskazywał bowiem na Chrystusa, który *wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hbr 13, 8) pozwala nadać sens życiu i historii.

Choć świadomość genezy adhortacji *Ecclesia in Europa* sugerowałaby, że jest ona w pewnym sensie „punktem dojścia" i podsumowaniem refleksji, to jednak już pobieżna jej lektura pozwala odkryć swego rodzaju „rysy prorockie" tego dokumentu, który można by nazwać papieskim „słowem o nadziei". Papież podejmując temat nadziei, kreśli nowe perspektywy i zadania dla Kościoła w Europie. W ten sposób Jan Paweł II staje się przewodnikiem dla Kościoła, który wchodzi w trzecie tysiąclecie.

Bieżący numer „Kieleckich Studiów Teologicznych", podejmując refleksję nad adhortacją, jest swego rodzaju „intelektualnym wejściem" na wyznaczony przez Ojca Świętego szlak – z nadzieją, że ta refleksja okaże się pomocna dla polskiego Kościoła w realizacji papieskich zamierzeń.

Prezentowane artykuły podzielone zostały na cztery części. Do pierwszej zaliczono te, które ukazują bogaty kontekst papieskiego „słowa o nadziei". W drugiej natomiast te, które stanowią rozwinięcie wybranych myśli adhortacji i niejako wybiegając ku przyszłości, ukazują możliwe drogi ich realizacji.

W części trzeciej Czytelnik znajdzie materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. „Kościół nowej ewangelizacji. Dogmatyczno-ekumeniczne refleksje nad adhortacją Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*", zorganizowanej przez Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach we współpracy z Instytutem Ekumenicznym KUL, która miała miejsce 15 maja 2004 roku w kieleckim seminarium.

W ostatniej, czwartej części, umieszczono inne artykuły, nie związane tematycznie z omawianym dokumentem.

KONTEKST „SŁOWA O NADZIEI”

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 9–22

Ks. Edward Chat – Kielce

FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY GENEZY RELIGII

Obecny, III tom „Kieleckich Studiów Teologicznych" ukazuje się w druku, kiedy Unia Europejska obejmuje dalsze kraje środkowo-wschodniej Europy, między innymi i Polskę, które jeszcze do niedawna należały przez czterdzieści kilka lat do bloku sowieckiego, do Związku Socjalistycznych Republik Rad o profilu komunistycznym w życiu ekonomiczno-społecznym i o charakterze ateistycznym w dziedzinie naukowo-religijnej.

Warto postawić problem, czy ten czas pod działaniem ateistycznego ZSRR wpłynął na religijność Polaków, narodu od tysiąclecia chrześcijańskiego? A z drugiej strony, jaką wartość przedstawia religia w życiu narodów europejskich należących dotychczas do Unii Europejskiej, która ma korzenie chrześcijańskie?

Pisze o tym Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*:

> Choć na szerokich obszarach kontynentu europejskiego panuje klimat dechrystianizacji, istnieją znaki pozwalające dostrzec oblicze Kościoła, który – wierząc głosi i wyznaje swego Pana oraz Mu służy… Obok licznych przykładów autentycznej wiary w Europie istnieje również religijność niejasna i niejednokrotnie błędna[1].

Pod jakim względem jesteśmy my, Polacy, podobni do Europejczyków należących już do Unii Europejskiej, a pod jakim różnimy się?

Odpowiedzi na te pytania daje badanie przeprowadzone przez TNS OBOP niemal w przeddzień przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Z analiz tych wynika, że Europejczycy są co prawda lepiej wykształceni i w większym stopniu niż Polacy gonią za karierą i sukcesem zawodowym, ale za to mniej liczą się dla nich patriotyzm i uczucia religijne[2].

---

[1] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 67–68.

[2] Wyniki zamieszczone w dzienniku „Życie" z dn. 17–18 IV 2004.

Infografika PAP/źródło: CBOS.

Wyniki Ośrodka Badań Opinii Publicznej wykazują, że przeciętny Polak swoją religijnością bardzo przewyższa religijność przeciętnego Europejczyka.

W niniejszym artykule chcę przedstawić podstawy pochodzenia religii.

Religia jest faktem powszechnym w wymiarze historycznym i geograficznym, stwierdzonym przez etnologię, historię i archeologię. Dalszego solidnego badania wymaga problem pochodzenia religii jako ogólnego faktu religii. Zagadnienie omawiania genezy religii może odnosić się do indywidualnego człowieka lub do ogólnego zjawiska religii. Geneza religii zaś może być rozpatrywana pod kątem konkretnej religii lub jako pochodzenie religii w ogóle – jako zjawiska kulturowego.

Powody, dla których ktoś jest człowiekiem religijnym są zróżnicowane. Zwykle zależy to od rodziny i środowiska, od kulturowego dziedziczenia religijności, wzrastania w określonej tradycji religijnej, która następnie w wyniku osobistych doświadczeń religijnych zostaje bardziej lub mniej świadomie wybrana lub zaniedbana. Konwertyci i katechumeni przeżywają początek religii po dojrzałej decyzji.

Każda religia ma własne poglądy na temat swego pochodzenia, zwykle ocenianego za nadnaturalne. Zwłaszcza wielkie religie mają swoich określo-

nych założycieli, potwierdzonych przez historię. Judaizm pochodzi od Abrahama i Mojżesza, chrześcijaństwo bierze początek od Jezusa Chrystusa, buddyzm – od Gautamy Siddharthy – Buddy, islam – od Mahometa, hinduizm, który sam siebie określa jako *Sanathana Dharma* – „Odwieczna Prawda, Odwieczne Prawo" – wskazuje na swój początek, że jest religią objawioną.

Jeśli religia jest osobowym, egzystencjalnym związkiem człowieka z Bóstwem, które jest początkiem i celem religii, to nauki zgłębiające istnienie i naturę Boga, jak filozofia Boga – teodycea i teologia wystarczająco zajmują się pochodzeniem religii od strony przedmiotu.

W nowożytności – od renesansu i humanizmu nastąpiło przeniesienie punktu zainteresowań z nauk filozoficznych i kosmicznych na problemy humanistyczne. Stąd powstały badania nad religią od strony podmiotu. Czy rzeczywiście religia w mniejszym lub większym stopniu jest związana z naturą i działalnością ludzką? Czy jest wynikiem objawienia? Czy też warunki historyczne lub społeczno-kulturowe przyczyniły się do powstania religii? Czy religia jest produktem czysto ludzkim?

Są różne teorie o przyczynach powstania religii. Przystępując do omówienia tematu hipotez genezy religii (religijności), należy postawić warunki potrzebne do orzekania o genezie religii tak od strony jej natury, jak też metody. Zjawisko religii jest powszechne, wobec tego przyczyny genezy religii powinny być natury powszechnej w sensie geograficznym i historycznym.

Religia jest aktem ludzko-boskim, osobowym i dynamicznym kontaktem człowieka z Bóstwem różnie w religiologii nazywanym. Wszelki więc dyskurs nad fenomenem religii winien obejmować pełną, naturalną i nadprzyrodzoną antropologię człowieka, ukierunkowanego na wieczne szczęście pojmowane w chrześcijaństwie i judaizmie jako niebo, w hinduizmie jako *moksza* i *nirwana*, w buddyzmie jako *nirwana*, w islamie jako raj.

Zatem decydującą odpowiedź na temat genezy religii mogą dać filozofia człowieka i teologia przy udziale nauk humanistycznych.

Początkiem i celem każdej religii jest transcendentny Byt w pełni istnienia, Bóstwo: Bóg-Jahwe w Izraelu, Bóg jedyny w Trójcy Świętej w chrześcijaństwie, Pra-Bóg Brahman w hinduizmie, Allah w islamie, Stworzyciel-Ojciec w religiach tradycyjnych u ludów pierwotnych.

Od prahistorii do dziś wiara w Boga uważana jest za najgłębszą istotę religii w ogóle. Od Maxa Schelera w religiologii uznaje się za prawdziwą religię, gdy oba człony Bóg – człowiek mają charakter osobowy. Wobec czego w nauce o istocie i genezie religii bezwzględnie należy uwzględnić filozofię i teologię Boga, jeżeli się zamierza mówić o rzeczywistej, pełnej religii, a nie półreligii, parareligii czy jakimś zjawisku religijno-pochodnym[3].

[3] Buddyzm należy do wielkich religii świata, mimo że nie mówi wyraźnie o Bogu. Niektórzy więc zaliczają go do filozoficznego światopoglądu. Buddyzm jest jednak

Nauki empiryczne, nauki humanistyczne podejmują temat religii od strony podmiotu (człowieka), jego przeżyć wewnętrznych i zewnętrznych, posługując się metodami doświadczalnymi. Są bardzo potrzebne i użyteczne, zachowując swoje kompetencje co do treści i metody badań.

Wobec wielkich zainteresowań fenomenem religii, jej istotą i genezą, wyróżniłbym trzy stanowiska:

– Integralne przedstawienie istoty, genezy i funkcji religii na podstawie nauk humanistycznych, filozofii klasycznej i teologii z uwzględnieniem objawienia Bożego i praobjawienia;

– Naturalne (niepełne) badanie zjawiska religii wykorzystujące nauki humanistyczne i filozoficzne;

– Naturalistyczne stanowisko, utrzymujące, że religia jest produktem czysto ludzkim, zjawiskiem wtórnym o charakterze ewolucjonistycznym, redukcjonistycznym, nawet chorobliwym (Z. Freud – kolektywna neuroza), szkodliwym dla społeczeństwa „opium dla ludu" – (L. Feuerbach, F. Engels, K. Marks).

Do teorii naturalistycznych genezy religii zalicza się hipotezy przyrodniczo-gnozeologiczne, psychologiczne, społeczne i ewolucjonistyczne (mitologia, animizm, manizm, fetyszyzm, magizm).

1. Człowiek – istota religijna (*homo religiosus*)

Określenie człowieka jako istoty religijnej nie oznacza, że on jest twórcą religii, lecz jest podmiotem odczytującym i doświadczającym swoje ukierunkowanie na Bóstwo.

Życie człowieka powstaje, rozwija się i doskonali na płaszczyźnie czterech relacji (odniesień) do *drugich ludzi* (środowisko rodzinne, wychowawcze), *do siebie* (wybieram i decyduję sam o sobie), do *Stwórcy* (wierzę, ufam i miłuję mojego Boga i Ojca), do *świata* (społeczeństwo, wspólnota religijna, państwo).

Religia zaistniała w czasie, kiedy człowiek uświadomił sobie i uświadamia bytowe powiązanie ze Stwórcą. Dopomaga mu do tego środowisko. „Z egzystencjalnego niepokoju o sens życia i o szczęście rodzi się religia"[4]. Bóg zaszczepił w człowieku dążenie do spełnienia się finalnego – jak to wypowiedział św. Augustyn: „Niespokojne serce człowieka dopóki nie spocznie w Bogu".

---

ukierunkowany na zbawienie człowieka w nirwanie, ma charakter soteriologiczny, a zatem religijny. Zakłada, że Byt, który ma pełnię istnienia i szczęścia udzieli tego szczęśliwego wiecznego życia człowiekowi, ponieważ ani sam człowiek, ani wspólnota ludzka nie może go obdarzyć takim szczęściem. Zatem otrzymane wieczne szczęście przez człowieka powinno pochodzić od Bytu transcendentnego. Następnie Budda nie zamierzał zajmować się prawdami metafizycznymi, a raczej cierpieniem i środkami prowadzącymi do zbawienia.

[4] E. Rideau, *Objawienie*, Warszawa 1974, s. 40.

a) Człowiek jest otwarty i ukierunkowany ku transcendencji

Doświadczając różnych ograniczeń, niepowodzeń, choroby, śmierci, szuka oparcia na Kimś, kto jest wszechmocny i darzy go opieką. Człowiek – istota przygodna i potencjalna – otrzymuje od transcendentnego Bytu wyższego istnienie i możność doskonalenia. Bytem tym nie może być byt materialny i przygodny. Dla człowieka jedynie osobowy Absolut, Bóstwo może być źródłem istnienia i uzupełnienia w dążeniu do pełni życia.

W człowieku, istocie rozumnej i wolnej, w jego naturze zakodowane jest przez samego Boga dążenie do osiągnięcia osobowej doskonałości, dążenie ku Osobie Najdoskonalszej – „bycie ku Bogu i dla Boga"[5].

Jeśli człowiek jako obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26) to uzdolnienie i ukierunkowanie odczyta i zrealizuje, wtedy można mówić, iż jest rzeczywiście istotą religijną, czyli *homo religiosus* w pełnym tego słowa znaczeniu.

b) Najważniejsze wartości, do których dąży człowiek

Zalicza się do nich: prawdę, dobro, piękno i świętość.

Przez naukę człowiek osiąga prawdę, przez moralność – dobro, przez sztukę, kulturę i technikę – piękno, a przez religię – świętość i zbawienie.

Tak więc przez religię człowiek osiąga swoją najważniejszą osobistą wartość i wieczne szczęście.

Z tej racji wynika, że religii nie może zastąpić ani nauka, ani kultura, ani technika.

c) Rozumna natura człowieka a religia w opinii wybitnych antropologów i historyków

M. Eliade stwierdza, że wszelka religia, nawet jej najprostsze formy, rodzi się w przeżyciu ontycznej struktury ludzkiego istnienia. Człowiek wszystkich czasów i wszystkich szerokości geograficznych jest człowiekiem religijnym[6].

Religia według Teilharda de Chardina kształtowała się jako konieczność biologiczna, wprowadzająca ukierunkowanie w wolną i świadomą energię ludzką, dając jej jednocześnie gwarancję nieodwracalności istnienia i sens życia[7].

Nie wiemy, czy i w jakim stopniu redukcjonizm i ewolucjonizm w religioznawstwie XIX i XX w. stały się wezwaniem do podjęcia przez M. Eliadego, E. Fromma i P. Teilharda de Chardina gruntownych i wielostronnych studiów nad mitem,

---

[5] Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 282–290; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 179–182.

[6] Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. I, s. 5, 13.

[7] Por. Teilhard de Chardin, *Opera*, Paris 1933, t. VI, s. 53–54.

religią i sensem ludzkiej egzystencji. Z perspektywy czasu wiemy jednak, że ich twórczość stała się odpowiedzią na wspomniane prądy myślowe, odpowiedzią pozwalającą zrozumieć człowiekowi odrobinę lepiej postawę religijną i tajemnicę jego istnienia[8].

d) Czy ludzie mogą się mylić w sprawach religii?

W systemie geocentrycznym ludzie mylnie uznawali, że Ziemia jest stabilna, a Słońce krąży wokół niej. Dopiero badania Galileusza i Kopernika udowodniły, że porządek heliocentryczny jest prawdziwy.

Czy natura ludzka ukierunkowując się ku Bogu, nie zawodzi nas? Na zarzut, że wszyscy ludzie mogą się mylić w ważnych sprawach – jak przed Kopernikiem w dziedzinie zmysłowych spostrzeżeń co do obrotu Słońca dokoła Ziemi – odpowiedź jest jasna, że tam myliły się zmysły obserwujące obiekty materialne. W dziedzinie religii wbrew nawet zmysłom ludzie otwierają się na duchowy Byt, na Boga, którego poznają rozumowo i wiarą.

Człowiek w swych podstawowych instynktach, dążeniach i pragnieniach jest nieomylny; czego szuka, to uzyskuje lub otrzymuje. Podobnie można powiedzieć o jego dążeniu do prawdy, dobra, piękna i świętości.

Jeśli tak celowa i skuteczna jest natura w odniesieniu do wszystkich istotnych wymogów natury ludzkiej, to czy mogłaby być ona jedynie omylna w wypadku, kiedy prowadzi człowieka do transcendencji? Czy kierowałaby go ku rzeczywistości nie istniejącej? Byłby tu chyba jedyny przypadek, gdy idzie o podstawowe i obiektywne pragnienia, dążenia i rozumne rozeznania człowieka[9]. Następnie ku transcendencji natury ludzkiej, ku *sacrum* kieruje nas nie tylko rozum, ale też wiara oparta na objawieniu, będąca dopełnieniem poznania intelektualnego. Przekonanie o istnieniu Boga, który jest przedmiotem religii, jest powszechne całej ludzkości i sięga czasów najdawniejszych.

Takie przekonanie powszechne, czyli zawsze i wszędzie, to głos ogólny, nieomylny rozumnej natury ludzkiej.

Należy też wykluczyć w tym ogólnym przekonaniu złudzenia zmysłów i działanie niskich namiętności serca. Religijne ustosunkowanie do Bóstwa nie może być spowodowane złudzeniem zmysłowym, albowiem jest ono natury duchowej i odnosi się do Bytu transcendentnego. Również dążenia religijne zmierzające ku *sacrum*, ku świętości, nie mogą więc pochodzić od zaślepiających człowieka niskich namiętności.

Cycero pisał: „To, w czym natura wszystkich ludzi się zgadza, koniecznie musi być prawdą"[10].

---

[8] J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, s. 20.

[9] Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., s. 190.

[10] T. Cicero, *De natura deorum*, I, 17.

2. Świat epifanią Boga (objawienie Boga naturalne, powszechne)

Nie tylko natura człowieka prowadzi go do życia religijnego. Również dzieła stwórcze Boga: kosmos, celowość we wszechświecie, w życiu biologicznym są wezwaniem do poznania Boga, *albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego (Boga) przymioty, wiekuista Jego potęga oraz bóstwo, stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła* (Rz 1, 20); sam Bóg w różnoraki sposób wychodzi naprzeciw człowiekowi i wzywa go do nawiązania z Nim religijnego dialogu.

Bóg jest otwarty i zainteresowany swoim stworzeniem, pierwszy wychodzi na spotkanie z człowiekiem. Dlatego łatwo odczytać wszechmoc, bliskość, opiekę Boga i przyjąć Jego zaproszenie do życia z Nim. Tę wszechmoc i mądrość Boga odkrywają i poznają uczeni różnych dyscyplin, m.in. astronomii, nauk przyrodniczych i fizycznych. Na przykład Jan Kepler (1571–1630), który pierwszy odkrył 3 prawa obiegu planet, swoje dzieło kończy hymnem na cześć Stwórcy: „Wielki jest Pan nasz… i wielka Jego moc, a mądrości nie ma miary. Chwalcie Go niebo, słońce i gwiazdy… Chwal też duszo moja Pana, Stwórcę swego, jak długo będzie ci to dozwolone”[11].

Włoski fizyk Alessandro Volta (1745–1827) był praktykującym katolikiem, często w tygodniu uczestniczył we Mszy św.[12]

Botanik szwedzki Karol von Linneusz (1707–78) pisze we wstępie do swego dzieła *Systema naturae*: „Udało mi się odkryć ślady Boga nawet w najmniejszych tworach. Ileż tu potęgi, jaka mądrość, jaka niepojęta doskonałość”[13].

a) Filozofia a religia

Filozoficzne poznanie Bytu transcendentnego, Boga – Stworzyciela człowieka i świata, stwarza trwałe i obiektywne podstawy dla genezy religii. W starożytności greckiej Sokrates, Platon i Arystoteles prezentują koncepcję religii bardziej wzniosłej, głęboko złączonej z życiem ludzkim, zwłaszcza z moralnością, niż ówczesna religia politeistyczna. Religia filozoficzna jest racjonalna, godna człowieka i uzasadnia jedność Boga. Platon pisał na ten temat: „A czy jedną z najpiękniejszych rzeczy nie jest wiedza o bogach, którą z taką powagą wyłożyliśmy poprzednio, wykazując, że istnieją i że są przepotężni i którą posiadać trzeba w tej mierze, w jakiej jest dostępna dla człowieka”[14].

---

[11] J. Kepler, *Harmonices mundi*, V, 9.

[12] Por. S. Bartynowski, TJ, *Apologetyka podręczna*, Warszawa 1939, s. 108.

[13] K. von Linneusz, *Systema naturae*, (plantorum) t. I, s. 3.

[14] Platon, *Prawa*, X, 966 c.

W czasach nowożytnych niektórzy przedstawiciele filozofii materialistycznej, egzystencjalizmu ateistycznego i filozofii agnostycznej odrzucają religię. Zdecydowana jednak większość współczesnych filozofów Wschodu i Zachodu, z kierunków egzystencjalizmu teistycznego, neotomizmu, nawet filozofii scjentystycznej[15] wnikliwie i poważnie podchodzi do problemu Boga i religii. W wieku XX – wieku nieludzkich cierpień, szczególnie pod rządami totalitarnymi – egzystencja Boga, Jego Opatrzność i Miłość została przesłonięta. Straszne cierpienia przyczyniły się u niektórych ludzi, również filozofów, do odejścia od religii.

b) Doświadczenie religijne

W prawie wszystkich religiach od pierwotnych do obecnych istnieją modlitwy wyrażające wdzięczność wobec Stwórcy za piękno wszechświata, za owoce ziemi potrzebne do życia człowieka i zwierząt. Istocie Najwyższej składane były dary i ofiary dziękczynne w różnej postaci. Potęgę Boga lokalizowano w różnych formach obecności bóstw uranicznych, akwatycznych i ziemskich.

Doświadczenia świata stawiają człowieka wobec tajemnicy, która ogarnia i przenika cały świat, która człowieka fascynuje i pociąga, a zarazem budzi grozę. Ona go całkowicie przerasta i przewyższa. Zwłaszcza fenomenologowie religii, jak M. Eliade, G. van der Leeuw, R. Otto stwierdzają, że są to najbardziej bezpośrednie doświadczenia świata przez człowieka.

Na podstawie tych doświadczeń świata z bogactwem i pięknem życia staje się on dla człowieka naturalnym objawieniem Boga i zarazem wezwaniem do zbliżenia się do Niego ze czcią i wdzięcznością.

Czy każdy człowiek może doświadczyć Stwórcy w świecie i poprzez świat? Zasadniczo tak. Jeśli jednak świat porównuje się do księgi, to do odczytania tej pięknej, ale zawierającej tajemnice księgi natury, potrzeba przygotowania intelektualnego, wolitywnego, percepcyjnego i estetycznego.

Duchowy analfabeta tej księgi nie odczyta.

3. Nadnaturalne przyczyny genezy religii

a) Nadnaturalne objawienie Boga

Wszystkie religie w tłumaczeniu ich pochodzenia odwołują się do faktów zewnętrznych, a mianowicie do jakichś objawień pośrednich czy bezpośrednich leżących u podstaw konkretnych religii, czy mówiąc ogólnie u podstaw wszystkich wielkich religii.

---

[15] Por. S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentystycznej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, t. I: *O Bogu dziś*, s. 107–118.

Przekonanie o nadprzyrodzonym początku religii oparte jest na uzdolnieniu człowieka do poznania Boga. Pośrednie objawienie Boga w kosmosie udoskonalone jest przez objawienie Boga za pośrednictwem proroków w judaizmie – przez Mojżesza, Izajasza, Jeremiasza i innych, a w Nowym Przymierzu, czyli w chrześcijaństwie, przez Jezusa Chrystusa – Wcielonego Boga i Jego apostołów. Hinduizm przez samookreślenie *Sanathana Dharma* uznaje również nadnaturalny początek swej religii. Budda stał się oświeconym w nadzwyczajny sposób w czasie zatopienia medytacyjnego. Podobnie Mahomet otrzymał od Allaha posłannictwo do walki z politeizmem, do głoszenia nowej religii przez pośrednictwo archanioła Gabriela w grocie Hira.

W dawniejszej teologii przyjmowano, że Bóg objawiał się tylko w historii narodu wybranego, co było przygotowaniem do ostatecznego objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Jednak taki pogląd był zbyt zawężony i nie uwzględniał całej ekonomii zbawienia. Ta historia zbawienia przedstawia wkroczenie Boga w dzieje ludzkości, czyli objawienie się Boga w historii i przez historię. Bóg objawiał się poprzez swoje słowo i dzieła, które dokonywał w historii, prowadził dialog z człowiekiem, kierował jego losem i całymi dziejami. Naturalnie, nie można mówić o dialogu na sposób ludzki – twarzą w twarz i werbalnie.

Bóg jest Istotą nieskończenie wyższą, należy do innej rzeczywistości w pełni duchowej, nie może się więc wypowiedzieć w ograniczonej formie materialnej i historycznej, ponieważ ją przekracza jakościowo pod każdym względem. Korzysta zatem w dialogu z pośrednictwa pewnych ludzi lub aniołów. Zwykle Bóg w historii przemawiał do konkretnych jednostek, które po uwierzytelnieniu siebie, że rzeczywiście otrzymały od Boga misję przekazywania Jego słowa, zwiastowały zbawczą wolę Boga innym lub uzyskały jeszcze szczególną pomoc do spisania objawionych treści w świętych księgach.

Takie księgi należące do objawienia znajdują się we wszystkich religiach: Biblia w chrześcijaństwie i judaizmie, Wedy i Brahmany – w hinduizmie, Tripitaka Abhidhamma-pitaka – w buddyzmie, Koran – w islamie.

Oprócz objawienia zawartego w pismach, istnieje również w religiach objawienie w tradycji ustnej. Do wybranych przez Boga ludzi do przekazywania nadnaturalnego objawienia należeli w historii prorocy, kapłani, królowie, mędrcy i inni, którzy swoim życiem etycznym gwarantowali, że służą prawdzie i wolni są od złudzeń.

Odpowiedzią na objawienie Boże jest wiara nadprzyrodzona, a wiara jest początkiem i podstawą religii. Zatem w objawieniu Bożym jest początek religii. Najwyższą wartością religii jest świętość wierzących i ich zbawienie. W objawieniu Bożym zawarte są więc środki i pomoce nadprzyrodzone potrzebne do zbawienia, czyli elementy zbawcze.

Czy nadnaturalne objawienie znajduje się w religiach niechrześcijańskich? W średniowieczu nie interesowano się tym problemem. W czasach nowożytnych teologowie katoliccy zasadniczo nie przyjmowali opinii o objawieniu nad-

przyrodzonym poza chrześcijaństwem. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele wypowiada się za istnieniem objawienia Bożego we wszystkich religiach: „Zresztą wszyscy wierzący, jakąkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy" (KK 36). Po soborze niektórzy teologowie, m.in. H. Waldenfels, H. Fries, są zwolennikami poglądu, że objawienie Boże znajduje się w innych religiach[16].

b) Praobjawienie przekazane przez Boga pierwszym rodzicom

W teologii katolickiej utrzymywano zawsze, że religia była praktykowana przez pierwszych ludzi, którzy składali ofiary, byli blisko Boga. Pierwsze rozdziały Księgi Genesis (1–11) przedstawiają pierwotne życie ludzkie, w nich zawarte jest objawienie głównych prawd religijnych i zasad moralnych dla wszystkich ludów.

Teoria praobjawienia powstała w teologii katolickiej w XVI w. i była dość powszechnie przyjmowana. W XX w. uzasadniała ją szczególnie wiedeńska szkoła kulturowo-historyczna, do której należeli: A. Lang, W. Schmidt, P. Schebesta, W. Koppers. Odwrócili oni ewolucjonistyczny schemat, uznając, że u początków religii było praobjawienie i pramonoteizm, i że późniejsze religie są jego zniekształconymi formami. Według nich, Bóg objawił się pierwszym ludziom na ziemi i przekazał im podstawowe prawdy i zasady postępowania, oni zaś przekazywali je następnym pokoleniom przez wierne ustne nauczanie. Teoria praobjawienia wyjaśniała podobieństwo wszystkich religii w zasadniczych elementach religii: wiary w Boga Stworzyciela, kultu, małżeństwa. Również zwracała ona uwagę na fakt, że początków religii nie powinno się doszukiwać w ludzkiej aktywności, lecz w objawieniu.

Niemniej, teoria ta ma pewne trudności do wyjaśnienia: skąd powstały różnice w religiach? Na jakie podstawy powołują się hipotezy o ewolucjonistycznym rozwoju religii?

W. Schmidt odpowiada, że promonoteizm pierwszych ludzi został skażony magicznymi i animistycznymi poglądami następnych pokoleń[17]. Hipotezy ewolucjonistów wskazują tylko na rozwój w pewnych religiach drugorzędnych elementów.

Praobjawieniu jako źródle religii poświęcił sporo uwagi bp Lech Kaczmarek w swojej książce *Istota i pochodzenie religii*[18]. Metodę historyczno-kulturową W. Schmidta przedstawia (zob. s. 168–184) na podstawie jego

---

[16] Por. M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 535n.

[17] Por. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, t. I–XII, Münster 1912–1954.

[18] L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958.

trzydziestoletnich badań etnologicznych nad kulturą pierwotnych[19] w szczepach Ruandy, wśród Pigmejów Malaki, Buszmenów południowej Afryki. Wraz z badaniami kulturowo-historycznymi prowadził W. Schmidt ze swoimi współpracownikami – dr. Koppersem, dr. Schebestą i dr. Guzinde – badania nad religijnością tych pierwotnych ludów. Plemiona te, które dotychczas żyją według dawnych tradycji, rzucają światło na religijność ludów zamierzchłych[20].

Jeszcze bardziej wszechstronnie przedstawił bp Kaczmarek historyczno-kulturalną koncepcję pochodzenia religii (zob. s. 268–312), w czterech paragrafach:

1. Co to są ludy prymitywne?
2. Jaka jest ich religia i moralność?
3. Co należy sądzić o religii człowieka prehistorycznego?
4. Co wiemy o źródłach religii człowieka pierwotnego?

Na te cztery kwestie daje odpowiedź na podstawie badań szkoły historyczno-kulturowej, stwierdzając:

> Tak więc rozum ludzki, poza powagą Pisma Świętego dostrzega *wielkie prawdopodobieństwo* pierwotnego objawienia, etnologicznie i historycznie nie budzącego zastrzeżeń, mimo mroku tajemnicy, jaka w szczegółach na sprawie tej spoczywa.
>
> Zresztą nie należy się dziwić, że Dobry Stwórca nie pozostawił pierwszych ludzi samych na świecie, ale dzielił się z nimi swą wiedzą, radą i dobrocią...
>
> Usiłowaliśmy wykazać w drugiej części niniejszej pracy, że religia pojęta jako żywy stosunek człowieka do Boga, znalazła swój wyraz szczególnie czysty i wzniosły a niesłychanie dawny w wierzeniach dziś żyjących ludów o najpierwotniejszej kulturze... Dzieje religii szły w takim razie po linii od monoteizmu do zdegenerowanych form wierzeniowych takich, jak magia, fetyszyzm itd. Nie zaś na odwrót, jakby tego chcieli zwolennicy ewolucjonizmu religijnego[21].

Na podstawie pracy bpa L. Kaczmarka zauważa się, że na przełomie XIX i XX w. problem początków religii był bardzo aktualny. W tym czasie w religioznawstwie toczyła się ostra polemika między przedstawicielami hipotez naturalistycznych genezy religii: mitologicznej, ewolucyjnej oraz psychologiczno-socjologicznej a przedstawicielami historyczno-kulturowej koncepcji pochodzenia religii. Współcześnie gruntowne badania i wielostronne studia nad mitem, religią i sensem ludzkiej egzystencji M. Eliadego, E. Fromma, P. Teilharda de Chardina, G. van der Leeuwa i innych dały odpowiedź teoriom o genezie religii budowanym na ewolucjonizmie i redukcjonizmie, które już właściwie należą do historii religioznawstwa.

---

[19] Por. W. Schmidt, *Handbuch der kulturhistorischer Methode, der Erhnologie*, Münster 1937.

[20] Por. L. Kaczmarek, dz. cyt., s. 176.

[21] L. Kaczmarek, dz. cyt., s. 311n.

Na temat pramonoteizmu W. Schmidta ukazywały się w pierwszej połowie XX w. liczne opracowania poważnych autorów[22]. Obecnie niektórzy religiologowie doceniają wielkie zasługi W. Schmidta, natomiast inni uważają wyniki jego badań za nie w pełni udowodnione:

> Mimo ogromnego kompendium systematycznie zgromadzonych mitów i tym samym roszczeń do wyższego stopnia naukowości w analizie i w transkulturowym porównywaniu danych, przyjmuje się dzisiaj, że obraz religii pierwotnej, jaki W. Schmidt przedstawia w swym dziele *Ursprung der Gottesidee,* jest w wielu miejscach przerysowany, a wnioski Schmidta o religii okresu prahistorycznego uważa się za niedowiedzione. Niektórzy jednak jeszcze dzisiaj widzą w tej pracy monumentalne dzieło o religijności najprostszych ludów pierwotnych, które dokumentuje, jeśli nawet nie sam początek, to jednak szacowny wiek wiary w Boga[23].

M. Rusecki, kierownik Katedry Chrystologii Fundamentalnej KUL, stwierdza, że objawienie i praobjawienie jest uznawane obecnie przez wybitnych uczonych.

> Wielu religioznawców, filozofów i teologów religii jest przekonanych, że niemal we wszystkich religiach znana jest idea objawienia oraz, że ich wyznawcy odwołują się do objawienia jako początku religii. Wystarczy wymienić choćby kilku najwybitniejszych przedstawicieli reprezentujących ten pogląd: Wilhelm Schmidt, Wilhelm Koppers, Karl Girgensohn, Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Gustav Mensching, Friedrich Heiler, Jean Daniélou, Gustave Thils, Karl Rahner, Henri de Lubac, Hans Waldenfels[24].

Idea objawienia czy praobjawienia jest znana nie tylko w religiach pierwotnych, ale także w wielu religiach Dalekiego Wschodu, które tradycyjnie uchodziły za religie naturalne, czyli będące ludzkim tworem. Historycy i fenomenologowie religii, jak Nathan Söderblom, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Henryk Zimoń na podstawie badań tradycji i pism tych poszczególnych religii stwierdzali istnienie tego przekonania o praobjawieniu.

---

[22] Tu wymienimy niektórych polskich autorów: H. Chmielewski, *Pochodzenie religii*, Warszawa 1956; E. Dąbrowski, *Historia religii*, Warszawa 1938, S. Konieczny, *Modlitwa ludzi pierwotnych*, Lwów 1934, E. Kosibowicz, *Problem ludów pigmejskich,* Kraków 1927, J. Kruszyński, *Studia nad porównawcza historią religii*, Poznań 1926, W. Kwiatkowski, *Metoda historyczno-kulturalna w etnologii religijnej*, Warszawa 1923, Fr. Manthey, *Historia religii w zarysie*, Pelplin 1935, J. Radziszewski, *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, Włocławek 1911; Sz. Sobalkowski, *Z zagadnień dziejów i powstania religii*, Kielce 1938; S. Szydelski, *Studia nad początkami religii*, Lwów 1916.

[23] H. Huber, *Ludy Pierwotne*, w: *Leksykon religii*, F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 410.

[24] M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 543.

c) Skąd biorą początek hipotezy, że ludzie pierwotni nie znali religii?

Dotychczas nie udowodniono braku religii w prahistorii. Etnologia i archeologia odkrywa wyraźne sakralne obiekty, zwane też domami Bożymi, a w nich obrazy i symbole religijne, przedmioty kultur. Wobec tych świadectw rzeczowych należy stwierdzić, że w prehistorycznych wiekach byli ludzie, którzy dla wewnętrznego życia religijnego używali miejsc i obiektów sakralnych.

Na postawie danych dostarczonych przez archeologię i historię religii wyprowadza się wnioski uogólniające, na mocy których stwierdza się, że ludzie wszystkich czasów posiadali religię. Oczywiście tego stwierdzenia nie da się udowodnić empirycznie, ponieważ nie możemy oczekiwać, by najstarsi ludzie ziemi – nie mówiąc już o pierwszych jej mieszkańcach – zostawili ślady świadczące o ich religijności, podczas gdy i my mamy znaczne trudności w adekwatnym wyrażaniu przeżyć i prawd wiary, a także trudno byłoby się spodziewać – gdyby nawet i takie zostawili – by mogły one dotrwać do naszych czasów. Zresztą mało prawdopodobne jest, że odnajdziemy wszystkie ślady religijności, jakie rzeczywiście pozostały i faktycznie jeszcze gdzieś istnieją.

Pośrednim uzasadnieniem uogólniającego wnioskowania powinno być stwierdzenie, że dotychczas nie odkryto istnienia ludów czy narodów nie znających religii. Takie uzasadnienie oparto na gruntownych badaniach historii i etnologii religii. Przykładowo rzecz biorąc dość długo utrzymywał się pogląd, jakoby Johganowie, Semangowie, Ridan-Kubu byli niereligijni. Jednakże pogłębione badania wykazały, że znają oni religię i zasady moralnego postępowania. Trzeba tu zauważyć, że niekiedy „badania" religii ludów pierwotnych są prowadzone przez ludzi do tego nie przygotowanych, np. dziennikarzy, turystów, kupców itp. Nie znając dokładnie natury religii, języka tubylców, przebywając wśród nich bardzo krótko, nie widząc u nich takich samych form i oznak religijnych, jak w krajach chrześcijańskich, w których ich ekspresja – przynajmniej pod niektórymi względami – jest bardzo wyraźna, stąd w oparciu o powierzchowne obserwacje i tłumaczenia wyciągają wadliwe wnioski. Te zaś dosyć długo utrzymują się w świadomości wielu ze względu na zasięg pism zamieszczających reportaże na ten temat. Jeśli się je porówna z pracami naukowymi, nakładem jednych i drugich oraz ich poczytnością, to wniosek jest oczywisty: łatwo jest siać informacje sensacyjne, odbiegające od powszechnych przekonań i faktów, lecz prostować je – niestety – już dużo trudniej, zwłaszcza że sprostowania nie do wszystkich dotrą. Najważniejsze jest jednak zawsze odczucie człowieka, który analizując siebie samego i całą rzeczywistość, potrafi w świetle własnych doświadczeń właściwie ocenić nierzetelne informacje.

Dane mówiące o fakcie uniwersalnego istnienia religii w przekroju geograficznym i historycznym świadczą, że ludzkość dostrzegła, odczytała, dawała i daje odpowiedź na Boże objawienie, zawierające wezwanie do dialogu z Bogiem. Nawiązany w ten sposób dialog jest właśnie religią[25].

Zusammenfassung

Philosophisch-theologische Grundlagen der Religionsgenese

Das Phänomen der Religion ist universal. Religiös sind die ausgebildeten und die ungebildeten Menschen. Worin besteht die Grundlage der Religionsgenese? Die Grundlage der Religiosität liegt: In dem Menschen selbst, in seiner vernüftigen Natur, die auf die Transzendenz offen ist; Der Kosmos bildet die Ephiphanie des Schöpfers und leitet die Menschen zur Religion; Gott hilft den Menschen durch die übernatürlichen Offenbarungen religiös zu sein. Welchen Wert hat die Uroffenbarung für die Genese der Religion? Welcher Quelle entstammen die Meinungen, daß die urgeschichtlichen Leute keine Religion hatten?

Ks. dr Edward CHAT – ur. w 1923 r. w Dłużcu, dr teologii i dr filozofii, wieloletni wykładowca religiologii oraz teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Autor licznych artykułów o tematyce teologicznej. Wydał następujące pozycje książkowe: *Die heilige Messe nach der Lehre des Bischofs M. Białobrzeski*; *Die Opferlehre des Apologeten Justin*; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red.).

[25] Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, dz. cyt., Warszawa 1989, s. 221.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 23–47

Ks. Marek Dziewiecki – Radom

Ponowoczesność, media i ewangelizacja

Wstęp

Podstawową misją Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny aż po krańce ziemi. Ewangelia nie jest jednak przekazywana jakiemuś abstrakcyjnemu człowiekowi, ale konkretnym ludziom, żyjącym w określonym kontekście historycznym, geograficznym, cywilizacyjnym, ekonomicznym i obyczajowym. Z tego względu głoszenie Ewangelii wymaga od Kościoła posługiwania się takim językiem i argumentami oraz takimi formami przekazu, które uwzględniającą sytuację oraz możliwości percepcyjne słuchacza żyjącego w danym miejscu i czasie[1]. W przeciwnym przypadku Ewangelia może być odrzucona nie ze względu na nią samą, ale ze względu na błędną czy niezrozumiałą dla słuchacza formę komunikacji, którą posługuje się głosiciel słowa Bożego[2].

1. Ewangelia: Dobra Nowina czy zbędny ciężar?

Kilka miesięcy temu uczestniczyłem w audycji radiowej na temat postaw religijnych ludzi młodych w naszym kraju. Prowadzący audycję dziennikarz powiedział w którymś momencie, iż jego zdaniem część młodzieży oddala się obecnie od Kościoła głównie dlatego, że młodzi ludzie nie chcą dźwigać ciężarów, jakie nakłada na nich Kościół w postaci Bożych przykazań czy innych norm moralnych. Wyjaśniłem wtedy, że tego typu rozumowanie jest mi całkowicie obce, gdyż wynika ono z zupełnie mylnego rozumienia Ewangelii i Dekalogu. Otóż Boże przykazania, które przypomina Kościół z polecenia Chrystusa,

---

[1] Por. G. Ambrosio (i inni), *La Chiesa e i media*, Milano 1996.

[2] Por. M. Hochschild, *Kundschaftler des Neuen*, w: *Zielsicher und menschenoffen. Ein neuer Blick auf Ressourcen und Möglichkeiten der Seelsorge*, red. E. Garhammer, Regensburg 2001, s. 86–122.

nie są dla mnie żadnym ciężarem, lecz przeciwnie – są zaszczytem i wyróżnieniem. To przecież wielki zaszczyt i wyróżnienie żyć w taki sposób, by nie stawiać w miejsce Boga żadnych ludzi czy rzeczy, by szanować rodziców, by nie zabijać ani nie szkodzić na zdrowiu sobie i innym ludziom, by nie cudzołożyć, by nie kraść i nie kłamać. Dramatem i wielkim ciężarem staje się natomiast sytuacja odwrotna, gdy ktoś nie respektuje Dekalogu, gdy krzywdzi siebie i innych, gdy popada w grzechy, uzależnienia i rozpacz, gdy traci radość życia i nadzieję na lepszą przyszłość.

Dziennikarz słuchał z wyraźnym zdumieniem tego oczywistego dla mnie wyjaśnienia. A w mojej świadomości pojawiła się bolesna myśl, że to my – uczniowie Chrystusa (rodzice, księża, katecheci, nauczyciele) – przedstawiamy nierzadko Ewangelię w tak dziwny czy nieudolny sposób, iż w odbiorze słuchacza Dobra Nowina o zbawczej miłości Boga do człowieka przeradza się w złą nowinę o niemodnych i bezsensownych zakazach czy nakazach, które Kościół próbuje „narzucić" współczesnemu człowiekowi.

Przytoczony powyżej epizod stanowi potwierdzenie faktu, iż Kościół XXI wieku stoi w obliczu podwójnego zadania. Po pierwsze, ma on rozeznać rzeczywistość, w której żyje współczesny słuchacz słowa Bożego. Po drugie – powinien coraz lepiej rozumieć strategie i skutki oddziaływania środków komunikacji używanych w cywilizacji, w której żyje potencjalny odbiorca nauki Chrystusa. Stawką jest tu zarówno kształtowanie oblicza tej ziemi, jak i życie wieczne. Wiara nie jest możliwa bez Bożej łaski, ale rodzi się ona przecież ze słuchania! Objawienie Boże nie dokonuje się nigdy w sposób magiczny czy automatyczny. W każdych czasach wymaga ono mediacji ludzkiej, która uwzględnia konkretne uwarunkowania społeczne i kulturowe. Sam Bóg zdecydował, że będzie potrzebował ludzkich pośredników, aby zrealizować swój plan zbawienia. Wspiera On swoją łaską wszystkich ewangelizatorów, ale też zostawia im wolność w ramach ich osobistych możliwości oraz ich specyficznego stopnia odpowiedzialności za głoszenie Ewangelii. Naszym zadaniem jest stawanie się optymalnym kanałem przekazu wiary. Włączenie się w dzieło ewangelizacji wymaga zatem pogłębionej wiedzy na temat sytuacji współczesnego człowieka oraz zdobycia odpowiednich kompetencji z zakresu różnych dziedzin wiedzy, które zajmują się komunikacją międzyludzką i które pomagają nam głosić słowo Boże w sposób zrozumiały dla ludzi naszych czasów[3].

2. Adresat słowa Bożego w kulturze ponowoczesności

Sytuacja współczesnego adresata słowa Bożego w znacznym stopniu wynika z faktu, że żyje on w społeczeństwie zdominowanym kulturą pono-

[3] Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione*, Milano 1998, s. 9.

woczesności, zwaną też kulturą postmodernizmu[4]. Popatrzmy na typowe cechy tej kultury oraz na jej wpływ na współczesnego człowieka, a zwłaszcza na jego sposób rozumienia oraz przeżywania siebie i świata. Pierwszą z cech społeczeństwa ponowoczesnego są **błyskawiczne przemiany w podstawowych sferach ludzkiego życia**. To, co jeszcze wczoraj wydawało się dopiero nowe i zaskakujące, dzisiaj staje się już przebrzmiałe i zostaje zastąpione przez coś nowego. Odnosi się to zwłaszcza do zmian obyczajowych, społecznych i politycznych.

Cecha druga ponowoczesności to **skrajny relatywizm**. Modne jest obecnie relatywizowanie dosłownie wszystkiego: kryteriów zdrowia fizycznego (np. traktowanie bezpłodności jako przejawu „zdrowia reprodukcyjnego" i antykoncepcji jako „leku"!), zdrowia psychicznego, wartości i norm moralnych, a nawet statusu i godności osoby ludzkiej. Z jednej strony ponowoczesność głosi, że człowiek to ktoś wolny oraz świadomy swych praw protagonista przemian. Z drugiej strony ponowoczesność nie przyznaje mu nawet tego najbardziej podstawowego prawa, jakim jest prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Skrajny relatywizm prowadzi do sytuacji, w której człowiek nie panuje ani nad samym sobą, ani nad dziełem własnych rąk[5]. Jednocześnie relatywizm prowadzi do zawężonej i naiwnej antropologii, która ze względów ideologicznych przecenia możliwości człowieka, natomiast pomija milczeniem zagrożenia i ograniczenia, którym on podlega.

Kolejna cecha ponowoczesności to **zmiany sposobu funkcjonowania struktur społecznych**. Zmiany te dotyczą rozumienia i funkcjonowania rodziny, szkoły, zakładu pracy, instytucji społecznych, kulturowych i politycznych. Związane są one z rosnącą industrializacją, urbanizacją, migracją, a także z błyskawicznym rozwojem komunikacji masowej oraz szerokim dostępem do informacji. Skutkiem tego typu procesów jest radykalna zmiana w sposobie życia poszczególnych ludzi oraz w sposobie budowania więzi międzyludzkich. To z kolei prowadzi do radykalnych przemian w strukturze potrzeb materialnych i psychospołecznych, a także w hierarchii wartości. Zauważa się wyraźną przewagę socjalizacji, czyli procesu integracji społecznej, nad personalizacją, która polega na odkryciu i zrealizowaniu przez daną osobę swego niepowtarzalnego powołania[6].

Symptomatyczną cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest **ambiwalentna postawa wobec rozumu i myślenia**. Z jednej strony odnotowujemy szybki rozwój nauki i techniki, a z drugiej – widzimy, że coraz więcej ludzi zupełnie rezygnuje ze zdolności racjonalnego myślenia w odniesieniu do własnego życia

---

[4] Szczegółowe analizy na temat ponowoczesności oraz zasad wychowania w tego typu kulturze zob. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

[5] Por. GS 4. Dokładnie omawia tę kwestię G. Silvestri, *Società complessa e nuove frontiere della profezia cristiana*, Roma 1996, s. 304.

[6] Por. GS 6.

i postępowania. Oficjalnie proklamowany jest niemal kult ludzkiego rozumu i nadzieja, że dzięki naszemu geniuszowi stanie się możliwe modyfikowanie ludzkiej natury oraz wyeliminowanie biedy, chorób czy dyskryminacji. Faktycznie natomiast promowany jest rodzaj „schizofrenii" intelektualnej. „Poprawność" polityczna wymaga bowiem, by współczesny człowiek posługiwał się myśleniem naukowym i logicznym tylko (!) w odniesieniu do świata rzeczy. Natomiast w odniesieniu do człowieka powinien kierować się myśleniem magicznym, życzeniowym czy „pozytywnym", zamiast myśleniem realistycznym i logicznym. Mentalność ponowoczesności stawia subiektywne przekonania danego człowieka (nawet tego, kto jest ewidentnie niedojrzały czy zaburzony) wyżej niż obiektywne fakty.

Tego typu zdumiewająca i groźna „schizofrenia" w odniesieniu do ludzkiego rozumu nie jest oczywiście sprawą przypadku. Można wskazać dwa podstawowe powody takiej niekonsekwencji. Powód pierwszy to fakt, że kultura ponowoczesności związana jest z wieloma absurdalnymi ideologiami i mitami, które nie wytrzymałyby konfrontacji z racjonalnym myśleniem (np. przekonanie o istnieniu łatwego szczęścia, stawianie demokracji ponad prawdą, a tolerancji ponad miłością i odpowiedzialnością, traktowanie jako równoważnych różnych systemów religijnych, moralnych czy filozoficznych). Powód drugi to fakt, że jakość myślenia na temat samego siebie zależy bardziej od jakości życia i postępowania niż od ilorazu inteligencji. Ponowoczesność prowadzi do kryzysu człowieka i promuje zachowania zaburzone. W konsekwencji typowy przedstawiciel ponowoczesności to ktoś, kto myśli według swojego postępowania i kto potrafi nałogowo oszukiwać samego siebie nawet wtedy, gdy z tego powodu umiera (np. alkoholizm, narkomania, AIDS)[7].

Kolejną cechą ponowoczesności jest **tendencja do skrajnego indywidualizmu**. Indywidualizm oznacza przyznawanie jednostce absolutnej wartości i postawienie jej w centrum rzeczywistości jako jedyne kryterium odniesienia i oceny. Celem człowieka w tej perspektywie jest zgromadzenie jak największej ilości dóbr materialnych wszelkimi możliwymi metodami. W konsekwencji taki człowiek kręci się wokół samego siebie. Jest niezdolny do solidarności społecznej, do życia we wspólnocie ani do kontaktu z Bogiem. Popada w materializm i staje się ofiarą sztucznych potrzeb. Nie ma już innej perspektywy niż własne „ja" i własne doraźne interesy. Indywidualizm wyklucza nie tylko troskę o dobro wspólne, solidarność, sprawiedliwość społeczną, współodpowiedzialność czy wierność. Wyklucza też podstawowe wartości jednostki, takie jak prawo do narodzenia i życia (bo ktoś silniejszy usiłuje żyć kosztem kogoś słabszego), do wolności (bo wolny jest rynek, ale nie człowiek), do wrażliwości moralnej i religijnej, bo to wszystko sprzeciwia się logice indywidualizmu[8].

---

[7] Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, dz. cyt., s. 64n.

[8] Por. G. Frosini, *Evangelizzare oggi*, Bologna 1994, s. 41.

Indywidualizm pojawił się najpierw na polu ekonomicznym i oznaczał dążenie do nieskrępowanej działalności poszczególnych ludzi w sferze produkcji. Później mentalność wolnego rynku i wolnej konkurencji została przeniesiona również na płaszczyznę społeczną, polityczną, obyczajową, moralną, religijną, a także na kulturę, sztukę i muzykę. Indywidualizm to odwrotność kolektywizmu, który jest typowy dla komunizmu i w którym liczy się wyłącznie dobro określonej grupy czy klasy społecznej. Indywidualizm oznacza popadnięcie w drugą skrajność. Jedną z konsekwencji indywidualizmu jest absolutyzacja subiektywizmu, gdyż w tej perspektywie „prawdziwe" jest to, co dana jednostka sądzi czy chce, by było prawdziwe. W ten sposób człowiek tworzy świat, w którym wszystko jest prywatne, oparte jedynie na odczuciach, na egoistycznym szukaniu osobistej wygodny i doraźnej przyjemności.

Inną istotną cechą postmodernizmu jest **hedonizm**. Termin ten oznacza postawę życiową, która polega na traktowaniu przyjemności jako jedynego kryterium postępowania. Hedonista myli przyjemność ze szczęściem. W konsekwencji szuka przyjemności osiągniętej łatwo, bez wysiłku, bez zobowiązań, bez oceny moralnej. W tej perspektywie nie ma miejsca na cnotę. Uleganie hedonizmowi prowadzi do sytuacji, w której człowiek staje się niewolnikiem doraźnej przyjemności i traci zdolność myślenia o konsekwencjach swego postępowania dla samego siebie oraz dla innych ludzi. Hedonista nie chce pracować, ale chce korzystać z pracy innych. Szuka rozrywki dosłownie za każdą cenę. Także za cenę sumienia, moralności, wierności, rodziny, a nawet za cenę zdrowia i życia. Coraz częściej współczesny hedonista nie szuka już nawet przyjemności, ale zadawala się iluzją miłych doznań, np. sięgając po narkotyk, decydując się na patologiczny seks czy odgrywając rolę kogoś szczęśliwego nawet kilka minut przed popełnieniem samobójstwa. Hedonista poddaje się mentalności supermarketu. Przechodzi koło własnego życia jak koło sklepowych półek z towarami i wyciąga rękę po wszystko, co przyciąga jego uwagę. Nie zdaje sobie sprawy z tego, iż stając się niewolnikiem doraźnej przyjemności, czyni to, co w rzeczywistości oddala go od trwałego szczęścia.

Następną cechą mentalności ponowoczesnej jest **skrajny liberalizm**. Chodzi tu o postawę, która polega na kierowaniu się wolnością rozumianą negatywnie, czyli jako wolność od wszelkich norm, zasad czy zobowiązań. W XIX i XX wieku modne stały się systemy społeczne i filozoficzne zbudowane na założeniu, że człowiek jest wyalienowany, a nawet wręcz ograbiony ze swej wolności. Systemy te postulowały, iż podstawowym sposobem odzyskania i wyrażania wolności powinien być bunt, „uwalnianie się" od norm moralnych i religijnych, od wszelkich tradycji, a także od wszelkich ról czy zobowiązań społecznych. Człowiek kierujący się mentalnością ponowoczesności dąży do absolutnej i jednocześnie łatwej wolności, w której wyłącznie on sam jest kryterium własnego działania. Taki człowiek ucieka od oczywistego faktu, że prawdziwa wolność nie jest owocem buntu wobec rzeczywistości czy negacji

ograniczeń płynących z rzeczywistości, ale owocem wysiłku, pracy nad sobą, dyscypliny, wytrwałości, zdolności do realistycznego myślenia, do współpracy i do wierności wobec podjętych zobowiązań.

W konsekwencji ponowoczesność promuje „wolność" anarchiczną, bezmyślną, destrukcyjną. „Wolność", która prowadzi do krzywd i konfliktów w życiu osobistym oraz do chaosu i dezorganizacji w życiu społecznym. Jest to głównie „wolność", która polega na uleganiu popędom i instynktom, na czynieniu tego, co łatwiejsze, a nie tego, co wartościowsze. Jednocześnie jest to „wolność" od logicznego myślenia, od odpowiedzialności i zdrowego rozsądku, od autorytetów i instytucji, od miłości i prawdy. Ostatecznie jest to „wolność", która polega na iluzji, że można stworzyć społeczeństwo, w którym wszyscy mają prawa, a nikt nie ma obowiązków. W tej perspektywie chrześcijaństwo wydaje się religią zbędnych nakazów i zakazów, nie zaś źródłem cennych drogowskazów. Wydaje się bardziej spisem abstrakcyjnych zasad niż receptą na radosne życie, bardziej tresurą niż wychowaniem. Z kolei łaska Boża wydaje się bardziej zagrożeniem dla autonomii człowieka niż pomocą w dorastaniu do wewnętrznej wolności[9].

Kolejną istotną cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest **sekularyzacja**. Termin ten oznacza, że rzeczywistości, które składają się na życie ludzkie (rodzina, szkoła, praca, ekonomia, polityka, kultura, nauka, sztuka) są traktowane jako coś zupełnie niezależnego od instytucji i norm religijnych. Postulowane jest tu zatem całkowite oddzielenie *sacrum* od *profanum*. W tej perspektywie Bóg nie jest już potrzebny, by ratować ludzi od ignorancji czy poczucia bezradności. Z kolei religijność nie jest traktowana jako klucz do lektury rzeczywistości. Staje się jedynie jednym z wielu równoważnych i nie powiązanych ze sobą segmentów życia, który nie powinien wpływać na inne wymiary ludzkiej egzystencji. Ponowoczesność dąży do pozbawienia religijności jej podstawowego znaczenia, czyli bycia kluczem do rozumienia człowieka i świata oraz kryterium ludzkiego działania. W konsekwencji w społeczeństwie ponowoczesnym obserwujemy silne tendencje do odrywania religijności od codziennego życia, spadek praktyk religijnych, lekceważenie tradycyjnych form przeżywania wiary i kultu, redukcję tradycji religijnych i wypaczenie ich sensu, „prywatyzację" wiary i przekonań religijnych, marginalizację struktur i instytucji religijnych.

Rezultatem wyżej zasygnalizowanych cech ponowoczesności jest **relatywizm i nihilizm**. Relatywizm oznacza, że w społeczeństwie ponowoczesnym dosłownie wszystko jest względne. Nie ma tu żadnych prawd ani wartości stałych, uznawanych przez wszystkich. Kryteria dobra i zła, prawdy i fałszu, zdrowia i choroby, normalności i zaburzeń zależą wyłącznie od obowiązującej

[9] *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, red. M. Krüggeler, Opladen 1999, s. 30.

w danym momencie „poprawności" politycznej, od „sytuacji" czy od subiektywnych przekonań danej osoby. Z kolei nihilizm oznacza utratę sensu życia, a w konsekwencji utratę kontaktu z Bogiem. Prowadzi to do rosnącej obojętności człowieka we wszystkich aspektach jego życia. Z tego właśnie powodu w społeczeństwie ponowoczesnym promowany jest buddyzmu. Jest to bowiem system, w którym drogą do „oświecenia" i „zbawienia" jest stopniowe wycofywanie się z życia i obojętność na wszystko. Nihilizm oznacza, że nic nie jest ważne. Każda rzecz czy każdy sposób życia jest jednakowo sensowny i bezsensowny zarazem. Ma jednakową wartość, a ściślej mówiąc – nie ma żadnej wartości. Nic w życiu człowieka nie jest interesujące, godne przeżycia i wysiłku.

Dla nihilisty przeszłość to jedynie puste wspomnienie, a przyszłość jest czymś, co w ogóle nie ma znaczenia. Pozostaje jedynie teraźniejszość rozumiana jako doraźność, w której dąży się do chwilowego choćby „sukcesu" za wszelką cenę. Każda porażka przeżywana jest jako definitywna tragedia, która paraliżuje i prowadzi do jeszcze większej apatii. Nihilista ucieka od odpowiedzialności i refleksji nad swoim życiem. Nie ma żadnych barier w bezlitosnym posługiwaniu się ludźmi i rzeczami dla osiągnięcia własnych celów czy dla zaspokojenia doraźnych dążeń, które i tak nie mają sensu w dłuższej perspektywie. Teraźniejszość jest absolutyzowana i przeżywana na zasadzie *carpe diem*. Wszelkie działanie ma sens jedynie wtedy, gdy przynosi łatwy zysk i to natychmiast. Nihilista nie rozumie sensu poszczególnych przeżyć i dążeń. Życie staje się dla niego przypadkowym zlepkiem wydarzeń, które są jednakowo bezsensowne. W ten sposób nihilizm rodzi cywilizację nonsensu.

Kolejną cechą człowieka ponowoczesnego jest **zawężenie i zniekształcenie pragnień**. Pragnienie można zdefiniować jako skupienie się na jakimś ważnym dążeniu, które uznajemy za cenne i wartościowe. Ponowoczesność programowo zawęża i zniekształca pragnienia, gdyż zawęża i zniekształca wizję człowieka oraz horyzonty ludzkiego życia. Jednocześnie dąży do wytworzenia sztucznych potrzeb, które nie wynikają z potrzeb człowieka, ale służą interesom gospodarki, mody lub polityki. Zawężone czy zaburzone pragnienia prowadzą do uzależnień i nałogów, stąd człowiek ponowoczesny staje się symbolem człowieka zniewolonego i uzależnionego od alkoholu i narkotyków, od pieniędzy i władzy, od popędów i emocjonalnych przeżyć, od telewizji i Internetu, od rzeczy i osób. W konsekwencji człowiek ponowoczesny ma niewielkie pragnienia i aspiracje. Można wręcz nazwać go człowiekiem bez pragnień i aspiracji. Albo człowiekiem z pragnieniami i aspiracjami, które są jedynie fotokopią jego obecnych doznań czy przeżyć.

Inną typową cechą ponowoczesności jest **indyferentyzm religijny**[10]. Termin ten oznacza obojętność wobec Boga i religii. Indyferentyzm religijny to

[10] Por. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, s. 177–192.

przekonanie, że nie ma większej wartości bądź znaczenia to, czy Bóg istnieje, czy też nie. W konsekwencji dla człowieka obojętnego religijnie Bóg „umarł" w tym sensie, że przestał być dla niego podstawową wartością życiową, źródłem prawdy i miłości. Indyferentyzm religijny jest nie tyle bezpośrednim odrzuceniem Boga, ile raczej konsekwencją relatywizmu i nihilizmu. Człowiek, dla którego nic nie jest ważne i który stał się obojętny na wszystko, obojętnieje stopniowo także w sferze religijnej. Indyferentyzm religijny może przejawiać się w zupełnej obojętności na przeżycia religijne albo w traktowaniu religii na zasadzie popytu i podaży w odniesieniu do określonych usług czy przeżyć. W tej perspektywie każdy może „stworzyć" sobie własną religię, w dowolny sposób selekcjonując czy łącząc treści i przekonania zaczerpnięte z różnych systemów. Także wtedy, gdy są one wewnętrznie sprzeczne. Człowiek ponowoczesny „wyzwolił się" bowiem z czegoś tak „nienowoczesnego" jak logiczne myślenie. Religia staje się dla takiego człowieka jeszcze jednym z towarów, po który można sięgnąć, gdy akurat mamy taką doraźną potrzebę, albo gdy jakieś okoliczności nas do tego skłaniają. Nawet jednak wtedy brak jest refleksji, rozróżnienia znaczeń i płaszczyzn, prawdziwej wspólnoty z Bogiem i ludźmi.

Skrajna forma indyferentyzmu religijnego polega na zupełnym ignorowaniu Boga. Jeśli już „pozwala" Mu się istnieć, to w postaci nieokreślonego Absolutu, energii życiowej, siły wyższej, ducha nieosobowego, losu czy przeznaczenia. Indyferentyzm religijny nie jest tym samym, co ateizm i bezpośrednie odrzucenie Boga. To raczej obojętność na Boga, która wynika ze zobojętnienia na samego siebie i na własny los. Jest rzeczą logiczną, że Bóg nie interesuje kogoś, dla kogo wszystko jest bez sensu. Bóg interesuje naprawdę tych, którzy pragną zrozumieć własną tajemnicę oraz odkryć sens własnego życia.

Prezentacja cech i tendencji, którymi charakteryzuje się ponowoczesność, umożliwia określenie podstawowych skutków społecznych i antropologicznych tego typu kultury i filozofii życia. Otóż podporządkowanie się zasadom i logice ponowoczesności prowadzi do sytuacji, w której egzystencja poszczególnych ludzi i całych społeczeństw oparta jest na naiwnych iluzjach oraz na groźnych ideologiach, które są wewnętrznie sprzeczne i które prowadzą do dramatycznego kryzysu. Nic zatem dziwnego, że ponowoczesność okazuje się głównym nośnikiem tego wszystkiego, co prowadzi do cywilizacji śmierci. Popatrzmy na kilka konkretnych przykładów w tym względzie.

Z jednej strony ponowoczesność proklamuje, wręcz absolutyzuje wolność oraz równe prawa dla wszystkich ludzi Z drugiej strony prowadzi do coraz bardziej okrutnych – chociaż zwykle zamaskowanych – form dyskryminacji i nierówności społecznych. Pojawia się coraz większa rozbieżność między niezwykle optymistycznymi sloganami głoszonymi w mediach a nieludzką często rzeczywistością, w której zwierzęta bywają bardziej chronione niż ludzie. Z jednej strony ponowoczesność absolutyzuje ludzki umysł, naukę i postęp techniczny. Z drugiej strony współczesny człowiek w coraz bardziej bolesny sposób

doświadcza negatywnych skutków rozwoju materialnego kosztem dojrzałości duchowej. Nic zatem dziwnego, że w społeczeństwie ponowoczesnym rośnie rozczarowanie i frustracja. Pojawiają się nowe choroby fizyczne oraz nowe zaburzenia psychiczne. Rośnie przemoc i przestępczość. Większość społeczeństwa pozbawiona jest dostępu do podstawowych dóbr i usług.

Na szczęście, również w społeczeństwie ponowoczesnym tkwią pozytywne możliwości. Zwiększa się dostęp do informacji. Poszerzony został zakres wolności i swobód obywatelskich. Większa jest mobilność obywateli oraz ich świadomość swoich praw[11]. Jednak są to możliwości, które potrafi wykorzystać jedynie człowiek dojrzały. Tymczasem ponowoczesność promuje taką filozofię życia (indywidualizm, relatywizm, subiektywizm, nihilizm, hedonizm, indyferentyzm), która prowadzi do kryzysu człowieka. W konsekwencji człowiek ponowoczesny używa nowych możliwości częściej w negatywny niż pozytywny sposób.

3. Adresat słowa Bożego w społeczeństwie informatycznym

Współczesny adresat nowej ewangelizacji jest dzieckiem swoich czasów. Oznacza to, iż doświadcza on skutków życia w cywilizacji zdominowanej nie tylko kulturą ponowoczesności, ale także wszechobecnością środków społecznego przekazu. Jednym z istotnych przejawów postępu technicznego i dobrobytu materialnego współczesnych społeczeństw jest błyskawiczny rozwój narzędzi komunikacji. Niemal każdy człowiek ma obecnie dostęp do radia, telewizji, prasy, książek, Internetu. Można pokusić się o stwierdzenie, że na naszych oczach dokonuje się przejście od *homo sapiens* do *homo communicans*. Początek trzeciego tysiąclecia już został uznany za wiek komunikacji. Z nieznaną wcześniej szybkością rozwijają się obecnie nowe formy społecznego przekazu informacji. Powszechnym zjawiskiem stała się komunikacja masowa, elektroniczna, audiowizualna, multimedialna.

Obecne zmiany dotyczą jednak czegoś więcej niż tylko postępu technologicznego. Sięgają samych podstaw ludzkiej egzystencji. W poprzednich epokach wymiana informacji była bowiem czymś wtórnym wobec ludzkiego życia, wobec myślenia i działania, wobec wartości i edukacji, wobec fundamentów kultury i moralności. Dzisiaj natomiast komunikacja i informacja wkracza we wszystkie wymiary ludzkiego życia. Staje się wartością samą w sobie. Czasem odciąga wręcz od rzeczywistości, tworząc świat „rzeczywistości" wirtualnej. Nierzadko odciąga też od wartości, promując świat pustki aksjologicznej

[11] Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione*, dz. cyt., s. 43.

i moralnej[12]. W tej sytuacji nie dziwi fakt, że rozwój środków społecznego przekazu wyciska silne piętno na wszystkich dziedzinach ludzkiego życia i staje się jednym z istotnych wyznaczników kultury naszych czasów. To właśnie z tego powodu społeczeństwa dysponujące nowymi technologiami, zwane są społeczeństwami informatycznymi.

Jedną z podstawowych cech społeczeństwa informatycznego jest przejście od ekonomii opartej na sprzedaży dóbr materialnych do gospodarki opartej na oferowaniu dóbr kultury. Wiąże się to z faktem, że produkcja i sprzedaż dóbr materialnych ma swoje granice (ograniczony dostęp do surowców, nasycenie rynku). Co więcej, wysoko rozwinięte społeczeństwa przeżywają wyraźne oznaki kryzysu ekonomicznego (rosnący dług publiczny, bezrobocie, kryzys służby zdrowia, spadek poziomu życia obywateli). Z tego właśnie powodu odnotowujemy charakterystyczną obecnie zmianę ideologii. Politycy i „politycznie" poprawne autorytety społeczne coraz mniej mówią o obietnicy dobrobytu materialnego, a coraz częściej zachęcają obywateli do szukania „osobistej samorealizacji". Jest to strategia, która ma doprowadzić do odwrócenia uwagi społeczeństwa od pogarszającej się sytuacji materialnej oraz od rosnących lęków o przyszłość.

Tam, gdzie dane społeczeństwo ma poważne trudności, by zaoferować swoim obywatelom pracę, odpowiedni poziom szkolnictwa, służby zdrowia czy bezpieczeństwa socjalnego, tam stara się oferować nowy rodzaj dóbr rynkowych, jakim stała się obecnie informacja. W tej dziedzinie nie zabraknie przecież nigdy „surowca". Wydarzeń, o których można informować – zwłaszcza tych błahych i trzeciorzędnych – będzie przecież zawsze bez liku. Pojawiają się jednak bardzo negatywne konsekwencje faktu, że informacja jest obecnie traktowana jak zwykły towar, który można sprzedać, na którym można zarobić i którym można zagłuszyć inne potrzeby człowieka. W tej bowiem sytuacji głównym kryterium dla producentów informacji i treści zamieszczanych w mediach nie jest waga danych spraw bądź ich aspekt wychowawczy, ale możliwość zbytu. Przygotowuje się zatem takie serwisy informacyjne i tworzy takie filmy, czasopisma, książki czy wytwory kultury, które najłatwiej jest sprzedać. Nawet wtedy, gdy zawierają one treści banalne, promujące przemoc lub szkodliwe wzorce postępowania.

Inną negatywną konsekwencją traktowania informacji jako towaru przeznaczonego na sprzedaż jest absolutyzacja oraz ideologizacja wolności słowa. W społeczeństwie informatycznym można mówić dosłownie o wszystkim oraz pokazywać dosłownie wszystko. Pod warunkiem jednak, że przekazywane treści oraz obrazy są „poprawne" politycznie. Z tego właśnie powodu nie ma takiej samej wolności słowa dla informacji o dobru, szlachetności czy ideałach, jak dla informacji o przemocy, przestępczości czy wyuzdaniu.

[12] Por. A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Negrar 1989, s. 29.

Za ideologią absolutnej wolności słowa kryje się bezwzględne podporządkowanie środków społecznego przekazu określonym instytucjom, partiom politycznym i sponsorom.

W społeczeństwie informatycznym środki społecznego przekazu stały się nie tylko towarem, na którym można łatwo zarobić, ale jednocześnie podstawowym narzędziem walki o władzę oraz skutecznym sposobem kontrolowania społeczeństwa. Władza polityczna i społeczna zależy obecnie bardziej od dysponowania informacjami niż surowcami[13]. Wygranie wyborów parlamentarnych coraz mniej zależy od rzeczywistych kompetencji czy od uczciwości danej osoby czy partii, a coraz bardziej wynika z umiejętności prezentowania się w mediach. Sukces należy zwykle do tych, którzy kuszą odbiorcę miłymi iluzjami, a nie do tych, którzy realistycznie myślą i promują rzeczywiste wartości. Środki społecznego przekazu nie produkują wprawdzie rzeczy, ale wytwarzają coś niezwykle skutecznego dla tych, którzy są zainteresowani zdobyciem i utrzymaniem władzy. Wpływają bowiem w zasadniczy sposób na opinię publiczną, na dominujący system przekonań, na sposób rozumienia człowieka i świata, a także na sposób interpretowania bieżących wydarzeń. Media podsuwają określone bodźce, obrazy, zainteresowania. Promują określone postaci, autorytety, postawy. Naświetlają jedne aspekty życia, a skrzętnie pomijają milczeniem inne.

Z wyżej wyliczonych powodów sprawowanie nadzoru nad środkami społecznego przekazu to niezwykle skuteczna władza, która w decydujący zwykle sposób wpływa na preferencje polityczne obywateli, tworzy system modnych potrzeb, narzuca „poprawność" dotyczącą obyczajów, wartości i norm moralnych. Media powielają określone wzorce zachowań. Przyzwyczajają odbiorcę do określonych sposoby myślenia, przeżywania i działania. Dla wielu ludzi media stają się nową formą narkotyku, który uzależnia człowieka i odrywa go od prawdziwego życia[14].

Jednym z problematycznych aspektów społeczeństwa informatycznego jest przemożny wpływ reklamy na wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji. Reklamy nie ograniczają się już tylko do promowania określonych towarów (reklama ekonomiczna), ale także do promowania określonych postaw i norm postępowania (reklama obyczajowa) oraz do wspierania określonych grup społecznych (reklama polityczna). Współczesna reklama jest do tego stopnia wyrafinowana, a nawet przewrotna, że „opakowanie" i skojarzenia powiązane z reklamowanym produktem stają się ważniejsze niż sam produkt. W konsekwencji odbiorca skłania się do kupna jakiegoś towaru ze względu na

---

[13] Por. P. Babin, *La catechesi nell'era della comunicazione*, Torino 1989, s. 14–15.

[14] Na temat uzależnień od mediów i sposobów pomagania uzależnionym zob. M. Dziewiecki, *Miłość przemienia. Przezwyciężanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Częstochowa 2002, s. 72n.

sugestywność reklamy, a nie ze względu na jakość czy wartość danej rzeczy. Coraz częściej tego typu sugestywna reklama adresowana jest do dzieci, czyli do odbiorcy najmniej krytycznego i najmniej umiejącego się bronić przed magią tego środka komunikacji. Z tego względu w wielu krajach prawo wręcz zabrania emitowania reklam skierowanych wprost do dzieci.

Kolejny problematyczny aspekt społeczeństwa informatycznego to zupełny brak proporcji między bogactwem istniejących środków komunikacji a ubóstwem czy wręcz prymitywizmem przekazywanej za ich pośrednictwem treści. Najbardziej popularne media pozostają zwykle narzędziem „niskiej" kultury, a nawet cywilizacji śmierci, gdyż promują postawy typowe dla ponowoczesności (egoizm, subiektywizm, relatywizm, hedonizm, nihilizm, indyferentyzm). Symptomatycznym zjawiskiem jest fakt, że w odniesieniu do świata rzeczy media promują zwykle myślenie logiczne, ukazują fakty i dane statystyczne. Tymczasem w odniesieniu do człowieka laickie środki przekazu w coraz bardziej otwarty sposób promują absurdalne ideologie, naiwne mity, a także przesądy, zabobony, horoskopy. W odniesieniu do świata rzeczy społeczeństwo informatyczne opiera się zatem głównie na gospodarowaniu zasobami wiedzy, podczas gdy w odniesieniu do świata osób bazuje przede wszystkim na szafowaniu iluzjami, fikcjami oraz ideologiami. Doszło do tego, że Internet, który jest symbolem błyskawicznego porozumiewania się w skali całego globu, staje się jednocześnie symbolem największego i najbardziej toksycznego śmietnika świata od strony znajdujących się tam treści.

4. Adresat słowa Bożego w kulturze ikonicznej

Gwałtownemu rozwojowi środków komunikacji masowej towarzyszy obecnie dominacja nowego typu języka i formy w przekazie informacji. Od starożytności aż do naszych czasów dominowała komunikacja oparta na słowie pisanym i mówionym. Obecnie obserwujemy gwałtowne przejście od języka werbalnego do języka ikonicznego, opartego nie na słowie, lecz na obrazie[15]. W konsekwencji współczesny człowiek jest zmuszony do przejścia od wyobraźni werbalnej, opartej na słowie, do wyobraźni ikonicznej, opartej na obrazie. Zjawisko to ma poważne konsekwencje antropologiczne, gdyż między tymi dwoma rodzajami komunikacji istnieje ogromna różnica, która w znacznej mierze wpływa na człowieka oraz na jego sposób postrzegania i przeżywania siebie i świata.

Wyobraźnia werbalna opiera się na fantazji i kreatywności człowieka, na jego możliwościach analizy i syntezy, na zdolności do opracowania intelektual-

[15] Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione*, dz. cyt., s. 28–33.

nego obrazu rzeczywistości, która jest wcześniejsza od samego obrazu i która pozostaje niezależna od naszego sposobu postrzegania tejże rzeczywistości. Człowiek posługujący się głównie komunikacją werbalną jest świadomy, że w swojej wyobraźni usiłuje on „reprodukować", odtwarzać określoną rzeczywistość, którą nazywa i która prowokuje jego wyobraźnię do subiektywnej interpretacji. Przykładem może tu być praca naszej wyobraźni wtedy, gdy ktoś opisuje nam za pomocą słów jakąś rzecz, osobę czy doświadczenie. Za każdym razem pozostaje wtedy jakaś luka, jakiś rozdźwięk między danym obiektem, naszym wyobrażeniem o tym obiekcie oraz naszym sposobem komunikowania naszego wyobrażenia innym ludziom. Ten rozdźwięk pobudza zdolność interpretowania oraz wyobraźnię odbiorcy naszej komunikacji. Wyobraźnia werbalna związana jest zatem z przekazem treści głównie za pomocą słowa oraz w oparciu o zasady narzucone przez strukturę logiczną i gramatyczną języka mówionego czy pisanego.

Tymczasem obecnie zaczyna zdecydowanie dominować komunikacja oparta na transmisji obrazów, a nie słów. W tej perspektywie rzeczywistość zostaje uchwycona i przekazana w tych wymiarach, które są związane z odczuciami i wrażeniami danego człowieka. Jest on wtedy przekonany, że dotyka autentycznych wydarzeń czy zjawisk, a nie jedynie ich substytutu w postaci intelektualnej wyobraźni pobudzanej za pomocą słów. Właśnie z tego powodu środki komunikacji społecznej mają tak silny wpływ na współczesnego odbiorcę. Ma on bowiem wrażenie, że media umożliwiają mu bezpośredni kontakt z życiem. Z ich pomocą odbiorca postrzega świat za pośrednictwem konkretnych obrazów, a nie abstrakcyjnych procesów intelektualnych, które wymagają znacznie większego skupienia i znacznie większego wysiłku intelektualnego.

Istnieje zasadnicza różnica między przekazem werbalnym a przekazem obrazowym, ikonicznym. Rodzaj dominującego w danym społeczeństwie nośnika komunikacji nie jest kwestią przypadku ani czymś neutralnym wobec człowieka. Używany język jest bowiem odbiciem sposobu, w jaki żyje dany człowiek, a także wyrazem jego funkcjonowania w wymiarze psychicznym i społecznym. Ponadto używany przez człowieka język w zasadniczy sposób wpływa na swego twórcę. Promuje przecież określone cechy i zdolności kosztem innych cech i zdolności. Uczy określonego typu postrzegania faktów i wydarzeń, a także określa relację między poznaniem intelektualnym a poznaniem emocjonalnym.

Język werbalny i język ikoniczny różnią się między sobą co do struktury i techniki przekazu, a także co do wewnętrznej logiki oraz sposobów oddziaływania na odbiorcę. Po pierwsze, słowo jest kwestią umowy. Słowo pisane jest sztucznym wytworem człowieka. Natomiast obraz jest czymś naturalnym, a przez to czymś uniwersalnym w odbiorze. Dane słowo potrafią zrozumieć wyłącznie ci ludzie, którzy rozumieją określony język i którzy potrafią czytać. W przeciwnym przypadku słowo to nie niesie żadnej treści. Kto nie zna języka

polskiego, temu nic nie mówi słowo „dom". Zupełnie inna jest sytuacja, gdy ktoś patrzy na plakat, na którym namalowany jest jakiś dom. Nawet cudzoziemiec czy analfabeta rozumie w sposób spontaniczny i bez wysiłku to, czego dotyczy ów plakat. Za pomocą języka werbalnego najłatwiej jest wyrazić treści uniwersalne. Aby przekazać informację tego typu, wystarczy zwykle posłużyć się jednym słowem (np. *dom*). Gdy chcemy natomiast poinformować odbiorcę o jakimś konkretnym mieszkaniu, musimy użyć wielu innych słów. Tymczasem logika języka ikonicznego jest dokładnie odwrotna. W tym przypadku musimy mnożyć określonego typu obrazy, aby wyrazić coś abstrakcyjnego (np. dom w ogólności). Natomiast wystarczy pojedynczy obraz, by przekazać odbiorcy informację, iż chodzi nam o jakąś konkretną rzecz czy osobę. Język werbalny ułatwia zatem uchwycenie istoty rzeczy, podczas gdy język ikoniczny interesuje się głównie tym, co powierzchowne, odnoszące się do zewnętrznego wyglądu, a nie do wewnętrznej natury. Badania socjologiczne w Niemczech związane z kampanią przedwyborczą do Bundestagu w 2002 roku wykazały, że tylko w 7% opinia odbiorców zależała od merytorycznej oceny polityków, wypowiadających się w telewizji. Reszta oceny wynikała z osądu aspektów pozawerbalnych, głównie sposobu prezentowania się i wysławiania danego polityka.

Posługując się językiem werbalnym, używamy elementów już istniejących i stosujemy je według wcześniej ustalonych zasad gramatycznych. Natomiast posługując się językiem ikonicznym, nie odwołujemy się do elementów istniejących wcześniej. Za każdym razem tworzymy coś niepowtarzalnego, rejestrując jakiś aspekt rzeczywistości materialnej w jej nieskończonej ilości przejawów. Następnie możemy dokonać dalszej obróbki i montażu danego obrazu według przyjętych przez nas założeń i celów (np. chcemy wykonać określony rodzaj fotografii rodzinnej w określonym celu).

Kolejna istotna różnica między językiem werbalnym a językiem ikonicznym odnosi się do czasu i przestrzeni. Za pomocą języka werbalnego można precyzyjnie umiejscowić daną treść w konkretnym czasie. Umożliwia to koniugacja czasowników i inne części mowy. Zwykle wystarczy po prostu podać datę danego wydarzenia. Tymczasem język ikoniczny zna jedynie czas teraźniejszy. Nawet stare fotografie czy obrazy przedstawiające przeszłość są przeżywane przez odbiorcę jako teraźniejszość. Gdy chodzi z kolei o przestrzeń, to język werbalny jest niemal zupełnie pozbawiony wymiaru przestrzennego. Dla przykładu, słowo „dom" nie zawiera w sobie żadnych wskazań co do konkretnego miejsca, w którym ów dom się znajduje. Odwrotna sytuacja ma miejsce wtedy, gdy posługujemy się językiem ikonicznym. Jest on zredukowany w wymiarze czasowym, przedstawia natomiast daną rzeczywistość w jej specyficznym umiejscowieniu przestrzennym (np. konkretny dom w konkretnym pejzażu).

Istotna różnica między językiem słowa a językiem obrazu dotyczy wyrażania stopnia pewności w odniesieniu do danej treści. W tym względzie język

werbalny może przekazać treści zdecydowanie bardziej złożone i skomplikowane. Za pomocą słów możemy bowiem wypowiadać twierdzenia, przeczenia, wątpliwości, pytania, hipotezy, przypuszczenia warunkowe, powiązania przyczynowo-skutkowe. Natomiast językiem ikonicznym możemy wyrażać głównie twierdzenia. Język ten pozostawia niewiele miejsca na niuanse, wątpliwości, założenia czy pytania.

Język werbalny odsyła nas do idei i pojęć, a tylko pośrednio do świata odczuć i emocji. Język ikoniczny działa dokładnie odwrotnie. Wprowadza nas bezpośrednio w świat przeżyć i nastrojów, a jedynie pośrednio odsyła nas do określonych idei czy pojęć. Słysząc słowo „przyjaciel", jesteśmy najpierw pobudzani do refleksji intelektualnej, aby „rozszyfrować" znaczenia tego słowa. Dopiero na skutek uświadomienia sobie treści tego pojęcia, może pojawić się w nas poruszenie emocjonalne (np. radość czy tęsknota za kimś bliskim). Tymczasem fotografia pokazująca jakiegoś przyjaciela przemawia bezpośrednio do naszego serca i doświadczenia. W obliczu obrazu potrzebujemy zwykle dodatkowych bodźców, by zaistniał proces refleksji intelektualnej. Słowa głównie zastanawiają, podczas gdy obrazy przede wszystkim poruszają.

Język werbalny może ukazać powiązania logiczne oraz związki przyczynowe i skutkowe między wydarzeniami, osobami, procesami. Natomiast obraz komunikuje jedynie związki przestrzenne między elementami. Odbiorca musi odwołać się do swoich zdolności intelektualnych oraz do swojej wyobraźni logicznej, aby odkryć i uchwycić powiązania i zależności między poszczególnymi obrazami czy elementami obrazu. Logika języka werbalnego wymaga respektowania określonej sekwencji elementów bądź zdarzeń. Konieczne jest zachowanie właściwej kolejności w prezentowanych treściach lub argumentach. Nie można „przeskakiwać" określonych elementów, jeśli chce się przedstawić czy odkryć ich znaczenie. Ostateczny sens przekazu można zrozumieć dopiero po wysłuchaniu całego procesu komunikacji. Natomiast logika języka ikonicznego jest intuicyjna. Często wymaga ona uchwycenia całości przesłania w oparciu o dany obraz, kolor lub kształt. W obliczu komunikacji ikonicznej odbiorca skupia się na tym, co centralne (figura). Dopiero w drugiej fazie może dostrzec pozostałe elementy danego obrazu (tło).

Za pomocą słów staramy się precyzować i przekonywać. Natomiast obrazy poruszają nas i coś sugerują. Słowa przekonują za pomocą powiązań logicznych i przytoczonych faktów – obraz „uwodzi" pięknem, barwą, niepowtarzalnością, klimatem. Słowa stymulują wyobraźnię, a obraz jest produktem gotowym i wymaga jedynie biernego „zarejestrowania" w świadomości. Jeśli nawet prowokuje naszą fantazję, to zwykle jedynie w bardzo konkretnym kierunku. Obraz nie zmusza do wyobraźni twórczej. W konsekwencji język ikoniczny tworzy ludzi o podobnej wyobraźni, którzy działają niemal na zasadzie „fotokopiarki". Stąd zwłaszcza wśród młodzieży obserwujemy obecnie tak duże podobieństwo gustów, stylów mody czy zewnętrznych zachowań.

Język werbalny rozwija zdolność syntezy. Pomaga uchwycić istotę rzeczy, zrozumieć ostateczny sens danego zjawiska. Absolutyzowanie komunikacji słownej może jednak doprowadzić do utraty kontaktu ze światem konkretu, do przeintelektualizowania i dogmatyzmu. Z kolei język ikoniczny ułatwia koncentrację na szczegółach i konkretach. Uczy analizy. Prowokuje do rozwijania intuicji. Absolutyzowanie komunikacji ikonicznej może z kolei doprowadzić do relatywizmu, do selekcjonowania i „kawałkowania" rzeczywistości, a nawet do utraty równowagi emocjonalnej.

Obserwowana obecnie dominacja języka ikonicznego prowadzi do wytworzenia nowego społeczeństwa i nowego człowieka. Nie chodzi tu jedynie o nowy sposób wypowiadania się i komunikowania, ale też o nowy, wyraźnie inny sposób interpretowania rzeczywistości, a także o nowy sposób odnoszenia się człowieka do samego siebie i otaczającego go świata. Uprzywilejowanie określonego typu języka czy form wypowiedzi (słowo mówione, twórczość pisana, obraz, rysunek, muzyka, taniec) nie jest nigdy zjawiskiem przypadkowym, gdyż wynika z dominacji określonego typu kultury, określonej koncepcji rzeczywistości, jak również z promowanej wizji człowieka i więzi społecznych. Dostrzeganie tego faktu nie oznacza dokonywania ocen czy opowiadania się po stronie jakiejś konkretnej formy komunikacji. Umożliwia natomiast krytyczne rozumienie odbiorcy danego przekazu i jego sytuacji kulturowej.

Szczegółowa ocena poszczególnych form komunikacji międzyludzkiej jest oczywiście możliwa, a czasem wręcz konieczna. Nie powinna być ona jednak dokonywana w abstrakcji czy ze względu na czyjeś teoretyczne preferencje, lecz w odniesieniu do szczegółowych celów i konkretnego kontekstu danej formy przekazu. Ideałem jest zachowanie właściwych proporcji między różnymi rodzajami narzędzi i metod komunikacji oraz dokonanie harmonijnej syntezy w tym względzie[16]. Problemy w porozumiewaniu pojawiają się wtedy, gdy brakuje takiej proporcji lub gdy nie rozumiemy logiki, struktury czy skutków danej formy wypowiedzi. Niezwykle ważna jest zatem świadomość, iż promując określony typ języka i form komunikacji międzyludzkiej, automatycznie promujemy specyficzny sposób bycia człowiekiem, a także specyficzny sposób myślenia, przeżywania, wartościowania, odnoszenia się do siebie i innych. Język i metody porozumiewania wpływają na nas zwykle w stopniu o wiele większym niż sądzimy. One kształtują nas do tego stopnia, że wyraźnie wpływają na sposób przeżywania i wyrażania naszego człowieczeństwa. Płynie stąd oczywisty wniosek, iż skuteczne porozumiewanie się z daną osobą czy grupą społeczną wymaga znajomości i rozumienia języka i form komunikacji, na jakie jest wrażliwy i otwarty dany słuchacz lub grupa słuchaczy. Gdy używamy takich form

[16] Por. W. Engemann, *Personen und Zeichen im Prozess der Kommunikation des Evangeliums*, w: *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbtdarstellungen*, red. G. Lämmlin, Tübingen 2001, s. 389–406.

przekazu, które są nam osobiście znane i bliskie, ale które są obce odbiorcy, wtedy skazujemy się na bariery komunikacyjne i nieporozumienia. Owe bariery i nieporozumienia okazują się tym większe, im ważniejsze są treści, które komunikujemy. Wynika stąd oczywisty wniosek, że skuteczne przekazywanie prawd wiary w każdej epoce wymaga od świadków Ewangelii pogłębionych kompetencji w zakresie komunikacji międzyludzkiej.

5. Człowiek społeczeństwa informatycznego

Pod wpływem nowych środków i form społecznego przekazu kształtuje się nowy rodzaj człowieka. Jednym ze skutków społeczeństwa informatycznego jest życie w „globalnej wiosce", w której wszyscy wiedzą niemal wszystko o bliższych i dalszych sąsiadach. Drugi skutek to możliwość szybkiego i łatwego komunikowania się z coraz odleglejszymi zakątkami świata. W konsekwencji na naszych oczach tworzy się nowy typ człowieka, jakby nowa „rasa" ludzi o specyficznej wrażliwości, o specyficznej formie wypowiadania siebie i odnoszenia się do innych, o nowym sposobie rozumienia siebie i świata, o nowej strukturze myślenia, o innym podejściu do życia, aktywności i współpracy[17].

Za wcześnie jeszcze na ostateczne oceny i syntezy sygnalizowanych tutaj przemian psychicznych i społecznych, ale już teraz możemy określić pewne specyficzne cechy człowieka będącego owocem rewolucji w zakresie technik i treści komunikacji międzyludzkiej. Współczesny człowiek jest zwykle bardziej ikoniczny niż logiczny, bardziej wrażliwy emocjonalnie niż intelektualnie, bardziej intuicyjny niż krytycznie analizujący, bardziej uwrażliwiony na chwilowe odczucia niż na zjawiska dokonujące się w dłuższej perspektywie czasowej. Jest to także człowiek bardziej poddany informatyzacji niż komunikacji. Oznacza to, że zwraca on większą uwagę na formę przekazu niż na komunikowaną treść[18].

Z powyższych analiz wynika, że życie w społeczeństwie informatycznym, w którym informacja stała się podstawowym towarem na sprzedaż i w którym forma jest ważniejsza niż treść komunikacji, faktycznie modyfikuje nasz sposób bycia i funkcjonowania. W minionych epokach człowiek funkcjonował głównie w oparciu o to, kim był oraz jakimi cechami, zdolnościami czy umiejętnościami dysponował. Jego sytuacja zależała przede wszystkim od tego, co osiągnął w pracy nad sobą. On i jego najbliższe otoczenie odgrywało zwykle decydującą rolę w wychowaniu, w procesie identyfikacji i socjalizacji, w wyborze filo-

---

[17] Por. R. Zagnoli, *Proliferazione dei linguaggi: comunicazione o Babele?*, „Via, Verità e Vita", nr 129 (1990), s. 6.

[18] Por. N. Alcover Ibanez, *Los medios de comunicación social*, w: *Introducción a los medios de comunicación*, Madrid 1990, s. 80.

zofii i drogi życia. Dzisiaj w wielkim stopniu wpływają na danego człowieka informacje, które do niego docierają, czy którymi jest wręcz „bombardowany" (telewizja, radio, Internet, prasa). Te informacje modelują jego sposób myślenia, decydowania i działania. Dzięki programom telewizyjnym, filmom wideo bądź czasopismom nawet człowiek żyjący gdzieś na odludziu ma możliwość podobnie zachowywać się, ubierać i rozumować, jak ktoś żyjący w wielkiej metropolii. Wcześniej nie było to po prostu możliwe i dlatego życie ludzi w poszczególnych krajach czy rejonach było w znacznie większym stopniu zróżnicowanie niż obecnie. Współczesny człowiek ma możliwość niemal bezpośredniego uczestniczenia w życiu ważnych postaci oraz w najważniejszych wydarzeniach w skali świata. Prowadzi to jednak do swego rodzaju „klonowania" ludzi o podobnym stylu myślenia, przeżywania i funkcjonowania. Coraz częściej to nie dany człowiek otwiera się na świat, by „eksplodować" na zewnątrz, lecz to raczej świat wdziera się do człowieka i w nim „imploduje".

Człowiek współczesny ma zatem szansę, by aktywniej uczestniczyć w sprawach świata oraz by podjąć współodpowiedzialność za to, co dzieje się na naszym globie. Jednocześnie podlega nieznanym wcześniej pokusom i zagrożeniom. Może przecież w kilka dni i bez większych zasług stać się powszechnie znanym „bohaterem". Wystarczy, że wystąpi w jakiejś audycji telewizyjnej, albo zostanie pokazany w serwisach informacyjnych jako uczestnik bijatyki na stadionie. Taki człowiek łatwo może ulec pokusie życia w świecie iluzorycznej kariery czy pozornego sukcesu. Drugie zagrożenie płynie z nadmiaru informacji, która dociera do współczesnego odbiorcy. Powoduje to u niego trudności w rozumieniu odbieranych treści oraz w ich uporządkowaniu i syntetyzowaniu. Prowadzi ponadto do stopniowej utraty wrażliwości na zło, cierpienie i śmierć. Trudno przecież zachować wrażliwość psychiczną i moralną wtedy, gdy dany człowiek setny czy tysięczny raz widzi obrazy ukazujące przemoc, nędzę, nienawiść, gwałt, zabójstwo lub cynizm. W tej sytuacji człowiek może przyzwyczaić się dosłownie do wszystkiego. Może też zupełnie pomieszać poziomy rzeczywistości jak owo dziecko, które wyskoczyło z okna, gdyż było przekonane, że jest w stanie naśladować zachowania bohaterów oglądanego właśnie filmu rysunkowego. Współczesny człowiek coraz częściej reaguje na rzeczywistość tak, jakby to był film, a w innych z kolei sytuacjach przeżywa filmy czy inne obrazy tak, jakby to była „najprawdziwsza" rzeczywistość.

Kolejnym zagrożeniem w obliczu społeczeństwa informatycznego jest tendencja do zamykania się danego człowieka w swoim małym świecie po to, by „ratować" własną tożsamość, wrażliwość moralną oraz własny sposób rozumienia człowieka i świata. Inne jeszcze zagrożenie polega na szukaniu czy przyjmowaniu informacji na zasadzie czystej ciekawości, czyli jako materiału do plotkarstwa i banalnych „dyskusji". Zagrożeniem jest także poddawanie się zupełnej bierności w odbiorze docierających do nas informacji, bez podjęcia wysiłku potrzebnego do ich racjonalnej, krytycznej oceny, do rozumnego

hierarchizowania znaczeń czy wagi poszczególnych wydarzeń. Prowadzi to do klasyfikowania informacji i wydarzeń bardziej w oparciu o ich widowiskowość niż w oparciu o ich merytoryczne znaczenie.

Kolejne niepokojące zjawisko to przewaga informacji o świecie zewnętrznym nad informacją o człowieku, przewaga informacji negatywnej nad pozytywną, przewaga opinii nad faktami. Prowadzi to do sytuacji, w której współczesny człowiek coraz lepiej rozumie otaczający go świat i prawa przyrody, a coraz mniej rozumie samego siebie i prawa rządzące ludzkim życiem. Dochodzi do tego, że współczesny człowiek nie potrafi lub nie chce logicznie myśleć o sobie i wyciągać wnioski z informacji, którymi dysponuje. Z tego właśnie względu staje się możliwa zupełnie absurdalna sytuacja, którą obecnie obserwujemy. Otóż najbardziej popularne środki społecznego przekazu promują styl życia, który prowadzi człowieka do kryzysu, zdrad, przemocy, uzależnień, zaburzeń psychicznych, dramatycznego cierpienia i rozpaczy. Mimo to te same media informują z „bólem" czy „oburzeniem", że w rzeczywistym świecie coraz więcej jest tego typu tragicznych wydarzeń. Oczywiście po serwisie informacyjnym media te znowu „bombardują" odbiorcę przemocą, wyuzdaniem czy okrutnymi ideologiami. W obliczu bierności i naiwności odbiorców tego typu środki przekazu potrafią przekonywać, że ludzkie dramaty, o których informują i które prowokują (!), mają miejsce wyłącznie z drugiej strony ekranu, podczas gdy słuchacz czy telewidz może żyć spokojnie w swoim świecie pokoju, miłości i bezpieczeństwa.

Warto zasygnalizować jeszcze kilka innych negatywnych zjawisk związanych z życiem w społeczeństwie informatycznym. Jednym z nich jest zaburzona postawa w odniesieniu do aktywności i zaangażowania. W minionych epokach człowiek funkcjonował głównie w oparciu o bezpośrednie doświadczenie i osobisty kontakt z rzeczywistością. Obecnie modny staje się styl życia „kibica", czyli dominacja doświadczenia pośredniego i przeżywanie własnej egzystencji za pomocą czy za pośrednictwem mediów. Dla wielu współczesnych ludzi żyć i być aktywnym znaczy... oglądać program telewizyjny, który pokazuje życie i aktywność innych ludzi.

W erze masowej komunikacji zanika rozróżnienie między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Wszystko zostaje spłaszczone i zawężone do teraźniejszości. W poprzednich epokach człowiek mógł znacznie łatwiej poruszać się psychicznie we wszystkich wymiarach czasu. W obliczu określonych problemów w teraźniejszości mógł sięgnąć po wspomnienia i doświadczenia z przeszłości. Mógł także wziąć pod uwagę swoje nadzieje czy potrzeby związane z przyszłością. Przeszłość była symbolem stabilności, doświadczenia i poczucia pewności potrzebnego tu i teraz. Z kolei przyszłość nadawała sens obecnym wysiłkom bądź zmaganiom. Tymczasem współczesne środki przekazu ukazują zwykle ludzkie życie w sposób odizolowany od przeszłości i przyszłości. Niemal wszystko ukazywane jest jako chwilowe, względne, doraźne,

mające sens jedynie tu i teraz. Media zachęcają do przesadnej koncentracji na teraźniejszości. Przyszłość wydaje się wtedy czymś tajemniczym. Czymś, co nie ma żadnego związku z teraźniejszością i co trudno przewidzieć. W tej sytuacji wielu ludzi próbuje „odgadnąć" przyszłość, szukając „pomocy" horoskopów, magów i innych „jasnowidzów".

Postrzeganie siebie i świata, promowane przez dominujące media, realizuje się na zasadzie: „popatrz i pomieszaj wszystko": informację, reklamę, piosenkę, polemikę, katastrofę, anegdotę, plotkę. Człowiek, który przez większą część życia pobieżnie przegląda oraz bez zastanowienia miesza informacje i wydarzenia, traci stopniowo zdolność logicznego myślenia, konfrontowania informacji z rzeczywistością, obrony najbardziej nawet oczywistych wartości i norm moralnych. Liczy się wtedy nie racja, lecz „opinia" publiczna, nie fakt, tylko komentarz, nie zdrowy rozsądek, tylko polityczna „poprawność". Odbiorca pozbawia się własnych wartości i przekonań, własnego sensu życia i własnego spojrzenia na rzeczywistość. Staje się biernym odbiciem mediów, którym oddał władzę nad sobą i od których się uzależnił. W konsekwencji czuje się zagrożony, gdy zostaje w ciszy, sam na sam ze sobą, z własną sytuacją życiową, z prawdą o własnym postępowaniu. Musi wtedy coś zrobić, by wyrwać się z osobistego życia i by znowu uciec w hałas informacji. Włącza telewizor (czasem w ogóle już go nie wyłącza), słucha muzyki, surfuje w Internecie, wysyła setny już tego dnia SMS. Czuje się „bezpiecznie" jedynie w tłumie innych, podobnie funkcjonujących ludzi. Ucieka od siebie i od tych informacji, które płyną z jego wnętrza.

W tej sytuacji bierne naśladowanie i rytuały stają się głównym sposobem przynależności do danej grupy społecznej. Kontakt z mediami i doraźna rozrywka stają się sposobem na ucieczkę od własnej rzeczywistości, magia i irracjonalizm – metodą na „przezwyciężenie" lęków i niepewności. Wolność traktowana jest jako bezkrytyczne powielanie medialnych mitów, które w swojej irracjonalności traktują fakty i podstawowe prawdy o człowieku jako coś irracjonalnego.

Dominacja tego typu kultury medialnej powoduje istotne przemiany w postawie współczesnego człowieka nie tylko w odniesieniu do samego siebie, ale także w odniesieniu do innych osób. Codziennie widzimy tłumy ludzi (na ulicy, w pociągu, na dyskotece, w hipermarkecie), których prawdopodobnie nie spotkamy już nigdy po raz drugi. Tymczasem rzadko kontaktujemy się z przyjaciółmi, a nawet z najbliższymi osobami w gronie rodzinnym. Za pomocą mediów odnosimy wrażenie, że mamy „kontakt" ze wszystkimi mieszkańcami ziemi, a tymczasem w rzeczywistości stajemy się coraz bardziej samotni i niezdolni do pogłębionych spotkań z samym sobą i z drugim człowiekiem[19].

[19] Por. P. Babin, M. McLuhan, *Uomo nuovo, cristiano nuovo nell'era elettronica*, Roma 1997.

6. Kościół i komunikacja, czyli jak ewangelizować współczesnego człowieka

Nietrudno dostrzec zagrożenia i przejawy kryzysu człowieka, który żyje w społeczeństwie opartym na kulturze ponowoczesności, na błyskawicznej ekspansji mediów oraz na dominacji języka ikonicznego nad pozostałymi formami komunikacji. W tej sytuacji reakcja wyznawców Chrystusa nie powinna polegać na buncie i krytykowaniu wszystkiego albo na popadaniu w zniechęcenie, rezygnację czy poczucie bezradności. Przeciwnie – świadomość, że żyjemy w czasach kryzysu człowieka, wartości i więzi, jest potwierdzeniem, iż misja głoszenia Ewangelii nic nie straciła na swojej aktualności. Codziennie przekonujemy się przecież na nowo, że również w XXI wieku nie zbawi nas ani nauka, ani technika, ani tolerancja, ani demokracja, ani dobrobyt materialny, ani alkohol czy narkotyk, ani nic i nikt poza Chrystusem.

Chrześcijanin nie jest powołany do tego, by zatrzymać czas lub by wrócić do przeszłości. Przeciwnie, jest powołany do tego, by mieć realistyczny kontakt z obecną rzeczywistością. Chrystus powołuje nas przecież do tego, aby przemieniać oblicze tej ziemi, a nie, by uciekać z tego świata lub by obrażać się na realia, w których przyszło nam żyć i działać. Kontakt z dzisiejszą rzeczywistością prowadzi nas do odkrycia, że współczesny człowiek targany jest pytaniami egzystencjalnymi oraz potrzebuje spotkania z Bogiem w nie mniejszym stopniu, niż miało to miejsce w poprzednich epokach. Żyje bowiem w cywilizacji, która wystawia na wielką próbę człowieka i jego zdrowy rozsądek, jego wolność i zdolność szukania prawdy oraz uczenia się miłości.

Człowiek żyjący w cywilizacji egoizmu, doraźnej przyjemności i pustki aksjologicznej, potrzebuje Ewangelii, która ma zupełnie inną logikę, gdyż zaprasza do życia w cywilizacji miłości, prawdy, wolności i świętości dzieci Bożych. Ewangelia chroni współczesnego człowieka przed jego własną słabością i naiwnością, a także przed popadaniem w postawy skrajne. Powołaniem człowieka nie jest bowiem zniewolenie czy bunt, lecz wolność; nie doraźna jedynie przyjemność czy bezsensowna asceza, lecz radość i trwałe szczęście; nie egoistyczny indywidualizm czy ideologiczny kolektywizm, lecz wspólnota osób; nie kult umysłu ani popadanie w absurdalny subiektywizm, lecz myślenie realistyczne i krytyczne.

Zadaniem nowych ewangelizatorów (duchownych i świeckich) jest komunikowanie prawd ewangelicznych za pomocą takich form przekazu i jednocześnie w tak precyzyjny sposób, by współczesny słuchacz słowa Bożego – podobnie jak ci, którzy słuchali Jezusa – miał tylko dwie możliwości: zrozumieć i przyjąć Bożą prawdę lub zrozumieć i odrzucić przesłanie Ewangelii. Nie powinno być natomiast takiej sytuacji, w której słuchacz nie zrozumiał przekazywanych mu prawd i nadal sądzi, że to on ma rację, a nie Chrystus i Jego Ewangelia. Współcześni głosiciele słowa Bożego powinni zdawać sobie

sprawę z tego, że ich zadaniem jest nie tylko kompetentne komunikowanie Bożej prawdy, ale też czytelne komunikowanie Bożej miłości. Prawda ukazuje nam właściwą drogę życia, ale dopiero miłość daje siłę, by pójść tą drogą i by wytrwać do końca. Trzeba bowiem pamiętać, że Bożą prawdę może przyjąć tylko ten, kto chce i jest w stanie ją respektować we własnym życiu. W przeciwnym przypadku będzie się bronił przed prawdą i będzie starał się „myśleć" w sposób dostosowany do własnego postępowania.

Kościół jest narzędziem zbawienia, a jego pierwszą drogą jest człowiek[20]. Kryzys człowieka nie jest zatem powodem do pesymizmu, lecz do mobilizacji. Współczesny człowiek jest głodny Boga tym bardziej, im mniej zdaje sobie z tego sprawę. Chodzi tylko o to, w jaki sposób do niego dotrzeć z Bożą prawdą o człowieku i z Bożą miłością do człowieka w cywilizacji, która oficjalnie odrzuca wartości ewangeliczne oraz model człowieka objawiony w Chrystusie. Patrząc powierzchownie, człowiek współczesny z typową dla siebie ideologią, mentalnością, językiem, i wrażliwością moralną wydaje się być słabym kandydatem na słuchacza słowa Bożego. Ale właśnie dlatego, że posiada on cechy, które prowadzą go do kryzysu i cierpienia, do protestów, buntu, niepokoju i lęków, doświadcza tęsknoty za dobrem, prawdą i pięknem, za szczęściem i świętością, za logiką Ewangelii i za spotkaniem z Chrystusem. Adekwatna propozycja wiary może otworzyć człowiekowi oczy na to, jak daleko oddalił się od samego siebie, od swoich ideałów i od własnego powołania.

Współczesny człowiek żyje na peryferiach samego siebie[21], na peryferiach własnych pragnień i aspiracji. Pragnie bardziej mieć niż być. Łatwiej przecież zdobyć jakąś rzecz, niż stać się dojrzałym człowiekiem. Stąd dominacja pragnień zewnętrznych: posiadania, dobrobytu, wygody życia, rozrywki. Tymczasem Chrystus fascynuje człowieka wszystkich czasów, gdyż jako jedyny w pełni objawia nam naszą własną tajemnicę, odsłania nasze najgłębsze potrzeby oraz sens ludzkiego życia. Ale właśnie z tego powodu w żadnej epoce i kulturze nie jest łatwo głosić Chrystusa. Aby ogień Jego miłości i prawdy dotarł do człowieka i w nim zapłonął, musi przedrzeć się przez sferę powierzchowności i spontaniczności. Musi dotrzeć do sfery najbardziej osobistej i intymnej, do najbardziej podstawowych pytań i potrzeb adresata Ewangelii. Zadaniem Kościoła jest głosić słowo Boże współczesnemu człowiekowi w taki sposób, by miał on szansę odkryć Chrystusa jako jedynego zbawiciela człowieka oraz by mógł zafascynować się Jego stylem życia.

Na progu XXI wieku Kościół Chrystusowy stoi w obliczu istotnych pytań. W jaki sposób rozbudzić we współczesnym człowieku otwartość na Boże objawienie? Czy dotychczasowe sposoby głoszenia Ewangelii (język, argumenty,

---

[20] Por. RH 1.

[21] Por. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, s. 269.

forma) mogą nadal dotykać serca dzisiejszego słuchacza? Co trzeba zmienić w metodach i języku komunikacji pastoralnej, by Ewangelia odsłaniała swą siłę i by odnawiała oblicze tej ziemi? Jak łączyć codzienne doświadczenie człowieka, który przeżywa siebie i świat za pomocą mediów z przesłaniem Dobrej Nowiny, która ukazuje mu zupełne inne horyzonty znaczeń? Na ile i w jaki sposób wyobraźnia ikoniczna i rzeczywistość ukazywana za pomocą dominujących środków przekazu może stać się narzędziem ewangelizacji? W jaki sposób docierać z Ewangelią życia do człowieka dotkniętego egoizmem, subiektywizmem, pustką aksjologiczną, indyferentyzmem religijnym, a nawet obojętnością na własny los?

Pogłębiona i kompetentna odpowiedź na powyższe pytania wymaga rozumienia znaków czasu i wzmacniania czynników nadziei.

> Tak, jak imperium rzymskie z jego strukturą kulturową postawiło przed Kościołem starożytnym problem teologiczny i jak pojawienie się społeczności industrialnej wymagało zmierzenia się z innymi problemami teologicznymi, tak również pojawienie się społeczeństwa informatycznego wymaga nowej perspektywy teologicznej, która pozwoli nauce Chrystusa zachować swoją tożsamość. Trzeba podjąć wyzwanie, jakie płynie ze samoświadomości współczesnego człowieka oraz z postawy tych, którzy tworzą jego mentalność. Istotnym elementem tego wyzwania jest zmierzenie się z problemem środków społecznego przekazu[22].

Także w naszych czasach istnieje szansa na skuteczne głoszenie słowa Bożego, gdyż człowiek współczesny – zwykle po omacku i według recept promowanych w mediach – poszukuje transcendencji, powrotu do *sacrum*, pogłębienia duchowego i spotkania z osobowym Bogiem. Tęsknotę za Bogiem wyraża on na nowe sposoby: poprzez doświadczenie, że dobra tego świata nie mogą zaspokoić wszystkich jego potrzeb i aspiracji, poprzez powrót do wspólnoty parafialnej i do praktyk religijnych, poprzez poszukiwanie dziwnych form religijności, poprzez prywatny, ukryty przed innymi ludźmi kontakt z Bogiem. Z drugiej strony ci, którzy oddalają się od Boga, rozpaczliwie szukając coraz to nowych rzeczy czy przeżyć oraz doprowadzając siebie do kryzysu, uzależnień, a nawet samobójstw, również stają się ważnym znakiem czasów. Odsłaniają bowiem dramat człowieka, który zagłusza w sobie pragnienie Boga. W tej sytuacji trzeba postawić na nowo problem komunikacji pastoralnej, czyli problem podstawowych metod, form i kompetencji w przekazywaniu Ewangelii[23].

Relacja między ewangelizacją a komunikacją ma trzy podstawowe wymiary, które są ściśle ze sobą powiązane[24]. Wymiar pierwszy to **ewangeli-**

---

[22] A. Girardet, *Il Vangelo che viene dal video*, Torino 1980, s. 58.

[23] Por. H. Wahl, *Seelsorge in der Individualisierungsfalle?*, w: *Zielsicher und menschenoffen...*, dz. cyt., s. 59.

[24] Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione*, dz. cyt., s. 44.

zacja za pośrednictwem wszystkich dostępnych nam narzędzi komunikacyjnych. Oznacza to między innymi dojrzałe korzystanie ze środków społecznego przekazu w celu głoszenia Ewangelii. Wiąże się z tym konieczność kodyfikowania przekazu ewangelicznego zgodnie ze strukturą i językiem typowym dla danej formy komunikacji. Wymiar drugi to **ewangelizacja komunikacji**. Chodzi tu o nadanie współczesnym technologiom komunikacyjnym takiej formy i treści, by były one zgodne z postawą Chrystusa, z jego stylem życia i komunikowania[25]. Wymiar trzeci to **ewangelizacja w ramach komunikacji**. Oznacza to pogłębioną pracę formacyjną z tymi ludźmi, którzy są specjalistami w komunikacji pastoralnej, aby ich działania były zgodne z duchem Ewangelii i by stawały się skutecznym świadectwem wiary.

> Światowa sieć elektroniczna może stać się ziemską infrastrukturą w służbie miłości. Dzisiaj znowu znajdujemy się między wieżą Babel a Zesłaniem Ducha Świętego. Jestem przekonany, że Duch Boży nieustannie działa i że powiew Pięćdziesiątnicy zwycięży[26].

Jednak, aby stało się to możliwe, trzeba w znacznie większym niż dotąd stopniu naśladować sposób komunikowania, jakiego uczy nas Jezus. On potrafił wyrażać trudne prawdy w tak prosty sposób oraz za pomocą tak różnorodnych form przekazu, że rozumieli go nawet analfabeci[27]. Jednocześnie zachowywał taką logikę i precyzję komunikacji, że nie mogli Mu niczego zarzucić uczeni w Piśmie ani faryzeusze. Chrystus tworzył optymalną przestrzeń do przyjęcia tego, co słuchacz zrozumiał, gdyż komunikował mu miłość i dodawał nadziei nawet wtedy, gdy treści, które głosił, stawiały odbiorcy twarde wymagania, szokowały czy wzywały do nawrócenia[28].

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Jeśli chcemy naśladować Chrystusa w Jego sposobach komunikowania i odnoszenia się do słuchacza, to nikogo nie powinniśmy traktować jako wroga. Głosiciel Ewangelii może mieć przeciwników, którzy odnoszą się do niego z wrogością, a nawet nienawiścią. Jednak on sam nie powinien odnosić się do nich w ten sam sposób. Świadek Ewangelii może widzieć w drugim człowieku swego adwersarza, ale nigdy nie powinien traktować go jako wroga. Nawet w obliczu najbardziej agresywnych czy cynicznych słuchaczy mamy do dyspozycji narzędzie ewangelizacji, które polega na tym, by kochać i milczeć.

---

[25] Por. R. Mancini, *Comunicazione come ecumene*, Brescia 1991.

[26] P. Babin, *La catechesi nell'era della comunicazione*, dz. cyt., s. 37.

[27] Zadaniem ewangelizatorów jest poszukiwanie takich form komunikowania podstawowych prawd Ewangelii, które są atrakcyjne i łatwo zrozumiałe dla współczesnych nastolatków i dorosłych (por. M. Dziewiecki, *Pamiętnik Perełki*, Kielce 2003).

[28] Por. F. Lambiasi, G. Tangorra, *Gesù Cristo comunicatore*, Milano 1997, s. 127–172.

Sommario

Postmodernità, mass-media e evangelizzazione

Il Vangelo di Gesù va proclamato a una persona concreta che vive in uno specifico contesto storico e culturale. Per questo motivo la Chiesa deve cercare un linguaggio e forme di proclamazione della Buona Novella che siano comprensibili per l'uomo di oggi e che sappiano affascinarlo.

La postmodernità è contraddistinta da individualismo, soggettivismo, relativismo, edonismo, come pure da vuoto assiologico e indifferentismo religioso. Di conseguenza l'uomo postmoderno fugge dalla verità oggettiva su se stesso e vive „alla periferia" di se stesso. Dispone di mezzi di comunicazione sempre più raffinati per trasmettere un contenuto sempre più banale.

In questa situazione l'evangelizzazione deve avvalersi di tutti i moderni mezzi di comunicazione di massa, rispettando i loro linguaggi specifici. È necessaria inoltre l'evangelizzazione della comunicazione, e cioè lo sforzo di formare le tecnologie e il contenuto della comunicazione in base al modo di comunicare di Gesù stesso. Ci vuole, infine, la più profonda formazione teologica, spirituale e psicologica delle persone direttamente coinvolte nella proclamazione del Vangelo.

Ks. dr Marek DZIEWIECKI – ur. 1954 r. w Radomiu, doktor psychologii, adiunkt Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, krajowy duszpasterz powołań i wicedyrektor Europejskiego Centrum Powołań, dyrektor telefonu zaufania diecezji radomskiej „Linia Braterskich Serc", autor publikacji z zakresu psychologii wychowania, psychologii komunikacji międzyludzkiej oraz profilaktyki i terapii uzależnień. Ważniejsze książki: *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000, *Integralna profilaktyka uzależnień w szkole*, Kraków 2003, *Komunikacja wychowawcza*, Kraków 2004, *Miłość pozostaje*, Częstochowa 2001, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce, 2000, *Osoba i wychowanie*, Kraków 2003, *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 49–68

Ks. Jarosław Jagiełło – Kielce – Kraków

Problematyka nadziei we współczesnej filozofii człowieka

Wprowadzenie

Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* (EiE) jest poświęcona w całości ludzkiej i chrześcijańskiej nadziei. Dlaczego akurat ten temat? Czy nie było ważniejszych na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa i jednoczącej się Europy, która ugina się pod ciężarem ateistycznej myśli postmodernizmu? Ale papież woli mówić do współczesnego człowieka przede wszystkim o nadziei, bo „*człowiek nie może żyć bez nadziei*: jego życie straciłoby bez niej wszelkie znaczenie i stałoby się nie do zniesienia" (EiE 10)[1]. Zamiast wstrząsnąć jego sumieniem, zamiast wyrzucać mu jego błędy, Ojciec Święty chce raczej obudzić w nim głęboką, życiową potrzebę. Czy to znaczy, że coś niedobrego dzieje się z ludzką nadzieją? To niepokojące pytanie najwidoczniej zrywa sen z oczu Janowi Pawłowi II, który wzywa człowieka Europy, aby chciał się oprzeć pokusie gaszenia nadziei (por. EiE 7). W gruncie rzeczy nie chodzi o nadzieję dla niej samej, lecz o człowieka. Jeśli bowiem człowiek ugasi w sobie płomień nadziei, jeśli zobojętnieje na to podstawowe, duchowe doświadczenie, może się okazać, że sam podkopie pod sobą prawdziwe fundamenty swojego człowieczeństwa. Innymi słowy mówiąc, Papież wie, że człowiek obdarty z nadziei staje na krawędzi bezradności i rozpaczy. Nie jest tedy gotów do tego, by mógł wciąż na nowo podejmować twórczy trud życia, godny człowieka.

Cel moich analiz nie wiąże się ze szczegółowym przedstawieniem treści papieskiego przesłania o nadziei. Dokument Jana Pawła II stanowi natomiast dobrą okazję do przypomnienia, że Europa w swojej najnowszej historii, doświadczona przez dwie wojny światowe, dwa nieludzkie totalitaryzmy i uką-

---

[1] Por. Synod Biskupów – Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, Orędzie końcowe, 1, „L'Osservatore Romano", 23 października 1999 r., s. 5.

szona po Nietzschem nie tylko ideą śmierci Boga, lecz – wskutek popularności poglądów niektórych strukturalistów – również ideą śmierci człowieka[2], stała się świadkiem wielkiego wysiłku budzenia nadziei w człowieku. Godnym uwagi jest fakt, że ten wysiłek stal się udziałem zarówno ludzi wierzących w Boga, jak i tych, których droga życia wiodła po duchowych bezdrożach.

Bloch – poszukiwanie metafizycznego fundamentu filozofii

Gdy Ernest Bloch – uciekając przed „rasą panów" – znajduje w 1938 roku schronienie na amerykańskiej ziemi, nie rzuca słów potępienia, nie pada ofiarą bezradności, lecz zaczyna pisać o ludzkiej godności i przygotowuje zarys swojej filozofii nadziei. Przyjmie ona swą ostateczną postać w trzytomowym dziele *Das Prinzip der Hoffnung,* wydanym po wojnie w Niemczech[3]. Diagnoza Blocha jest początkowo wprawdzie surowa. Europejska kultura pozwoliła się obedrzeć z wiary, miłości i nadziei. We wprowadzeniu do drugiego wydania wczesnego pisma *Geist der Utopie* pisze Bloch odważnie, że życie intelektualnych elit Europy stało się puste i zatacza się raz w jedną, raz w drugą stronę. Europejczycy, odchodzący od korzeni judeochrześcijańskich, nie mają już żadnej metafizyki[4]. Wskutek tego egzystencja człowieka staje się mglista, nieprzejrzysta, wręcz zaciemniona. Punktem wyjścia refleksji nad kondycją człowieka jest więc ludzkie przeżycie własnej, ciemnej „teraźniejszości" (*Präsens*)[5]. Ciemność ta ma z jednej strony sens negatywny, jest bowiem nieobecnością światła, brakiem pełni[6]. Z drugiej jednak strony ma swój pozytywny sens. Jest wszakże postrzegana jako tajemnica, w której ukryta jest jakaś jeszcze nie znana pełnia[7]. W tym napięciu między brakiem pełni a pełnią, ciemnością a światłością, obecna jest tajemnica człowieka, wypełniająca 'tu i teraz' przeżywaną przez niego chwilę (*Augenblick*) jego egzystencji. Bloch nazwie tę chwilę odsłoniętym obliczem nieustającej, najbliższej człowiekowi głębi[8]. Głębia ta jest pełna napięcia, które rozciąga się między 'tym-co-już' a tym 'co-jeszcze-nie' człowieka. Niepokój tej głębi, proces rodzący w człowieku twórczy pochód w stronę dobrej przyszłości, jest dla Blocha obrazem

---

[2] Por. B. Szymańska, *Co to jest strukturalizm?*, Kraków 1980, s. 47.

[3] E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung. Aufbau*, Berlin 1954, 1955, 1959. Poniżej będę cytował za: E. Bloch, *Gesamtausgabe*, t. 5, Frankfurt am Main 1959.

[4] Por. tenże, *Geist der Utopie*, München 1923, s. 11; por. s. 291–293.

[5] Tenże, *Das Prinzip der Hoffnung*, w: E. Bloch, *Gesamtausgabe*, dz. cyt., t. 5, s. 366.

[6] Por. tenże, *Geist der Utopie*, dz. cyt., s. 17, 237, 241, 248–250.

[7] Por. tamże, s. 17.

[8] Por. tamże, s. 247; por. *Das Prinzip der Hoffnung*, dz. cyt., t. 5, s. 366.

doświadczenia ludzkiej nadziei. Tak rozumiana nadzieja urasta w jego antropologii do rzędu metafizycznej zasady człowieka i świata i stanowi zarazem centralny przedmiot filozofii w ogóle.

Ku jakiej przyszłości ostatecznie kieruje się człowiek w swojej nadziei? Czy nadzieja człowieka sięga u Blocha samego Boga? Jego odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, jak to ma miejsce np. we francuskiej filozofii nadziei. Choć Bloch wielokrotnie mówi o Mesjaszu, o Bogu, trudno dostrzec w jego myśleniu ten cel nadziei, którym byłby Bóg osobowy, transcendentny względem człowieka. Z drugiej jednak strony nadzieja bez wymiaru boskiego przeradza się w 'bez-nadzieję', graniczącą z rozpaczą. Cała filozofia Blocha jest świadectwem wielkiej tęsknoty za Transcendencją, która nadawałaby ostateczny sens ludzkiej nadziei. Skoro tej Transcendencji Bloch nie znajduje poza człowiekiem, szuka jej w człowieku, nie utożsamiając jej jednak bez reszty w człowiekiem, jak to czynił np. L. Feuerbach. Człowiek stanowi początek nadziei, ale stoi też poniekąd u jej kresu. Ona jest kluczem do zrozumienia w nim negatywnej obecności elementu boskiego, wzywającego człowieka do radykalnego urzeczywistnienia jego człowieczeństwa: „Ja jestem. My jesteśmy. To wystarczy. (...) W naszych rękach jest nasze życie"[9]. Ale nieco dalej czytamy: „Jedynie w nas płonie jeszcze ten ogień, ostatni sen (...) jedynie w nas płonie jeszcze absolutne światło"[10]. Płonie w nas absolutne światło, lecz ono nie jest z nami do końca tożsame.

Czy antropologia Ernesta Blocha jest próbą pogodzenia metafizycznego wymiaru nadziei z powiewem jakiegoś humanistycznego ateizmu, który wdziera się w życie niemieckiego filozofa, pozostającego pod urokiem myśli Feuerbacha, Marksa i Nietzschego? Pytanie to musi pozostać w niniejszych refleksjach pytaniem otwartym. Nie jest tu również możliwa szczegółowa analiza filozofii nadziei, zawarta w pismach Blocha[11]. Ważny jest natomiast fakt, że Bloch przez zwrócenie uwagi na dramat nadziei w ludzkim życiu, chce uczynić z tego dramatu centralny punkt odniesienia we współczesnej filozofii człowieka. Tym samym wskazuje na nowy, metafizyczny fundament tej filozofii, różny od tego, który zrodziły wcześniejsze dzieje ontologii człowieka.

Marcel – w tobie pokładam nadzieję

Choć Hans A. Fischer-Barnicol, komentując rozmowę telewizyjną o nadziei, którą Ernest Bloch i Gabriel Marcel przeprowadzili w roku 1967, doszu-

[9] Tamże, s. 11, 291, 293.

[10] Tamże, s. 309.

[11] Kompetentnego opracowania filozofii E. Blocha dostarczyła bodaj po raz pierwszy polskiemu czytelnikowi Anna Czajka. Por. jej rozprawę: *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.

kuje się pewnych punktów wspólnych u niemieckiego i francuskiego filozofa, to jednak stwierdza zasadniczą odmienność ich koncepcji nadziei[12]. Marcelowi obca jest bowiem porażona marksizmem filozofia człowieka. On zwraca się w stronę dramatu konkretnej ludzkiej egzystencji, a dramat ten odsłania się w horyzoncie spotkania. Zaś jako konwertyta, przyjmujący w dorosłym życiu sakrament chrztu świętego, Marcel wiąże wewnętrzne doświadczenie ludzkiej nadziei z ocaleniem – zbawieniem, ofiarowanym człowiekowi przez Boga chrześcijaństwa.

W czasie gdy Bloch tworzył w Ameryce plan książki *Das Prinzip der Hoffnung*, Marcel pozostawał w latach 1942–43 „pod polaryzującym wpływem idei przyszłego wyzwolenia"[13]. Retrospektywnie pisał w roku 1963 z okazji drugiego wydania *Homo viator*, że wtedy „żywiliśmy nadzieję w najpełniejszym znaczeniu tego słowa, podczas gdy dziś formułujemy niesprecyzowane pragnienia"[14]. W tych krótkich słowach Marcel od razu rozróżnia między pragnieniem, które jest jedynie subiektywnym bodźcem do osiągnięcia i posiadania zarówno rzeczy materialnych, a nadzieją będącą kluczem do zrozumienia metafizycznej istoty człowieka[15].

Istota ta odsłania się w całej pełni w wydarzeniu nie tylko międzyludzkiej i ludzko-boskiej komunii[16], lecz równocześnie tej jedności, jaką człowiek tworzy sam ze sobą. Jej warunkiem nie jest jednak osamotnione „Ja" idealizmu, „zafascynowane swoimi osobistymi celami"[17], lecz „Ty": „pokładam w tobie nadzieję"[18]. Marcel uwalnia nas z abstrakcyjnego schematu 'podmiot – przedmiot' i wprowadza w klimat międzyosobowego powiernictwa, w doświadczenie komunii z 'innym', będącej prawdziwym horyzontem zgłębiania natury człowieka. To „Ty jesteś w pewien sposób gwarantem tej jedności, jaka nas łączy, mnie ze mną samym lub jednego człowieka z drugim (...) jesteś samym cementem, który ją spaja"[19]. Doświadczenie komunii jest ostatecznie źródłowym doświadczeniem nadziei. Ta bowiem „może istnieć jedynie na poziomie „my", a jeśli kto woli, na poziomie agape"[20].

---

[12] Por. H. A. Fischer-Barnicol, *Eine Begegnung ohne Zuversicht*, w: „Bloch-Almanach", 1 (1981), s. 117–137.

[13] G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przekł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 5.

[14] Tamże.

[15] Por. tamże, s. 59.

[16] Por. tamże, s. 48.

[17] Tamże, s. 9.

[18] Tamże, s. 42; por. s. 62.

[19] Tamże, s. 62n.

[20] Tamże, s. 9.

Różną od aktu poznania i woli osamotnionego podmiotu[21], Marcel wiąże nadzieję przede wszystkim z miłością[22], wiarą[23], wolnością[24] i wynikającą z niej twórczością człowieka. Ona sprawia, że człowiek może siebie samego wciąż przekraczać[25], zwłaszcza w sytuacji szczególnej próby, jaką niesie ze sobą życie[26]. Twórczość kojarzy mu się z żywotnym procesem, w którym odsłania się w pełni ludzka, głęboka świadomość czasu, otwarta na tajemnicę wieczności. Czyniąc dyskretnie aluzję do Kierkegaarda i „paradoksu"[27] w filozofii Nietzschego, Marcel rozumie nadzieję jako przezwyciężenie pokusy rozpaczy. A rozpacz, to „kapitulacja w pełnym znaczeniu tego słowa (...) załamanie się (...) w obliczu nieuniknionego"[28]. Inaczej mówiąc, rozpacz jest pokusą 'nie-bycia-sobą', jest tą szczególną próbą, którą Marcel charakteryzuje ostatecznie jako „zafascynowanie ideą własnego zniszczenia do tego stopnia, że się ją wyprzedza"[29]. Tymczasem nadzieja pozwala być! Interpersonalne doświadczenie komunii mówi: pozwalam ci być i dzięki temu również ja mogę być.

Z tej perspektywy patrzymy na związek świadomości i czasu, który odsłania się w akcie nadziei. O ile rozpacz jest świadomością zamkniętego czasu, zniewalającego człowieka, o tyle nadzieja „zdaje się przenikać poprzez czas; wszystko dzieje się tak, jak gdyby czas zamiast zamykać się wokół świadomości, pozwalał czemuś przez siebie przenikać"[30]. W tym kontekście wspomina Marcel o proroczym charakterze nadziei. Wyjaśnia przy tym, iż nie o to chodzi, że nadzieja widzi, co będzie. Twierdzi ona natomiast „o czymś tak, jak gdyby widziała; zdawałoby się, że czerpie ona swój autorytet z pewnej utajonej wizji, na którą dane jest jej liczyć, choć nie może z niej korzystać"[31]. Pytamy tedy, jaki jest ostateczny kierunek przenikania nadziei poprzez czas, co nadzieja widzi w swym proroczym wymiarze? Odpowiedź ukryta jest we wspomnianej wcześniej tajemnicy wieczności. Fenomenologiczny opis i zarazem zarys metafizyki nadziei kończy Marcel następującą definicją:

> nadzieja jest z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendent-

---

[21] Por. tamże.
[22] Por. tamże, 59n, 69.
[23] Por. tamże, s. 33, 45.
[24] Por. tamże, s. 47, 51n.
[25] Por. tamże, s. 59.
[26] Por. tamże, s. 30.
[27] Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 44–46.
[28] G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 38.
[29] Tamże.
[30] Tamże, s. 55.
[31] Tamże.

nego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności[32].

Ricoeur – nadzieja i historia

Intelektualny wpływ Gabriela Marcela na myślenie Paula Ricoeura nie podlega jakiejkolwiek dyskusji. Świadczy o nim już sam fakt, że w pierwszym tomie zaplanowanej przez Ricoeura trylogii, poświęconej filozofii wolności, widać wyraźnie nie tylko ślady myślenia K. Jaspersa i E. Mouniera, lecz w równej mierze piętno egzystencjalnej filozofii Marcela[33]. Kolejny tom *Philosophie de la volonté*, w którym Ricoeur zwraca bacznie uwagę na wielorakie uwikłanie woli człowieka w zło moralne, jest wprawdzie napisany głównie pod wpływem fenomenologii E. Husserla, I. Kanta i filozofii refleksyjnej J. Naberta[34]. Także programowe dzieło Ricoeura, zwiastujące we Francji nowy – zakotwiczony w hermeneutyce symbolu – paradygmat filozoficzny, nie czerpie swego impulsu z marcelowskiej filozofii egzystencji, lecz z porównawczych badań nad symbolami religijnymi, których autorem jest M. Eliade[35]. Niemniej jednak Marcel raz po raz zjawia się w polu widzenia francuskiego hermeneuty. Tak dzieje się w przypadku jego wielkich polemik na temat zasady interpretacji ludzkiej subiektywności, prowadzonych z trzema filozofami podejrzeń (Marks, Nietzsche, zwłaszcza Freud)[36] i strukturalistami lat 60.[37] Można usłyszeć szczególnie głośne echo filozofii Marcela nie tylko wtedy, gdy Ricoeur zastanawia się nad rolą czasu i dziejów w odkrywaniu prawdy ludzkiej podmiotowości[38], lecz również i wówczas, gdy podkreśla, że właściwym kluczem do zrozumienia całościowego sensu dziejów człowieka jest przede wszystkim nadzieja[39],

---

[32] Tamże, s. 70.

[33] Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.

[34] Por. tenże, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible*, Paris 1960.

[35] Por. tenże, *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité, 2. La Symbolique du mal*, Paris 1960.

[36] Por. tenże, *De l'inteprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

[37] Por. tenże, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969; *Pourquoi la philosophie?*, Québec 1970.

[38] Por. tenże, *Histoire et vérité*, Paris 1955; *Temps et récit*, t. 1–3, Paris 1983–1985.

[39] Por. tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 179. Zbiór ten obejmuje studia zawarte wcześniej w *Histoire et vérité, Le conflit des interprétations* i *Pourquoi la philosophie?*

i to ostatecznie nadzieja chrześcijańska. Jej tedy chce przywrócić centralne miejsce zarówno w filozofii, jak i teologii[40].

Problematyka nadziei u Ricoeura jest wypadkową próby wieloaspektowego rozumienia historii. Dokładniej mówiąc, francuski filozof wyróżnia trzy poziomy jej postrzegania. Na pierwszym z nich jego wzrok jest skierowany na racjonalny, dostrzeżony głównie przez wiek Oświecenia[41], składnik historii[42]. Ale Ricoeur zwraca uwagę również na jej irracjonalny składnik, który nazwie niejednoznacznością historii[43]. Historia postrzegana wreszcie na trzecim poziomie będzie miała dla Ricoeura „sens ponad-racjonalny", „nadrealistyczny"[44]. Te trzy poziomy postrzegania historii są faktycznie tożsame z trzema sposobami interpretacji dziejów. Ricoeur określi je kolejno jako „abstrakcyjny poziom postępu, egzystencjalny poziom wieloznaczności i tajemniczy poziom nadziei"[45]. W analizach Ricoeura spotykamy się tedy najpierw z obrazem dziejów, wyrosłym na fundamentach nowożytnego racjonalizmu, potem zaś z ich obrazem etyczno-egzystencjalnym[46], w końcu z ich religijnym obrazem[47]. Ta triada interpretacyjna prowokuje pytanie, który poziom interpretacyjny pozwala uchwycić źródłowy a zarazem całościowy sens historii?

Patrząc na historię ludzkości przez pryzmat postępu, Ricoeur dostrzega w nim przede wszystkim wielkie dobro człowieka: „on to bowiem pozwolił na ulżenie trudowi ludzkiej pracy, na rozbudowanie stosunków międzyludzkich i na rozszerzenie władzy człowieka nad resztą środowiska"[48]. Porównany do dostępnego wszystkim kapitału, postęp kojarzy się francuskiemu myślicielowi z procesem akumulacji ludzkiego „dorobku"[49] w wymiarze materialnym, kulturowym, poznawczym, a nawet duchowym[50]. Ten dorobek, twierdzi Ricoeur, może być wszakże rozważany sam w sobie, to znaczy w separacji od samych ludzi jako jego konkretnych autorów[51]. Taka możliwość wskazuje z jednej strony na doniosłość postępu jako kategorii interpretacyjnej dziejów, z drugiej jednak strony rodzi refleksję na temat granic postępu i zagrożeń, jakie on ze sobą niesie. Ricoeur podkreśla jednoznacznie, że postęp odnosi się ostatecznie do „abs-

[40] Por. tamże, s. 273.
[41] Por. tamże, s. 192.
[42] Por. tamże, s. 193.
[43] Por. tamże.
[44] Tamże.
[45] Tamże, s. 179.
[46] Por. tamże, s. 185.
[47] Por. tamże, s. 194n.
[48] Tamże, s. 183.
[49] Tamże, s. 178.
[50] Por. tamże.
[51] Por. tamże, s. 182.

trakcyjnej substancji życia ludzkiego, do dynamiki dzieł człowieka, oderwanych od rzeczywistego dramatu woli i cierpień jednostki"[52]. Inaczej mówiąc, próba rozumienia sensu dziejów przez pryzmat postępu może doprowadzić do tego rodzaju zaślepienia fenomenem postępu, że z pola widzenia ginie zupełnie pojedynczy człowiek i jego życiowy dramat, w którym uczestniczy, i który wskazuje na tajemniczy sens dziejów samego człowieka. Dlatego uzasadnione jest pytanie, czy abstrakcyjny poziom postępu może być właściwym kluczem do całościowego zrozumienia dramaturgii czasu[53], nie określonej bynajmniej przez „narzędzia"[54] techniki i kultury, lecz przede wszystkim przez przełomowe momenty, kryzysy, okresy rozwoju i schyłku, zdarzenia, poszczególne decyzje ludzkie[55]? Przecież historia nie jest czymś, co można by zmieścić li tylko w systemie abstrakcyjnych pojęć, lecz są to – jak powie Ricoeur – głównie „konkretne dzieje, czyli pewna całościowa figura, pewna znacząca forma stwarzana ludzkimi działaniami i oddziaływaniami"[56]. Czy abstrakcyjny, a nawet anonimowy charakter postępu[57] odsłania wreszcie istotę tego niekwestionowanego wymiaru dziejów człowieka, który wnoszą w nie pełne dramatyzmu wydarzenia tradycji judeochrześcijańskiej? W tle rozważań autora *Podług nadziei* widnieje negatywna odpowiedź na te pytania. Wartość postępu nie jest bowiem w stanie dotknąć człowieka w „jego pełnym wymiarze", w całokształcie jego zachowań, w „całej jego egzystencji"[58]. A ta egzystencja to najpierw dramat międzyosobowy, dramat człowieka z człowiekiem, ostatecznie dramat człowieka z Bogiem. Ten dramat kryje w sobie istotę dziejów. Anonimowy postęp nie musi mieć do niego przystępu. A jeśli nawet znajduje z nim jakieś punkty styczne, to może się okazać, że stanie się źródłem wieloznaczności w rozumieniu dziejów. W każdej bowiem epoce, to, czego człowiek dokonał, stanowi dla niego i dla innych z jednej strony szansę, z drugiej zaś niebezpieczeństwo. Pisze Ricoeur:

> …ta sama mechanizacja, która czyni lżejszym trud ludzi i zacieśnia stosunki międzyludzkie oraz potwierdza panowanie człowieka nad rzeczami, jest źródłem nowych nieszczęść: ogłupiającej pracy cząstkowej, niewoli konsumentów w stosunku do dóbr (…), wojny totalnej, anonimowej niesprawiedliwości w wielkich systemach biurokratycznych[59].

---

[52] Tamże.
[53] Por. tamże, s. 190.
[54] Tamże, s. 178.
[55] Por. tamże, s. 179, 182.
[56] Tamże, s. 184.
[57] Por. tamże, s. 183.
[58] Tamże, s. 184.
[59] Tamże.

Wieloznaczność, sprowokowana przez postęp, przenosi nas na inny poziom interpretacyjny. Tę zmianę horyzontu interpretacji sygnalizuje Ricoeur wówczas, gdy zwraca naszą uwagę na nowy wymiar historyczny, jakim jest fakt wielu cywilizacji. Czytamy: „Z punktu widzenia postępu istnieje jedna jedyna ludzkość, w świetle historii cywilizacji jest ich *wiele*"[60]. Cywilizacja to konkret historyczny, a nie jakaś ogólność. Na jej przykładzie poszukuje Ricoeur bardziej źródłowego sposobu rozumienia dziejów. Cywilizacja określona jako całość historyczno-geograficzna, jako zakotwiczona w teraźniejszości wspólnota pamięci o przeszłości i zarazem wspólnota wizji przyszłości, nie żyje głównie mocą postępu, lecz przede wszystkim mocą wspólnej świadomości i woli życia, wypełnionej przeżywanymi i urzeczywistnianymi wartościami. Dopiero przeżywanie i urzeczywistnianie wartości sprawia, że zakumulowany ludzki dorobek, czyli dominujący w racjonalistycznej interpretacji dziejów poziom „narzędzi", może być pożyteczny w rozumieniu konkretnej cywilizacji. Dlatego napisze Ricoeur, że: „Samo narzędzie jest bowiem nieprzydatne, jeśli nie przypisuje mu się wartości"[61]. Co to oznacza? Powiedzmy najpierw tyle: etyka okazuje się nowym horyzontem interpretacji historii – historii cywilizacji, czyli – jak powie Ricoeur – naznaczonej znamieniem czasu projekcji „konkretnego stylu egzystencji i woli człowieka"[62]. To zaś oznacza, że etyka stanowi ten poziom interpretacji dziejów, na którym jawią się one jako mozaika konkretnych zdarzeń. Ludzkość i jej postęp, jako to, co ogólne, może tylko wówczas trwać, jeśli wciela się w konkretne dzieje przemijających cywilizacji, które rodzą się i chylą ku swemu schyłkowi. Kategoria postępu wskazuje na rozwój, który może nas przyprawić o zawrót głowy. Etyka wyzwala nas z tego stanu euforii i pokazuje również możliwość schyłku – kryzysu. Powiedzmy za Ricoeurem jeszcze inaczej: prawda dziejów odsłania się nie tylko w postępie, który kojarzy się nam najczęściej z poziomem techniki, ale jeszcze częściej odsłania się ona poziomie etyczno-egzystencjalnym, do którego droga wiedzie przez rozjaśnianie świadomości i woli człowieka[63]. Jaka jest świadomość i wola człowieka, taki jest świat przeżywanych przez niego wartości; taki też jest kształt konkretnych dziejów. Na tym poziomie interpretacyjnym historia okazuje się niejednoznaczna resp. wieloznaczna, to znaczy niepewna w swojej treści. Istnieją „okresy uśpienia i przebudzenia, odrodzenia i schyłku, restauracji i rewolty, innowacji i wegetacji"[64]. Tu dopiero odsłania się w pełni wydarzeniowa, dramatyczna strona dziejów[65]. Charakterystyczna dla niej niejednoznaczność,

[60] Tamże, s. 185.
[61] Tamże.
[62] Tamże, s. 186.
[63] Por. tamże.
[64] Tamże.
[65] Por. tamże, s. 190.

urastająca u Ricoeura do rangi technicznego terminu, stosowanego dla przybliżenia sytuacji napięcia między dobrem i złem w dziejach[66], między rozwojem i kryzysem, wielkością człowieka i jego winą, ryzykiem wygranej lub przegranej[67], odwraca nasz wzrok od oświeceniowego racjonalizmu, obdzierającego historię z rąbka tajemnicy[68] i uczula nas na często niezrozumiałe do końca zdarzenia, a zwłaszcza zachowania pojedynczych ludzi, istot historycznych, na których spoczywa wina za spowodowanie tej niejednoznaczności, niepewności historii – splatania się ze sobą szans i niebezpieczeństw[69].

Tak rozumiane dzieje, powiada Ricoeur, są szczególnie bliskie ich chrześcijańskiej wizji, w której czas odmierzany jest tajemniczymi zdarzeniami, kryzysami i decyzjami człowieka[70]. W niej tedy szuka francuski hermeneuta ich głębszego sensu[71]. Podstawowy klucz do jego zrozumienia odkrywa Ricoeur na „płaszczyźnie nadziei"[72]. Ta zaś wskazuje ostatecznie na religijny horyzont interpretacji dziejów. Oznacza to zupełnie nową jakość, która pojawia się w hermeneutyce historii. Religia wskazuje bowiem na więź człowieka z Bogiem. Jeśli zaś Bóg chrześcijaństwa włączony jest w nurt rozważań nad historią, to nie chodzi już wyłącznie o zamyślanie się nad mozaiką zdarzeń, uwarunkowanych ludzkimi decyzjami, o historie ludzkiej wielkości i winy, lecz w równej mierze o zwrócenie uwagi na tajemnicę zbawienia, które wyznacza bieg historii. Innymi słowy mówiąc, chrześcijańska wizja dziejów umożliwia – według Ricoeura – spotkanie „nadziei na zbawienie" z „ludzkim sposobem przeżywania dziejów"[73].

Dotychczas pojawiały się tu raz po raz, mniej lub bardziej widocznie, dwa pojęcia, które dla Ricoeura wyznaczają przestrzeń życia nadziei. Chodzi o „sens" i „tajemnicę", a dokładniej o „tajemniczy sens"[74], czyli o tajemniczą jedność dziejów, która ani nie kwestionuje ich wieloznaczności, ani nie jest wyrażona w racjonalnej idei postępu. Nadzieja jest właśnie tym, dzięki czemu możliwe jest zrozumienie tajemniczego sensu rozmaitych zdarzeń, ludzkich decyzji i dramatów. W tym punkcie Ricoeur opuszcza teren analiz wyłącznie filozoficznych, stara się natomiast filozoficznie usprawiedliwić włączenie teologii dziejów[75] w swoją hermeneutykę historii. Zapytajmy wprost: czym jest na-

[66] Por. tamże, s. 192.
[67] Por. tamże, s. 191.
[68] Por. tamże, s. 189.
[69] Por. tamże, s. 191.
[70] Por. tamże, s. 182.
[71] Por. tamże, s. 187.
[72] Tamże, s. 192.
[73] Tamże.
[74] Tamże.
[75] Por. tamże, s. 191.

dzieja w tej nowej perspektywie interpretacji historii? Czy jest ona jakimś oczekiwaniem, spodziewaniem się czegoś? Ricoeur mówi o wierze, a myśli o nadziei chrześcijanina. Nadzieja i wiara resp. przekonanie są tu ze sobą tożsame. Ludzki akt wiary w królestwo Boże przenika i formuje w chrześcijaninie jego wizję dziejów. Dokładniej mówiąc, chodzi o zawierzenie siebie w czasie temu Bogu, który

> kieruje ku sobie tę znamienną w swoich kolejach historię, która jest pełna wielkości i winy. (...) królestwo to [Boże – przyp. J. J.] tworzy „sens", a nie (...) ostateczny „absurd", jako że wielkie wydarzenia, które w moim przekonaniu, w mej wierze składają się na Objawienie, mają wspólny wątek, układają się w jedną globalną figurę, w jednolity ciąg[76].

Filozoficzne usprawiedliwienie odniesienia do teologii dziejów polega tedy na tym, że Ricoeur sobie nie wyobraża, aby chrześcijanin mógł przezwyciężyć poczucie absurdalności historii bez odwołania do rzeczywistości objawienia. Tutaj rzuca się też w oczy hermeneutyczna metoda francuskiego filozofa, który w historii świeckiej doszukuje się głębszego sensu, obecnego w historii biblijnej. Dlatego pisze: „Chrześcijańskie rozumienie dziejów polega więc na nadziei, że historia świecka należy także do historii świętej, że w rezultacie jest *jedna* historia, która w całości jest święta"[77]. Z tej perspektywy patrząc, nadzieja jest sposobem rozumienia sensu całości przez pryzmat wiary w sens przyszłości. W przypadku nadziei chrześcijańskiej, ten sens przyszłości jest sensem eschatologicznym. Czyniąc aluzję do poglądów św. Augustyna, zawartych w *Państwie Bożym*, Ricoeur stwierdza, że bez wiary w ten sens, człowiek „nie może uchwycić związku między dwiema historiami, świecką i świętą"[78]. Tym sensem jest ostatecznie Chrystus, w którym cała historia w jej niejednoznaczności i postępie może być dopiero zrekapitulowana.

Tak rozumiana nadzieja – nadzieja pokładana w przyszłości – jest dla Ricoeura źródłem przezwyciężenia rozpaczy, która grozi człowiekowi uwikłanemu w strukturalne zło, obecne w dziejach człowieka. Ona stanowi równocześnie skuteczną zaporę dla myślenia w kategorii fatum, które od czasu do czasu odzywa się w rozmaitych wizjach historii. Ricoeur ma tu na myśli *aprioryczną* nieufność, okazywaną dziejom[79]. Ten aprioryzm rodzi się stąd, że człowiek nie jest w stanie poczynić bilansu historii jako całości. Byłoby to możliwe dopiero z perspektywy eschatologicznej, a ta może być jedynie przedmiotem wiary. Dlatego przede wszystkim nadzieja-wiara pozwala człowiekowi zmierzyć

---

[76] Tamże, s. 193.

[77] Tamże.

[78] Tamże.

[79] Por. tamże, s. 194.

się skutecznie z życiem historii. Jest ona tedy blokadą dla rozwoju rozmaitych, współczesnych rodzajów manicheizmu[80], które głoszą ostatecznie klęskę człowieka, usidlonego przez tryumfujące nad dobrem zło.

W swojej filozofii nadziei religijnej Ricoeur przekracza granice egzystencjalizmu, który zatrzymuje się na poziomie wieloznaczności historii i znajduje swój szczegółowy obraz w myśleniu np. Alberta Camusa. Ricoeur daje świadectwo chrześcijańskiej wizji dziejów. W niej nadzieja jest mocą, „siłą"[81], której formalny wymiar przyjmuje postać imperatywu: „poszukaj sensu, staraj się zrozumieć"[82]. Ten imperatyw pozostaje w mocy nawet wówczas, gdy dzieje zdają się nas przytłaczać swoją wieloznacznością i niepewnością. Ujęta w formę imperatywu nadzieja ma funkcję wyzwalającą. Wyzwala bowiem człowieka z grożącej mu ciasnoty teoriopoznawczej i etycznej, w sytuacji jego zmagania się z „niepokojącym obliczem dziejów"[83]. Nadzieja podpada tedy u Ricoeura pod kategorię wyzwalającej siły, która mówi: „sens istnieje, szukaj go"[84]. Z tej perspektywy patrząc, Ricoeur postrzega nadzieję jako klucz do zrozumienia ludzkiej wolności[85].

Wątek czasu, historii, dziejów nie jest u Paula Ricoeura jedynym, choć niezwykle istotnym wątkiem w jego filozofii nadziei. Wskazuje on na podobieństwo między koncepcją nadziei u Marcela i zafascynowanego nim ucznia. U obydwu filozofów nadzieja otwarta jest na czas, budzi jego świadomość, ostatecznie sięga samej eschatologii, którą Marcel wiąże z tajemnicą wieczności. Obaj myśliciele podkreślają też związek nadziei z wiarą i wolnością, obaj przeciwstawiają ją 'bez-nadziei', czyli rozpaczy. Obaj wreszcie, także i Bloch, widzą w nadziei klucz do zrozumienia metafizycznej istoty człowieka. Według Marcela, horyzont tego rozumienia będzie wypełniać nadzieja jako sposób uczestnictwa w komunii Ja i Ty. U Ricoeura tym horyzontem będzie filozofia dobra, bo nadzieja będzie ostatecznie nadzieją na uczestnictwo „w najwyższym dobru"[86]. Dlatego nadzieja nie będzie przez niego identyfikowana li tylko z wiarą, lecz będzie się równocześnie łączyć z szczególnie pojmowaną wolnością człowieka. Dopiero taka wolność, dzięki której człowiek uczestniczy w dobru, „czuje się u siebie"[87].

---

[80] Por. tamże, s. 196.

[81] Tamże, s. 195.

[82] Tamże.

[83] Tamże, s. 197.

[84] Tamże, s. 195.

[85] Interesujących analiz tej problematyki, która wykracza daleko poza tematyczne ramy niniejszego artykułu, dostarcza nam P. Ricoeur w tekście zatytułowanym *Wolność na miarę nadziei*, w: tenże, *Podług nadziei*, dz. cyt., s. 277–302.

[86] Tamże, s. 297.

[87] Tamże.

Tischner – aksjologiczny i agatologiczny horyzont nadziei

Jeśli mamy szukać ważnych inspiracji dla ks. Józefa Tischnera rozumienia wolności jako sposobu istnienia dobra[88], trzeba sięgnąć między innymi właśnie do koncepcji wolności Ricoeura, zrodzonej z jego filozofii nadziei. Nie inaczej przedstawia się sprawa w przypadku filozoficznego stanowiska Tischnera wobec zagadnienia nadziei. Autor *Myślenia według wartości* przyznaje chętnie, że w czasach polskiego kryzysu nadziei, odwoływał nie tylko do Schelera, Heideggera i Lévinasa, lecz w równej mierze do Marcela i Ricoeura[89]. Pomagali mu oni odbudować w narodzie prawdziwą nadzieję[90]. Choć Tischner przechodzi do historii przede wszystkim jako polski twórca filozofii dramatu, której jądro stanowi agatologia, czyli filozofia dobra, to jednak i okres aksjologiczny i agatologiczny jego twórczości nie byłby w pełni czytelny bez problematyki nadziei. Znamienny w swej wymowie jest fakt, że jego pierwsza książka w całości jest poświęcona nadziei[91]. Niemal ostatnie teksty Tischnera są również świadectwem tego, jak ważne dla jego myślenia religijnego było zagadnienie nadziei[92]. Był taki czas, kiedy mówiono o nim, że jest polskim filozofem nadziei.

Tischnera myśl o nadziei wtapia się w dzieje narodu, które współautor części dziewiątej *Katechizmu Religii Katolickiej* odczytuje jako czas szczególnej próby[93]. Podobnie jak u Marcela, tak i u Tischnera nadzieję zawsze poprzedza jakaś życiowa próba, której towarzyszy niepewność, niepokój, uzasadniony lęk, a nawet pokusa rozpaczy. Nadzieja jest tedy odpowiedzią na te stany i przeżycia człowieka. Jest ona mocą do podjęcia trudu, jest obietnicą: „Trzeba człowiekowi powiedzieć: jesteś większy niż twoja rozpacz"[94]. Nietrudno jest zauważyć, że Tischner od razu sytuuje nadzieję w jakimś świecie wartości. W tym okresie jego filozofii, który nazwałem aksjologicznym, doświadczenie wartości zawsze będzie decydować o wymiarze nadziei[95]. Czytamy w *Świecie ludzkiej nadziei*:

---

[88] Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 128.

[89] Por. tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 7, 160n, (dalej MWW).

[90] Por. tamże, s. 5; por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1997, s. 94, (dalej TCK).

[91] Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975 (poniżej będę się odwoływał do wydania III, Kraków 1994), (dalej SLN).

[92] Por. tenże, *Adwentowe krajobrazy*, w: tenże, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wybór i opracowanie W. Bonowicz, Kraków 2000, s. 7–26, (dalej MNR).

[93] Por. tenże, *Podstawy etyki – jak żyć?*, s. 206, w: J. Bukowski, J. Tischner, *Katechizm Religii Katolickiej*, część dziewiąta, Wrocław 1982, s. 162–249, (dalej JŻ); por. TCK, s. 94.

[94] TCK, s. 94.

[95] Choć stwierdzenie to można odnieść również do agatologicznej perspektywy widzenia nadziei, to jednak w tym drugim okresie filozofii Tischnera podstawowym

> Nadzieja wyrasta z doświadczenia zmienności świata i zmienności człowieka. Ale widzi ona tę zmienność w sposób szczególny. Nie chodzi o zmianę stanu lub miejsca, lecz o zmienność powiązań świata z wartościami, które urzeczywistniają się w świecie. Wartości mogą się nie urzeczywistnić. (…) A wtedy przekreślony będzie los wartości"[96].

Tę sytuację nazwie Tischner pod wpływem Schelera tragicznością. Nadzieja jest odpowiedzią na ludzką „tragiczność"[97], jest przekonaniem wyrażonym w myśli, słowie i działaniu, że wartości mogą się urzeczywistnić, że nie dojdzie do ich unicestwienia, do ich zdrady[98]. Pytamy tedy, jaki jest sens tego urzeczywistnienia, dokonującego się w nadziei? Pytając o ten sens, pytamy o to, 'ze-względu-na-co' mają być urzeczywistniane wartości? Pytamy zatem, jaki jest sens nadziei? Dla Tischnera sprawa ta ma wielką wagę. Sensem nadziei jest prawda. Nadzieja wyznacza potrójny horyzont odkrywania i oglądania prawdy. Chodzi o prawdę o człowieku, o świecie i o chrześcijaństwie.

W kontekście poszukiwania prawdy o człowieku Tischner zwraca uwagę na samą podstawę nadziei. Czytamy:

> W nadziei i poprzez nadzieję odsłania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej. Człowiek doświadcza siebie najgłębiej, gdy czuje, że jest jakąś, nawet dla siebie, tajemniczą wartością. Ja człowieka jest w swym rdzeniu Ja aksjologicznym. Ono jest podstawą jego nadziei. Nadzieja to najgłębszy sposób ochraniania owej wartości. Człowiek broni się swą nadzieją i swą nadzieją walczy o ludzką twarz[99].

Czy to oznacza, że nadzieja jest jedynie sposobem skutecznego zatroskania o samego siebie i przez to jest jeszcze jedną odmianą ludzkiego egoizmu? Dla Tischnera ten pierwszy aspekt nadziei, związany z istnieniem Ja aksjologicznego, nie musi jednak wskazywać na nieuchronny upadek człowieka w ludzki egoizm, osobistą korzyść i ostatecznie zło. – Nie musi wówczas, jeżeli spojrzymy na Ja aksjologiczne w świetle najbardziej fundamentalnego wymiaru nadziei, wymiaru religijnego[100]. To w tym właśnie wymiarze odsłania się w pełni Ja agatologiczny, Ja będące podmiotem dobra, dzięki któremu człowiek jest

---

punktem odniesienia w analizie nadziei nie będzie jedynie wartość, lecz przede wszystkim dobro, które dla Tischnera nie jest wartością. Jest on bowiem jednym z trandscendentaliów, które w filozofii dramatu można rozumieć jako metafizyczna zasadę rzeczywistości.

[96] SLN, s. 297.

[97] Tamże, s. 298.

[98] Por. tamże, s. 97.

[99] Tamże, s. 10.

[100] Patrząc z tej perspektywy na dwa główne dzieła filozoficzne Tischnera, *Filozofię dramatu*, Kraków (wyd. II) 1998 i *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, dostrzegamy wyraźną ciągłość między aksjologicznym i agatologicznym okresem jego filozofii i rozumiemy, że druga praca jest niezbędnym dopełnieniem pierwszej.

w stanie wyjść poza siebie i w geście wspaniałomyślności jest zdolny do tego, aby wznieść się ponad wszelki egoizm, ponad wszelką osobistą korzyść[101]. Nadzieja, dotykająca jądra egzystencji człowieka i jego związania ze światem wartości, wypełnia nie tylko przestrzeń międzyludzkich obcowań, lecz także wydarzenie spotkania człowieka z Transcendencją.

W tym kontekście Tischner otwiera przed nami drugi horyzont poznawczej funkcji nadziei i wypowiada istotną prawdę o Bogu chrześcijaństwa. Nadzieja, obok wiary rozumnej, jest dla niego sposobem poszukiwania Boga, który dla człowieka nie jest zaledwie przedmiotem poznania rozumu, lecz nade wszystko powiernikiem ludzkiej nadziei. Dopiero jako powiernik „Bóg staje się ratunkiem człowieka – istoty pielgrzymującej, której nieobce są chwile błądzeń"[102].

Trzeci rodzaj poznania poprzez nadzieję pozwala człowiekowi odkrywać prawdę o świecie. Ale ta prawda o świecie dotyczy takiego świata, w którym żyje konkretny człowiek – człowiek uwikłany w politykę i ekonomię[103]. Doświadczony przez zdradę, zniewolenie oraz wielki kryzys pracy, człowiek jest wezwany zarazem do nadziei na niepodległość swojej pracy[104]. Prawda o świecie jest najgłębszą prawdą o człowieku powołanym do dojrzałości, a dojrzałość „to owocowanie nadziei w stronę heroizmu"[105]. Z jednej strony nadzieja jest podstawowym warunkiem dojrzałości, z drugiej zaś strony heroizm jest podstawą odbudowy nadziei w człowieku: „Drugi człowiek może mnie zdradzić, ale to nie znaczy, że mogę zdradzić drugiego człowieka. Nie umiem powierzyć nadziei mojemu uczniowi, bo mój dzisiejszy uczeń może stać się jutro moim zdrajcą. Mimo to jestem gotów przyjąć na siebie jego nadzieję. Na tym właśnie polega mój heroizm"[106]. Skąd ma się jednak brać w człowieku ten heroizm, gdzie jest jego źródło, skoro nie jest nim już bliźni? Czy jego źródłem ma być abstrakcyjne prawo dziejów, o którym mówił kiedyś Hegel? Nie jest nim również sam człowiek, 'Ja-sam', jak by tego chciał młody Heidegger, ani też klasa społeczna, uwielbiana przez Marksa. Kto tedy jest tym źródłem, pyta Tischner? „Ostoją jest człowiek, serce człowieka. Szuka się w człowieku serca po to, by złożyć w nim część swego serca – serca przepełnionego nadzieją. A chleb i wino są tego widomym znakiem"[107]. Znów w centrum problematyki ludzkiej nadziei staje ten, kto jest Bogiem chrześcijaństwa, ten, w którego nadziei może

---

[101] Por. MNR, s. 80n.

[102] SLN, s. 10.

[103] Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzna*, Paris 1985, s. 173, (dalej PJO); MNR, s. 84.

[104] Por. PJO, s. 179, 184n; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 27–35, 95–99, 108–112.

[105] SLN, s. 308.

[106] Tamże, s. 98; por. także s. 299, 305n.

[107] Tamże, s. 100.

się zmieścić konkretna nadzieja człowieka. To przekonanie, że nadzieja człowieka nie stoi w opozycji do Jego nadziei, jest też źródłem mocy do tego, aby człowiek mógł złożyć swoją nadzieję w Jego ręce[108].

Tę bogatą mozaikę zagadnień polskiej filozofii nadziei przenikają dwa istotne wątki tematyczne, które pozwalają mówić o mniej lub bardziej zamierzonym związku myślenia Józefa Tischnera z filozofią Blocha, Marcela i Ricoeura. Pierwszy z tych wątków wskazuje na relację między nadzieją i czasem[109], drugi zaś dotyczy fenomenu powiernictwa[110]. Metoda przedstawiania tych wątków jest u Tischnera metodą fenomenologiczno-hermeneutyczną.

Porównując dramat grecki do dramatu judeochrześcijańskiego, Tischner rozróżnia między nadzieją obdartą z wymiaru czasu i nadzieją, która jest wydarzeniem historycznym, umiejscowionym w czasie i przestrzeni. Tak rozumiana nadzieja mówi nam o ważnej prawdzie antropologii – o czasowości bytu ludzkiego, w której odsłania się otwarty sens życia, w przeciwieństwie do jego zamkniętego sensu, o którym mówi tragedia grecka. Tischner pisze:

> Nadzieja Odysa była przede wszystkim pamięcią Odysa. (…) Nadzieja Abrahama, nadzieja Ziemi Obiecanej nieustannie przezwycięża pamięć. (…) dzień jutrzejszy nie jest powtórzeniem dnia wczorajszego. (…) W zasadzie Odys mógł spotkać się tylko z Penelopą, z którą już się kiedyś spotkał. Natomiast w przypadku judeochrześcijańskiej nadziei (…) [zmierzamy – przyp. J. J.] ku spotkaniu z czymś, z czym człowiek nigdy się nie spotkał. (…) Są dwie możliwości: nadzieja wedle pamięci – nadzieja Odysa – i wtedy masz zamknięty sens życia, albo pamięć wedle nadziei, a wtedy masz historię, refleksję nad przeszłością, dziejowość, dzieje, świadomość, że ja sam dzieję się razem z dziejami[111].

Analizując czasowość człowieka w kontekście nadziei, Tischner porównuje nadzieję do światła, „które rozszerza horyzont ludzkiego widzenia i umożliwia wszelki celowy ruch w przyszłość. Ono życiu udziela życia”[112]. Nadzieja jako światło jest tedy rozpraszaniem ciemności, które uniemożliwiają człowiekowi dostrzec właściwy sens jego istnienia. Ta myśl Tischnera jest dalece zbieżna z wątkiem światła i ciemności, z którym spotkaliśmy się już u Blocha. Pewną zbieżność między poglądami obu myślicieli można też dostrzec na przykładzie przedstawienia czasowej struktury nadziei. Przypominamy sobie, że u Blocha chodziło o napięcie między ‘już-i-jeszcze-nie’. Gdy Tischner mówi o celu nadziei religijnej, którym ostatecznie jest sam Bóg, i o czasie zakorzenionym w nadziei, który jest czasem zbliżania się do Boga, to wówczas zwraca

---

[108] Por. tamże, s. 307.
[109] Por. tamże, s. 300.
[110] Por. tamże, s. 305.
[111] TCK, s. 89–93; por. MNR, s. 79n.
[112] JŻ, s. 205.

uwagę na boską pedagogikę nadziei, w której Bóg przez swoje obietnice wychowuje człowieka do zrozumienia szczególnego czasowego napięcia – w nim dokonuje się stopniowe spełnienie sensu życia. Czytamy: „[Bóg – przyp. J. J.] jest na tyle bliski, że jak gdyby dotyka człowieka, ale czyniąc to, mówi: do widzenia, to znaczy: jeszcze nie, jeszcze nie tak, jeszcze poczekaj…"[113]. Nic nie wskazuje jednak na to, aby Tischner dobrze znał niemieckiego filozofa. Podobieństwo jest przypadkowe, zresztą na różnych poziomach znaczeniowych, ale za to wiele mówi o dążeniach XX-wiecznej filozofii nadziei. Tymczasem odniesienie do historii, do przyszłości nieznanej, otwartej, w której spełnia się nadzieja, wyraźnie świadczy o inspiracjach, które Tischner zawdzięcza zarówno Marcelowi, jak i Ricoeurowi.

Drugi wątek filozofii nadziei Tischner odsłania w swojej analizie idei powiernictwa. Niewątpliwie Marcel uwrażliwił Tischnera na tę ideę[114]. Ale Tischner rozwija ją w sobie właściwy sposób. Pojawia się bowiem, wspomniany już wcześniej, nowy punkt widzenia, z którego można zobaczyć samo jądro nadziei. Chodzi o postawę heroiczną człowieka. Z różnych stron przygląda się Tischner tej postawie. Jedno jednak jest dla niego pewne. Heroizm wiąże się „z aktem powiernictwa własnej nadziei bliźniemu"[115]. Z tego heroizmu rodzi się zaś usprawiedliwienie człowieka w jego istnieniu. Usprawiedliwić znaczy – jak mówił Marcel – pozwolić drugiemu być.

Doświadczeniem nadziei w jej źródłowym wymiarze jest doświadczenie „Innego". Ktoś siebie samego powierza „Innemu". Tym „Innym" jest drugi człowiek, może nim być również sam Bóg[116]. Tak rodzi się relacja powiernictwa. Powiernictwo zaś wyzwala wzajemność. Tischner wiąże tę relację z wydarzeniem obietnicy. Bez jakiejś obietnicy nadzieja jest pusta. Autorem obietnicy jest powiernik nadziei. Naprzeciw niego stoi ten, który obietnicę zechce przyjąć. Czytamy:

> Jaka jest relacja między mną, który przyjmuje obietnicę, a tobą, który mi obietnicę dajesz? Otóż nazywa się to relacją powiernictwa nadziei. Dając obietnicę, stajesz się powiernikiem nadziei. Oczywiście, kiedy masz nadzieję, od czasu do czasu przychodzi czas próby. Przeżywasz próby nadziei: lęk, rozpacz, różne niepokoje. I żeby podtrzymać nadzieję, wracasz do powiernika nadziei. Mniejsza o to, co on ci obiecuje. Liczy się, jaki on jest[117].

Prawdziwy powiernik nadziei rozumie słowa „jeden drugiego ciężary noście"[118]. Rozumie także, że w relacji powiernictwa, w relacji wzajemności, „nawzajem

---

[113] MNR, s. 82; por. TCK, s. 95.

[114] Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 42, 62n; por. MWW 161.

[115] SLN, s. 100.

[116] Por. MNR, s. 81; por. MWW, s. 161.

[117] TCK, s. 92.

[118] Tamże, s. 94.

jesteście powiernikami swoich nadziei"[119]. Powiernictwo nadziei stanowi dla Tischnera, podobnie jak dla Marcela, właściwy klucz do rozwoju więzi, komunii[120] między ludźmi, do zaistnienia rzeczywistej wspólnoty.

Łącząc natomiast relację powiernictwa z doświadczeniem heroizmu, Tischner chce podkreślić radykalny charakter wzajemności, która jest ufundowana przez nadzieję. Jak już powiedziano, ten, kto zawierza siebie „Innemu", podejmuje jakieś ryzyko. Jego zawierzenie może spełznąć na niczym. A jednak zawierza siebie i to doświadczenie jest doświadczeniem heroizmu. W tym doświadczeniu uczestniczy w równej mierze także powiernik nadziei. On też podejmuje wielkie ryzyko. Stając się bowiem powiernikiem nadziei, tym samym zawierza siebie „Drugiemu" i nie wie, co ten „Drugi" zrobi z zawierzeniem powiernika. Pięknego zobrazowania tej sytuacji szuka Tischner w historii Jezusa na krzyżu. Jego śmierć jest pełna sensu. Funduje ten sens nadzieja i ukryte w niej wartości. Kto jest centralną wartością Jezusowej nadziei? Jest nią człowiek, któremu Jezus składa obietnicę wybrania. Tischner pisze:

> Śmierć za człowieka oznacza, że Chrystus także w człowieku pokłada swą nadzieję. (...) Nie tylko obecność cierpienia jest [w heroizmie – przyp. J. J.] decydująca i nie tylko to, że wybór wyrasta ponad substancję bólu i jest bólowi na przekór. Heroiczne jest także, a może nawet przede wszystkim, że w człowieku została położona jakaś nadzieja[121],

że człowiek nie zmarnuje tego, co uczynił dla niego Jezus. Dwustronny charakter powiernictwa nadziei odsłania Tischner jeszcze w innym kontekście, w którym wskazuje na fundamentalną więź między nadzieją, heroizmem i wolnością człowieka: „nie tylko sam przyjmuję nadzieję, lecz także drugiego obarczam moją nadzieją. Powierzając drugiemu moją wolność i moją nadzieję, potwierdzam w nim jego wolność i zarazem jego zdolność do heroizmu, potwierdzam w nim jego będące w ruchu człowieczeństwo"[122]. Powiernictwo nadziei wyznacza zawsze horyzont doświadczenia „Drugiego".

Tropiąc pozostawione przez Ricoeura ślady filozofii nadziei[123], Tischner zastanawia się również nad różnymi patologiami nadziei. Źródłem choroby nadziei jest zawsze jakieś zło, ostatecznie zło zdrady[124], do którego wszakże nie należy ostatnie słowo, bo wobec nadziei okazuje się ono złem kruchym, nietrwałym[125] i tylko próbą, w której nadzieja dojrzewa[126]. Doświadczenie

---

[119] Tamże.
[120] Por. MWW, s. 163.
[121] SLN, s. 306.
[122] Tamże, s. 101; por. MNR, s. 85.
[123] Por. P. Ricoeur, *Podług nadziei*, dz. cyt., s. 194; por. SLN, s. 68, 304.
[124] Por. SLN, s. 94n, 97.
[125] Por. tamże, s. 300, 303.
[126] Por. MNR, s. 84.

życiowe pozwala mówić Tischnerowi o złu totalitaryzmu, który łudzi człowieka spełnieniem nadziei, a w rzeczy samej odbiera mu zdolność do powiernictwa[127]. Zagrożeniem nadziei jest również pozostawanie na poziomie wspomnień, które sprawiają, że nadzieja człowieka należy do przeszłości, „jest powtórzeniem tego, co było"[128]. Największym jej zagrożeniem i przeciwieństwem jest jednak rozpacz, która może być „towarzyszką" i totalitaryzmu, i wspomnień[129]. Tej rozpaczy człowiek zawsze może ulec.

Dlatego ostatnie słowo w filozofii nadziei Józefa Tischnera nie należy do człowieka, lecz do Boga. Wokół szerzącego się wokół zła człowiek zaczyna wątpić, że jest dobry z natury. Czy tedy jedyną perspektywą człowieka jest potępienie?[130] Dla potępionych nie ma nadziei. Dlaczego tak jest – pyta Tischner? „Ponieważ rozpacz została poprzedzona przez radykalne zwątpienie – zwątpienie w «wartość», w «dobro», które nadzieja mogłaby brać pod ochronę"[131]. Popaść w rozpacz, to upaść na samo dno. Jedyną możliwością, by człowiek mógł się podnieść, jest pojednanie Boga i człowieka[132]. Tu zaczyna się usprawiedliwienie człowieka. Człowiek potrzebuje usprawiedliwienia, bo tylko wtedy zrozumie, że jego istnienie ma wartość, że jest czegoś wart, że „jest wart nadziei" na dobroć Boga[133].

> Istota dramatu z Bogiem – czytamy dalej – polega na tym, że Bóg jest Dobrocią, a człowiek grzesznikiem. Przepaść dzieląca dobro od zła jest większa niż przepaść między nieskończonością a skończonością bytu. Przepaść tę pokonuje usprawiedliwienie[134].

Usprawiedliwienie nie jest zwykłym przebaczeniem, nie ma ono żadnych racji. Jest objawieniem się Boga – absolutnej Dobroci. Opierając się na niej, człowiek może odbudować siebie. Nie dokonuje się to inaczej, jak w powiernictwie nadziei: „Tobie powierzam moją nadzieję"[135].

Krótki rzut oka na współczesną myśl o nadziei pozwala zaryzykować twierdzenie, że mamy do czynienia z analizami filozoficznymi, które nie mają wymiaru czysto teoretycznego (abstrakcyjnego), lecz na wskroś praktyczny, wykraczający poza mury uniwersytetów i sięgający codziennego, wystawionego na wielorakie próby, ludzkiego życia. Myśl o nadziei zrodziła się z do-

---

[127] Por. tamże, s. 83.

[128] Tamże, s. 84.

[129] Por. tamże; por. JŻ, s. 206; TCK, s. 94; SLN, s. 308; MWW, s. 161.

[130] Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 310n.

[131] J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt. s. 190.

[132] Por. tamże, s. 191.

[133] Tamże, s. 192.

[134] Tamże, s. 194–195.

[135] Tamże, s. 209; por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 42, 62.

świadczenia cierpienia, wydawać by się mogło z rozpaczy, której człowiek ulegał w obliczu zła XX-wiecznych wojen, czasu nihilizmu i niepewności, spowodowanej potem przerostem techniki nad etyką. Gdzieś się człowiek zagubił w swojej wolności. Droga wyjścia z tej sytuacji wiedzie przez nadzieję. Ona prowokuje w każdym z nas ważne pytania o człowieka i jego świat, wreszcie o Boga. Myśl Jana Pawła II i czterech wybitnych filozofów dwudziestego wieku wyrywa nas ze stanu rezygnacji i przypomina, że po ciemnej, bolesnej epoce 'bez-nadziei' budzi się czas nadziei, którego nie wolno zmarnować.

Zusammenfassung

Die Problematik der Hoffnung in der modernen Philosophie des Menschen

Wenn es wahr ist, dass die tragischen Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts viele Menschen an den Rand der Verzweiflung gebracht haben, so ist es auch eine unbestrittene Tatsache, dass das zwanzigste Jahrhundert zur Bühne des großen Hoffnungsaufbaus im Menschen wurde. Zum klaren Zeugnis dafür wird nicht nur die Hoffnungsstimme von Papst Johannes Paul II. in seiner Schrift *Ecclesia in Europa*, sondern ebenso das Denken derjenigen europäischen Philosophen, die dem modernen Menschen mit ganzer Kraft bewusst gemacht haben, dass die Hoffnung zum wahren Schlüssel für die Verwirklichung der Menschlichkeitsfülle im Menschen wird. Unsere besondere Aufmerksamkeit gewann das philosophische Werk von E. Bloch, G. Marcel, P. Ricoeur und J. Tischner. Diese Denker erkannten, dass die Hoffnung ihren Ursprung paradoxerweise in der Erfahrung des menschlichen Leidens und der Unsicherheit hat, und als solche die wahre Antwort auf das Böse bedeutet. Sie bestimmt im Wesentlichen den richtigen „Rechtfertigungshorizont" des menschlichen Daseins. Die eigentlichen Unterschiede zwischen Bloch und den anderen Philosophen treten vor allem im Verständnis dieses „Horizontes" auf. Sie alle dagegen sind damit einverstanden, dass die Hoffnung letztendlich eine notwendige Bedingung der Möglichkeit für die menschliche Suche nach dem metaphysischen Wesen des Menschen ist, und dass sie zugleich die Aufbewahrung des Lebenssinnes gewährleistet.

Ks. dr Jarosław JAGIEŁŁO – ur. w 1958 r. w Kielcach, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Człowieka PAT w Krakowie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, były asystent ks. J. Tischnera, członek Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera. Publikuje w ramach serii Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne, a także w „Znaku", „Obecnych", „Współczesnej Ambonie". Wydał między innymi: *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, München 1997, (współautor) *Przez krzyż do chwały*, Kielce 2000, (współredaktor) *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 69–77

Ks. Artur J. Katolo – Włochy

Klonowanie a ideologia jakości życia

1. *Status quaestionis*

Zwykło się mówić: jakie czasy, tacy ludzie. Jednak nie da się ukryć faktu, że nie czasy kształtują ludzi, ale sami ludzie nadają kształt czasom, w jakich przychodzi im żyć. Suma przekonań, wartości, poziom wykształcenia oraz ignorancji, kondycja społeczeństwa i rodziny zarazem – to wszystko składa się na pojawianie, lub też zanikanie (w sensie wrażliwości ludzkiej) określonych idei. Jak stwierdza ksiądz arcybiskup J. Życiński:

> Wcześniejsze predyspozycje psychiczne, zainteresowania intelektualne, sympatie do określonych metod i stylów badań rzutują nieuchronnie, często nawet w sposób nieuświadamiany, na naszą percepcję świata i na przyjęty sposób interpretacji zdarzeń. Tworzą one swoisty filtr informacyjny, który sprawia, że określony sposób widzenia świata wydaje się nam sugestywny i bliski, pewne odczucia zaś pozostają obce[1].

Zadaniem niniejszego opracowania jest ukazanie, w jaki sposób idea klonowania człowieka wpisuje się w kształtowanie ideologii jakości życia, ideologii, która w świadomości społecznej zdaje się coraz bardziej zastępować ideę kultury życia.

2. Kultura życia

Orędzie chrześcijańskie o zbawieniu człowieka jest zarazem orędziem na rzecz życia ludzkiego – jego godności, wyjątkowości, niepowtarzalności. Od samych początków swojego istnienia, chrześcijaństwo starało się wypracować i ukazać kulturę życia. Kultura życia była w starożytności chrześcijańskiej tą „lepszą" propozycją dla człowieka zanurzonego w kulturze pogańskiej,

---

[1] J. Życiński, *Wiara wątpiących*, Kraków 2003, s. 22–23.

której jedną z cech była pogarda dla ludzkiego życia – szczególnie wobec istnień słabszych, mniejszych i w jakimś sensie „niedoskonałych" (np. niewolnicy)[2]; i nie można się łudzić – ta swoista walka pomiędzy kulturą życia a cywilizacją śmierci trwa do dziś.

Oczywiście nie można negować wkładu starożytnej kultury klasycznej (nikt nie ma zamiaru jej potępiać!) – czyli tej pogańskiej, z którą musiało konfrontować się wczesne chrześcijaństwo – na rzecz tworzenia kultury życia. Na ten fakt wskazał Ojciec Święty Jan Paweł II w swojej adhortacji *Ecclesia in Europa*:

> Z różnorodnych duchowych korzeni wyrasta uznanie wartości osoby i jej niezbywalnej godności, świętości ludzkiego życia i centralnej roli rodziny, znaczenia oświaty i wolności myśli, słowa, religii, jak też ochrona prawna jednostek i grup, umacnianie solidarności i dobra wspólnego, uznanie godności pracy. Z tych korzeni zrodziło się dążenie do podporządkowania władzy politycznej prawu i poszanowaniu praw osoby i narodów. Trzeba zatem przypomnieć tu ducha starożytnej Grecji i Rzymu, wkład ludów celtyckich, germańskich, słowiańskich, ugrofińskich, kultury żydowskiej i świata muzułmańskiego. Tym niemniej trzeba uznać, że historyczne inspiracje te znalazły w tradycji judeo-chrześcijańskiej siłę zdolną do ich harmonizacji, konsolidacji i rozwoju. Jest to fakt, o którym nie można zapominać; przeciwnie, budując „wspólny europejski dom" trzeba uznać, że gmach ten winien się opierać także na wartościach, które objawiły się w pełni w tradycji chrześcijańskiej. Świadomość tego przynosi korzyść wszystkim[3].

Tworzenie szeroko rozumianej kultury wymaga współdziałania wielu osób – w tym miejscu bardziej czytelną staje się natura społeczna osoby ludzkiej. Współdziałanie wymaga jednak odpowiedniego współżycia międzyludzkiego. Jeżeli zabraknie tego współżycia, wówczas może pojawić się zjawisko „wojny wszystkich ze wszystkimi". Dlatego ważnym jest ustalenie – a właściwie odczytanie – fundamentu współżycia i współdziałania międzyludzkiego. Na konieczność podjęcia tego rodzaju działań, jakim jest przypomnienie o fundamencie współistnienia osób ludzkich, wskazał Ojciec Święty Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*:

> Wszelkie współżycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i równocześnie obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec[4].

---

[2] Piszę na temat szerzej w artykule *Spór o moment animacji embrionu na przestrzeni wieków*, „Przegląd Powszechny", nr 4 (2003), s. 79–98.

[3] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 19.

[4] Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 9.

Wobec powyższych przesłanek, wynikających z nauczania Magisterium Kościoła, można postawić następującą tezę: z kultury ducha, rodzi się kultura materialna (np. rozwój nowych technologii). U podstaw kultury ducha leży uznanie prawdy o osobie ludzkiej jako istocie duchowo-cielesnej (osoba ludzka) oraz o jej niezbywalnych prawach (na pierwszym miejscu prawo do życia i wolności). Kultura życia, czyli pochwała i obrona fundamentalnego dobra każdej osoby ludzkiej, jakim jest życie, wyprzedza kulturę materialną.

> Z biblijnej koncepcji człowieka Europa wzięła to, co najlepsze w jej humanistycznej kulturze, czerpała inspirację dla swej twórczości intelektualnej i artystycznej, wypracowała normy prawne, ucząc zwłaszcza szacunku dla godności osoby ludzkiej, jaka jest źródłem niezbywalnych praw. W ten sposób Kościół, jako depozytariusz Ewangelii, przyczynił się do rozpowszechnienia i umocnienia tych wartości, które nadały europejskiej kulturze walor uniwersalny[5].

Kultura życia bierze swe początki w biblijnej koncepcji osoby ludzkiej – *I stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boży stworzył go, mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Rdz 1, 27). Człowiek jako osoba (bez względu na wiek, kolor skóry, poglądy etc.) i niezbywalne jego prawa osobowe (szczególnie **prawo do życia każdego człowieka od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci**) stanowią podstawę cywilizacji europejskiej (kultura życia) – i z takiego fundamentu można być dumnym.

> Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie. Właśnie w świetle tej prawdy św. Ireneusz uściśla i uzupełnia swoją pochwałę człowieka: tak, „człowiek żyjący" jest „chwałą Bożą", ale „życie człowieka to oglądanie Boga"[6].

Kultura życia to nic innego jak wyrażenie chwały Bożej, która ujawnia się w życiu każdego człowieka.

O kulturę życia apelował bardzo mocno Prymas Stefan Kardynał Wyszyński:

> Życie jest największym darem Boga! Filozofowie głoszą, że „lepiej jest być niż nie być", lepiej żyć niż nie żyć. Wartość ma tylko to, co istnieje, co żyje. Najgorszy byt ma większą wartość niż niebyt, nicość. Każdy z nas woli żyć niż nie żyć. Samobójców uważamy za nieszczęśliwych albo za zboczeńców. Cały świat woła głosem wielkim: chcę żyć[7].

Budowanie cywilizacji życia jawi się jako odpowiedź na wołanie „chcę żyć!". Jest to pozytywna odpowiedź, jaką może dać każda osoba ludzka, która uzna-

---

[5] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 25.

[6] Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 38.

[7] S. Kard. Wyszyński, *W obronie życia nienarodzonych*, Warszawa 1990, s. 5.

jąc własne prawo do życia, uznaje również prawo do istnienia drugiego człowieka. Cywilizacja życia nie jest jedynie przedmiotem wiary religijnej (ani tym bardziej sprawą jedynie i wyłącznie ludzi wierzących!), ale stanowi najbardziej podstawowe doświadczenie i zarazem wezwanie moralne całej ludzkości, bez względu na stosunek do wiary religijnej.

3. Ideologia jakości życia

Obok tej kultury życia, nie można ukrywać, pojawiają się tendencje, które coraz silniej starają się promować ideologię „jakości życia"[8]. Są to tendencje z gruntu laickie, które wykluczają jakiekolwiek odniesienie człowieka do Boga:

> chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo[9].

Osłabienie wrażliwości na Boga, na to, co święte, owocuje osłabieniem wrażliwości na człowieka[10] – doskonałym przykładem w tym miejscu jest propozycja tak zwanego „klonowania terapeutycznego", w którym życie dziecka nienarodzonego zostaje poświęcone na rzecz życia dorosłego (w szerokim rozumieniu tego słowa) człowieka (czy można w takim przypadku mówić o jakiejkolwiek terapii?).

Problemem nie pozostaje jedynie „klonowanie terapeutyczne". Poddanie procesów powstawania życia ludzkiego biotechnologicznej kontroli i domi-

---

[8] R. Fenigsen ideologię „jakości życia" wiąże z mentalnością tajgetejską: „W tajgetejskim słowniku filozoficznym figuruje też termin «jakość życia». (...) Kto używa pojęcia «jakości życia», zakłada z góry, że życie jako takie, życie niezależnie od jego «jakości», nie ma wartości absolutnej" (R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1997, s. 22).

[9] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 7.

[10] Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 21 i 24. Szczególnie w *Evangelium vitae* nr 21 Papież stwierdza: „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga".

nacji, przekształca osobę ludzką w „szklane indywiduum" (*l'uomo di vetro*) – to, co naturalne zostaje zmieszane z tym, co sztuczne. W konsekwencji pojawiły się niespotykane dotąd hybrydy: dziecko może posiadać trzy matki (matkę genetyczną, fizjologiczną i prawną) oraz dwóch ojców (genetycznego i prawnego); dziecko może być powołane do istnienia z gamet nieżyjących już rodziców; w końcu dziecko może posiadać w jednej i tej samej kobiecie zarówno matkę fizjologiczną, jak i zarazem babcię (córka matki daje swoje gamety, zaś matka „wypożycza" swoje łono i rodzi dziecko dla swojej… córki). Klonowanie generatywne posuwa się dalej – eliminuje jednego z rodziców genetycznych. Jak stwierdzają P. Singer i D. Wells:

> Klonowanie umożliwiłoby osobom samotnym posiadanie dzieci bez konieczności korzystania z cudzego materiału genetycznego. Może się komuś nie podobać myśl o dziecku skazanym na dziedzictwo genetyczne obcej osoby ani też świadomość, że takie dziecko będzie miało nieznanego rodzica. Aby tego uniknąć, kobieta mogłaby sklonować samą siebie (…). Mężczyzna mógłby skorzystać z usług matki zastępczej, i chociaż wymagałoby to częściowego zaangażowania obcej osoby do procesu rozrodczego, nie pozostawiłoby to żadnego śladu genetycznego w dziecku. Z podobnych powodów niektóre niepłodne pary mogłyby wybrać klonowanie. Jeśli nasienie mężczyzny jest zbyt słabe, a kobieta nie produkuje gamet, mogą oni mieć dzieci drogą sztucznej inseminacji przy użyciu gamety pochodzącej od innej kobiety. Natomiast klonowanie pozwoliłoby im uniknąć włączania osoby trzeciej, gdyby chcieli syna od mężczyzny lub dziewczynki od kobiety[11].

Tego rodzaju myślenie roszczeniowe (co Melchior Wańkowicz nazwał niegdyś „chciejstwem") zdaje się zataczać coraz szersze kręgi we współczesnym społeczeństwie, a w związku z tym i w szeroko rozumianej kulturze wszystko jest usprawiedliwione, jeśli służy zaspokojeniu moich oczekiwań lub lepszemu wyrażeniu mnie samego. Nie sposób w tym miejscu nie przytoczyć pełnych ironii słów J. Testarta, który o postawie roszczeniowej pisze w następujący sposób:

> Każdy wie najlepiej, że siebie samego kocha się najbardziej, siebie pragnie się najbardziej. Jeśli dziecko jest sumą uczuciowości i narcyzmu, to najgłębiej skrywanym marzeniem jest miraż klonowania: kocham siebie i stwarzam sobie dziecko; tym razem zrodzę się z mojej własnej krwi, na moich własnych oczach; zrodzę się i będę żyć z miłości do siebie… Może się zdarzyć, że zbyt intensywnie pragnąc dojdzie się w tym marzeniu aż do końca, poza granice pragnień, poza granice ciał, dojdzie się do pełni seksualizmu i odkryje, że jest on bezpłciowy[12].

---

[11] P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 167.

[12] J. Testart, *Przejrzysta komórka*, Warszawa 1990, s. 25.

Ideologia jakości życia wraz ze swoim myśleniem roszczeniowym przekształca się z czasem w obsesję zdrowia – kult człowieka „skazanego na sukces" (młodego, zdrowego, silnego, inteligentnego etc.). Naturalnie, że czymś normalnym pozostaje chęć bycia zdrowym – wynika to z inklinacji ludzkiej natury. Jednak rodzi się bardzo wiele dylematów moralnych, kiedy pragnienie bycia zdrowym oraz czerpanie radości z życia, dokonuje się za cenę życia ludzkiego – z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku tak zwanego „klonowania terapeutycznego". Ideologia jakości życia posiada swoją własną „logikę" (*sui generis!*) – ponieważ jesteś słabszy, chory, mniejszy – czyli nie reprezentujesz sobą odpowiedniej jakości istnienia – wobec powyższego mogę z tobą zrobić, co zechcę (nie jesteś jednostką, której przysługują te same prawa, co mnie). Taką postawę można określić mianem „kultury agresji wobec słabszego"; chociaż trudno w takiej sytuacji mówić o „kulturze" – jest to raczej „antykultura". Ideologia jakości życia wraz ze swoją pogardą wobec istnień słabszych i mniejszych prowadzi do uznania hedonizmu jako postawy jedynie uprawnionej w społeczeństwie[13] – biotechnologia, włącznie z klonowaniem typu generatywnego, jak i terapeutycznego, ma służyć zaspokajaniu roszczeń współczesnego człowieka.

Może dziwić, że w dobie nawoływań o „budowanie miasta godnego człowieka"[14] tak bardzo banalizuje się człowieka jako osobę. Życie ludzkie z wartości fundamentalnej stało się wartością względną – o tym, kto ma prawo do życia decydują dzisiaj niejednokrotnie demokratycznie (a jakże!) wybrane parlamenty. Także sama ludzka płciowość, w kontekście „kultury hedonistyczno-roszczeniowej", została zbanalizowana i sprowadzona do roli kolejnej formy rozrywki. Z jednej strony czyni się wszystko, aby nowe życie ludzkie nie zaistniało w wyniku pożycia płciowego (antykoncepcja, sterylizacja, środki wczesnoporonne, aborcja), z drugiej zaś – obezpłodnionym parom małżeńskim podsuwa się swoistą polisę asekuracyjną w postaci sztucznego zapłodnienia (zarówno in vivo, jak i in vitro); w tę „kwadraturę koła" wpisuje się także propozycja klonowania człowieka[15].

---

[13] Przywołany wcześniej autor pisze na ten temat: „Czym jest «żądanie komfortu», gdy dysponująca nowymi możliwościami technika wyzwala pragnienie, którego nie ośmielilibyśmy się wyobrazić sobie? Nowe osiągnięcia, łagodząc wiele naszych dawnych cierpień, szykują nam nowe, nie dając gwarancji wyleczenia ani z jednych, ani z drugich" (J. Testart, dz. cyt., s. 24).

[14] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 97.

[15] Tak pisze o tym zagadnieniu Jan Paweł II: „Starzenie się i zmniejszanie liczby ludności, które obserwuje się w różnych krajach Europy, musi budzić zaniepokojenie; spadek liczby urodzeń jest bowiem symptomem niezbyt optymistycznego stosunku do własnej przyszłości; jest wyraźnym przejawem braku nadziei, jest znakiem «kultury śmierci» przenikającej dzisiejsze społeczeństwo" (*Ecclesia in Europa*, nr 95).

„Budowanie miasta godnego człowieka" nie może opierać się na „kulturze użycia" – w szerokim znaczeniu tego pojęcia. Traktowanie osoby ludzkiej jako narzędzia w celu osiągnięcia na przykład lepszej „jakości życia", nie ma nic wspólnego z kulturą. Wręcz przeciwnie, jest kolejnym znakiem antykultury. Odnosi się to także do sposobu traktowania ludzkiej płciowości. Ponieważ cały człowiek jest „płciowy" – to znaczy przeżywa swoje człowieczeństwo będąc osobą-mężczyzną lub osobą-kobietą – manipulacje ludzką płciowością (sztuczne zapłodnienia, klonowanie, antykoncepcja) są zarazem manipulacjami całym człowiekiem, a nie tylko jakąś jego „częścią". Do tej pory społeczność międzynarodowa wzdryga się na myśl o tym, czego dopuścił się totalitarny system niemieckich narodowych socjalistów w okresie II wojny światowej pod płaszczykiem doświadczeń medycznych – między innymi próby zastosowania promieni Roentgena do masowej sterylizacji „niższych ras ludzkich"[16]. Hitlerowcy swoje postępowanie usprawiedliwiali polepszeniem własnej jakości życia – powiększenie „należnej" Niemcom przestrzeni życiowej. Podobnie i komuniści swoje próby zmiany społeczeństwa, gdy takowe nie pasowało do jedynie słusznej ideologii, usprawiedliwiali „dziejową koniecznością sprawiedliwości klasowej" i „dobrem proletariatu" rozstrzeliwanie ludzi oraz wysyłanie ich do lagrów (dobro proletariatu poprzez dyktaturę proletariatu!); w takiej sytuacji nie dziwi zatem fakt, że pierwszym krajem w Europie, który zalegalizował aborcję w roku 1920 była Rosja Sowiecka[17]. Zarówno naziści, komuniści, jak i niestety współcześni zwolennicy traktowania osoby ludzkiej (szczególnie embrionów ludzkich) w kategoriach „środka do celu", posiadają wspólny mianownik – budowanie kultury gardzącej życiem ludzkim w imię doraźnych korzyści. Taka kultura, oparta na pogardzie dla godności osoby ludzkiej oraz jej niezbywalnym prawu do życia, nie może przetrwać – przeistoczy się w końcu w wojnę „wszystkich przeciwko wszystkim", czego już historia cywilizacji dowiodła.

---

[16] O tym, co się działo w bloku nr 10 w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu pisze jeden z urzędników Oddziału Politycznego, SS-Unterscharführer Pery Broad: „Z końcem 1942 r. zgromadzono w nim sprzęt medyczny, urządzono gabinet radiologiczny, sale operacyjne, wstawiono stoły ginekologiczne i inną aparaturę potrzebną do utworzenia ginekologicznego oddziału szpitalnego. W kwietniu 1943 r. blok 10 oddano do użytku prof. drowi Carlowi Claubergowi, który przeprowadzał tam na wybranych przez siebie więźniarkach, przeważnie Żydówkach, doświadczenia sterylizacyjne. (…) Tam również przeprowadzał badania i dokonywał zabiegów na więźniarkach, wysterylizowanych uprzednio promieniami Roentgena w stacji doświadczalnej w obozie żeńskim w Brzezince, dr med. Horst Schumann" (*Wspomnienia Pery Broada*, w: *Oświęcim w oczach SS*, Katowice 1972, s. 124, przyp. nr 20).

[17] Por. A. Fiori, *Strage di Stato degli innocenti*, w: *Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, a cura di A. Fiori, E. Sgreccia, Milano 1975, s. 16–17.

4. Wnioski końcowe

Od zarania historii ludzkiej towarzyszy człowiekowi pokusa: *I rzekł wąż do niewiasty: Żadną miarą nie umrzecie śmiercią. Bo wie Bóg, iż którego-kolwiek dnia będziecie jeść z niego, otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie, znając dobre i złe* (Rdz 3, 4-5). Ta pokusa w dzisiejszej rzeczywistości dotyczy już nie tylko tego, że człowiek chce decydować o tym, co jest dobre, a co złe, ale pragnie podejmować decyzje o tym, kiedy i w jaki sposób ma się począć (sztuczne zapłodnienie, klonowanie) oraz kiedy i w jaki sposób ma być pozbawiony życia (aborcja, eutanazja).

W momencie gdy człowiek zaczyna się uważać za absolutnego pana swojego życia (ale przecież sam siebie do istnienia nie powołał, tylko życie otrzymał od Boga i rodziców! – nie będąc autokreatorem, nie jest zarazem panem absolutnym), rzeczywiście wydaje mu się, że staje się „jako bogowie" (por. Rdz 3, 4-5); jest to kolejna ułuda, która się tworzy pod maską „postępu i wyzwolenia".

Kultura życia to zarazem kultura daru drugiej osoby – czyli istnienie dla drugiego, solidarność z nim. Trudno jest nazwać solidarnością spełnianie roszczeń drugiego człowieka – szczególnie za cenę życia (klonowanie terapeutyczne) lub manipulacji drugą osobą ludzką (klonowanie generatywne oraz terapeutyczne). Kultura życia i wchodząca w jej zakres kultura daru i solidarności, to szeroko rozumiana pomoc w wypełnieniu osobistych zadań na ziemi – a do tego jest powołany każdy człowiek. Pisał o tym jeszcze w roku 1956 Prymas Stefan Kardynał Wyszyński:

> Na to człowiek jest powołany przez Boga na świat, aby tu wypełnić własne zadanie życiowe; aby tu się rozwinąć, doznać serca i okazać ludziom serce; aby móc poznać Boga i Go miłować; aby okazać rodzicom swoją opiekę na starość; aby dobrze się przysłużyć narodowi, społeczeństwu, ludzkości całej; aby dać chwałę Bogu; aby wysłużyć sobie wysoki stopień chwały i szczęścia w niebie. Kto na ziemi ma prawo stanąć w poprzek tym wielkim zadaniom człowieka, który jest powołany do życia, który chce się narodzić? Nikt takiego prawa nie ma! Natomiast mamy wszyscy obowiązek „stanąć na straży budzącego się życia", jako najcenniejszego skarbu człowieka[18].

Ideologia jakości życia – wraz ze swoim postulatem eliminacji lub dowolnej manipulacji istnieniami „niedoskonałymi" (chorzy, starsi, dzieci nie narodzone) – przeciwstawia się tym zadaniom osoby ludzkiej. Dziwić się więc należy, że w dobie, gdy człowiek uważa siebie za bardziej cywilizowanego, odzywa się w nim pragnienie budowania „kultury", która realizację życiowych celów i zadań rezerwuje jedynie dla silniejszych, większych – słowem: „doskonalszych".

[18] S. Kard. Wyszyński, dz. cyt., s. 9.

Sommario

La clonazione dell'uomo e l'ideologia della vita

Non si può deludere che l'umanità di oggi si trova davanti alla grande tentazione: creare qualcuno secondo l'immagine e somiglianza propria. La clonazione dell'uomo, sia per gli scopi terapeutici che per gli scopi generativi, mette in dubbio la condizione culturale dell'uomo contemporaneo. Invece di proporre la cultura della vita (col rispetto della dignità della persona umana e del suo inviolabile diritto alla vita), si cerca di creare una mentalità di „qualità della vita". Alla vita, secondo questa ideologia nuova, hanno il diritto solamente gli esseri più potenti e più grandi. Questa mentalità è un segno particolare della decadenza culturale delle società di benessere. Purtroppo è un segno che mentalmente si situa nella linea della mentalità dei nazisti tedeschi e dei comunisti sovietici – la vita umana, la persona umana, per loro significava nulla. Anche oggi, un essere umano più piccolo e più indifeso per tanti significa nulla – si può fare col esso tutto ciò che è possibile (è solamente un embrione!).

Ks. prof. dr Artur Jerzy KATOLO – ur. w 1967 r. w Lublinie, dr teologii, specjalista bioetyk, italianista. Studia na KUL – doktorat z teologii; Scuola di Medicina e Scienze Umane Istituto HSR w Mediolanie – bioetyka; Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie – teologia moralna; Accademia Italiana di Lingua Scuola Leonardo da Vinci w Rzymie – italianistyka. Był wykładowcą w Scuola di Formazione Teologica w San Miniato, pracownikiem naukowym w Instytucie Jana Pawła II KUL. Obecnie wykłada w Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale w Cosenza i na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum" w Warszawie. Autor książek: *ABC bioetyki*, Lublin 1997; *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?*, Lublin – Sandomierz 2000; *Bezdroża antykoncepcji* (red.), Lublin 2001; *Bioetyka starożytności chrześcijańskiej*, Warszawa 2003. Publikacje na łamach: „Przegląd Powszechny", „Ethos", „Memoranda", „Poznańskie Studia Teologiczne".

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 79–96

Ks. Jerzy Kułaczkowski – Stalowa Wola

Rola społecznego nauczania Kościoła o małżeństwie w kształtowaniu prawidłowego oblicza duchowego Europy

Jednym z najważniejszych wydarzeń w życiu Kościoła na początku trzeciego tysiąclecia istnienia chrześcijaństwa w Europie jest ogłoszenie przez Jana Pawła II w 2003 roku adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, która w podtytule nosi nazwę o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy.

Jest ona podsumowaniem obrad Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie. W zamiarze Ojca Świętego, adhortacja ta ma nie tylko wskazać wyzwania, przed jakimi staje współczesna Europa, ale przede wszystkim przywrócić na nowo nadzieję ludziom żyjącym na tym kontynencie, poprzez właściwe rozwiązanie tych wyzwań. Papież stwierdza bowiem, że obecne czasy to okres tragicznego zagubienia człowieka we wszystkich niemal dziedzinach życia ludzkiego i wraz z tym zatraty dziedzictwa chrześcijańskiego[1]. Sytuacja ta powoduje powstanie lęku przed przyszłością. Dlatego należy na nowo przywrócić temu dziedzictwu, jakim jest chrześcijaństwo, należne mu miejsce w Europie, gdyż to ono do głębi przeniknęło Europę, stając się tym samym kluczowym elementem kształtującym jej duchowe oblicze[2]. Ważnym składnikiem tego dziedzictwa chrześcijańskiego jest społeczna nauka Kościoła o małżeństwie. Papież stwierdza w adhortacji, że jednym ze znamion dzisiejszej sytuacji w Europie jest niebezpieczne zjawisko kryzysu tej instytucji i słabości samej jej koncepcji[3]. Dlatego, aby ocalić właściwe oblicze duchowe Europy, Kościół musi na nowo wiernie głosić

---

[1] Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy, tekst polski, Kraków 2003 (dalej EiE), nr 7.

[2] Por. EiE, nr 24.

[3] Por. EiE, nr 8.

prawdę o małżeństwie i rodzinie[4]. Należy bezwzględnie dowartościować różnorodność charyzmatów i powołań[5]. A małżeństwo jest przecież jednym z bardzo ważnych powołań. Dlatego właśnie przedmiotem refleksji na ten temat będzie tu społeczne nauczanie Kościoła o małżeństwie, zawarte we wcześniejszych, wybranych dokumentach soborowych i dokumentach papieskich.

1. Nauczanie soborów o małżeństwie

Nauka Kościoła dotycząca małżeństwa, zawiera się w szeregu dokumentów wypracowanych przez sobory powszechne, czyli zgromadzenia całego Kościoła, których celem jest podjęcie tematów dotyczących wiary i niezwykle aktualnych w danym czasie. Interesujące więc wydaje się być zapoznanie z zagadnieniem małżeństwa w ujęciu soborów na przestrzeni dziejów.

a) Natura małżeństwa

Na pierwszym miejscu w zagadnieniu małżeństwa należałoby postawić sposób rozumienia tego związku w nauczaniu soborowym. Najbardziej precyzyjnie ujął to zagadnienie Sobór Watykański II, który określa małżeństwo jako wspólnotę miłości małżeńskiej, wzajemną duchową jedność i wierność ustanowioną przez Boga, unormowaną Jego prawami i będącą realizacją zamiarów Stwórcy[6]. W tym stwierdzeniu zawiera się bardzo ważna prawda, mianowicie ta, iż małżeństwo nie pochodzi z ustanowienia ludzkiego, lecz z ustanowienia Bożego, a zatem posiada swój nadprzyrodzony wymiar i nie można go sprowadzać jedynie do płaszczyzny doczesnej. Sobór określa małżeństwo jako przymierze, przez które mężczyzna i kobieta stwarzają między sobą intymną wspólnotę całego życia. Jest to odwołanie się do terminu, mającego podstawowe znaczenie w całej teologii zbawienia – zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. A zatem termin ten ma znaczenie ściśle religijne. W świetle tego stwierdzenia, małżeństwa nie można sprowadzać jedynie do związku czysto zewnętrznego, ale trzeba odkryć jego wewnętrzne bogactwo duchowe.

b) Małżeństwo jako sakrament

Szczególnym podkreśleniem nadprzyrodzonego wymiaru małżeństwa, jest określenie go jako „sakramentu". Jako sakrament należy je rozumieć w potrójnym znaczeniu. Po pierwsze – to zewnętrzny znak, widzialny, nierozdziel-

[4] Por. EiE, nr 90.

[5] Por. EiE, nr 29.

[6] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1986, nr 48 (dalej KDK). Sobór Watykański II był XXI w kolejności soborem powszechnym, którego obrady obejmowały lata 1962–1965.

nej jedności, wspólnoty Chrystusa z Kościołem, czyli wyrażający wiarę i ją umacniający. Po drugie, jest znakiem łaski i jej udzieleniem w Kościele przez Chrystusa. Obowiązki nałożone na małżonków należą do porządku nadprzyrodzonego. Po trzecie, miłość małżeńska jest podobna do miłości Bożej, Chrystusowej, dająca się całkowicie nie tylko w sferze psychologiczno-uczuciowej, ale poświęcająca się i dająca w całości dla utwierdzenia i pełnego realizowania wzajemnej wspólnoty sakramentalnie uświęconej, tworzącej komunię kościelną. Stąd też małżeństwo i rodzina są określane jako najmniejszy Kościół. Prawdę o sakramentalności małżeństwa podkreślił już Sobór Chalcedoński, który podaje normę, w myśl której wierni powinni zawierać małżeństwo wewnątrz samej społeczności kościelnej[7]. Postanowienie to było podyktowane troską soboru o spełnienie podstawowej misji Kościoła, jak również chodziło o uchronienie jednostki oraz wspólnoty przed niebezpieczeństwami, wynikającymi z zawierania małżeństw mieszanych, czyli takich, w których tylko jedna strona była ochrzczona[8]. Tak więc już ustawodawstwo kościelne pierwszych wieków starało się podkreślić ten nadprzyrodzony wymiar związku małżeńskiego. Prawdę o sakramentalności małżeństwa podkreśla również Sobór Florencki w słowach: „Siódmym sakramentem jest małżeństwo, będące obrazem związku Chrystusa z Kościołem, zgodnie z tym, co mówi Apostoł: *Wielka to jest tajemnica, a mam na myśli stosunek Chrystusa do Kościoła* (Ef 5, 33)"[9]. Z kolei Sobór Trydencki ogłasza sakramentalność małżeństwa jako dogmat[10].

> Łaskę zaś, którą by tę naturalną miłość udoskonalała, umacniała nierozerwalną jedność i uświęcała małżonków, wysłużył nam swoją męką sam Chrystus, ustanowiciel i sprawca czcigodnych sakramentów. Ponieważ dzięki Chrystusowi małżeństwo przewyższa łaską starotestamentowe związki małżeńskie, słusznie zatem święci Ojcowie, Sobory oraz powszechna Tradycja Kościoła zawsze głosili i głoszą, że należy je zaliczyć do sakramentów Nowego Przymierza[11].

---

[7] Sobór ten miał miejsce w 451 roku i był IV soborem powszechnym w kolejności.

[8] Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 95.

[9] Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian (1439)*, BF VII 593. Sobór Florencki był w kolejności XVII soborem powszechnym i jego obrady obejmowały lata 1438–1445. Natomiast *Dekret dla Ormian* z 1439 roku, wypracowany w czasie trwania tego soboru, jest streszczeniem całej wiary katolickiej. Znajdują się w nim również przypisy dotyczące małżeństwa, ponieważ zarzucano wówczas Ormianom głoszenie opinii, że współżycie małżeńskie jest grzeszne. Poza tym Ormianie, podobnie jak Grecy, przyjmowali możliwość rozwodu w wypadku cudzołóstwa.

[10] Sobór Trydencki był XIX w kolejności soborem powszechnym. Jego obrady obejmowały lata 1545–1563. Szczególną troską ojców soboru było uwydatnienie nadprzyrodzonego charakteru małżeństwa jako sakramentu i obrona kompetencji Kościoła we wszystkich kwestiach związanych z małżeństwem katolików. Sesja XXIV (1563).

[11] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. St. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, nr 595.

A zatem małżeństwo sakramentalne nie zostało dodane do małżeństwa naturalnego, ale stanowi dalszą jego realizację w planie zbawienia. To małżeństwo naturalne przez Chrystusa podniesione do godności sakramentalnej, zmienia niejako w pewnym sensie swój charakter. Nie pozostaje bowiem wyłącznie w sferze dotychczasowej, czysto naturalnej, ale w swej udoskonalonej rzeczywistości jest elementem twórczym, realizującym porządek zbawienia. Chrystus zatem nie zmienia nic w małżeństwie naturalnym – ani podstawowych elementów, ani jego znaczenia. Włączył je jednak do planu zbawienia, sprawiając, że odtąd zaczyna ono spełniać o wiele donioślejszą rolę niż miało dotychczas[12]. Prawdziwa miłość małżeńska zostaje w ten sposób włączona w miłość Bożą i przez to kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić do Boga oraz wspierać małżonków i dodawać im otuchy we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego właśnie osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu. Wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga[13]. Tak więc przymierze małżeńskie należy określić jako sakrament, w którym małżonkowie otrzymują specjalną łaskę Bożą, potrzebną do należytego wypełniania ich powołania oraz obowiązków w dziele zbawczym, jakie w Kościele im odtąd przypada.

c) Umowa jako istotny element małżeństwa

Wydaje się, iż najbardziej właściwym fragmentem tekstu soborowego wprowadzającym w zagadnienie umowy małżeńskiej, są następujące słowa: „Przyczyną sprawczą małżeństwa jest w zwyczajnych warunkach wzajemna zgoda wyrażona słowami w chwili jego zawierania"[14]. Podobnie i inny fragment nauczania soborowego: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się poprzez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę"[15]. Do urzeczywistnienia związku ustanowionego przez Boga potrzebna jest zatem zgoda małżonków. Termin „zgoda" pełni tu kluczową rolę. W języku potocznym zawiera w sobie dość szerokie znaczenie. Zasadniczo odnosi się on do różnego rodzaju umów dokonywanych pomiędzy ludźmi. Poprzez użycie przy-

[12] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, AK 83 (1974), s. 347.
[13] Por. KDK 48.
[14] Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian*, BF VII 593.
[15] KDK 48.

miotnika „małżeńskie" w odniesieniu do „zgoda", zostaje podkreślona specyfika tej umowy. Dlatego nie można jej sprowadzać – zarówno pod względem wartości prawnej, jak i w znaczeniu teologicznym – do rodzaju umowy potocznej. Zgoda małżeńska bowiem, czyli zawarcie przymierza, jest to wzajemna aprobata powstającego w ten sposób związku. Nie stanowi ona tylko pewnego stwierdzenia, ale polega na wzajemnym i dobrowolnym daniu i przyjęciu konkretnych uprawnień i zobowiązań. Ponadto narzeczeni wyrażają wzajemną i wiążącą zgodę na związek, który zawierają z własnej inicjatywy, ale go sami nie wymyślili. Co do swojej natury jest on określony przez prawo Boże naturalne i pozytywne, a przez Chrystusa uświęcony i podniesiony do godności sakramentalnej. Zgoda małżeńska stanowi zatem wzajemną, zobowiązującą decyzję na zawarcie związku o określonej i jedynej w swoim rodzaju wartości prawnej i teologicznej[16]. Stąd też podstawową rzeczą dla umowy małżeńskiej jest jej wzajemność, która jest elementem niezastąpionym.

Przedmiotem tak rozumianej zgody jest wzajemne oddanie się małżonków aktem osobowym, przez co powstaje między nimi głębokie zjednoczenie. Pojawia się tu ważne pytanie dotyczące istoty tego zjednoczenia. Wydaje się, iż najbardziej słusznym jego określeniem jest uzupełnienie wzajemnych dążeń i potrzeb, czy też spełnianie pewnych wzajemnych świadczeń, które wynikają z natury i potrzeb małżeństwa. Oczywiście to zjednoczenie nie może ograniczać się jedynie do życia seksualnego, ale obejmuje ono cały kompleks spraw i obowiązków właściwych małżeństwu. Stąd też Sobór Watykański II celowo unika na określenie małżeństwa słowa „kontrakt". Na to miejsce wprowadza słowo „przymierze", aby tę umowę odróżnić od innych, zwyczajnych kontraktów. Chodzi tu o to, aby podkreślić, iż przymierze małżeńskie, chociaż w swym powstaniu zależy od decyzji współmałżonków, to jednak różni się od innych kontraktów szczególnie tym, że zawiera zgodę na stworzenie wspólnoty ustanowionej przez Boga, która poprzez nadane przez Niego prawa, zmierza do założonych celów, zgodnie ze swoistym dobrem. Dzięki tej zgodzie zaczyna istnieć dobrowolnie zawiązana wspólnota. Realizacja zadań tej wspólnoty zasadza się na wypełnianiu całego zespołu uprawnień i obowiązków właściwych małżeństwu, określanych syntetycznie jako *consortium vitae*, czyli wspólnoty życia polegającej na wzajemnym oddawaniu się i dopełnianiu obu stron oraz współdziałaniu w wypełnianiu dalszych wynikających stąd obowiązków[17]. To wzajemne wypełnianie przypadających każdej ze stron obowiązków, a równocześnie korzystanie z uprawnień typu wspólnotowego we wzajemnej har-

[16] Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 78.

[17] Por. M. Żurowski, *Uprawnienia do współuczestnictwa w kościelnej wspólnocie wspólnot*, Warszawa 1979, s. 110.

monii, jest również wyrazem wzajemnej miłości. Według myśli soborowej, związek zawarty między małżonkami, jest związkiem miłości i wierności. Jest on wspólnotą na wzór wspólnoty Chrystusa i Kościoła. Wzajemne oddanie się małżonków i ich wierność ma wzór w oddaniu się i wierności Chrystusa względem Kościoła, która nigdy nie ustanie ani się nie sprzeniewierzy.

d) Cel małżeństwa

Wraz z podkreśleniem osobowej godności małżonków, co ma wyraz w wymaganej zgodzie do zaistnienia związku małżeńskiego, nauczanie soborowe zwraca również uwagę na cel małżeństwa. Widać to zwłaszcza w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Na pierwszym miejscu jest tu postawiona miłość, która jest wybitnie ludzka, ponieważ kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego zaangażowania, obejmującego dobro całej osoby[18]. Miłość wzajemna prowadzi do dobrowolnego, obopólnego, a także pełnego oddania się zgodnie z samą naturą wyłącznego, nierozerwalnego między dwoma osobami związku. Zmierza ona do odpowiedzialnego wyrażania się, rozwoju, dojrzewania. Nie jest to miłość bierna, egoistyczna, ale czynna, oddająca się ofiarnie drugiemu małżonkowi. Stąd też miłość ta charakteryzuje się dawaniem i jako taka może być przedmiotem uprawnienia oraz obowiązku. Można ją przyrzec drugiej osobie i dobrowolnie zrealizować[19]. Tak rozumiana miłość nie ma nic wspólnego z imperatywem maksymalnego użycia seksualnego, nie powiązanego z żadną odpowiedzialnością. Ponadto Sobór Watykański II w określeniu istoty miłości małżeńskiej, nie myślał o jej sensie psychologiczno-afektywnym. Jest to bowiem aspekt czysto ludzki. Więź uczuciowa, wyłącznie naturalna skłonność mężczyzny do kobiety i odwrotnie nie jest miłością w sensie pełnowartościowym, ludzkim. W potocznym mniemaniu, często identyfikuje się miłość małżeńską właśnie z fenomenem psychologiczno-uczuciowym, nie podlegającym jednak pełnej kontroli ludzkiej woli. W normalnych warunkach towarzyszy on wzajemnemu zbliżeniu się dwóch osób. Stwarza on klimat, odpowiednią atmosferę przygotowującą podjęcie decyzji zawarcia małżeńskiego przymierza[20]. Później też sprzyja stałej realizacji intymnej wspólnoty życia małżonków, a następnie rodziny. Faktycznie powinna ona mieć miejsce, jednakże nie zależy ona wprost od woli ludzkiej i dlatego nie może być przedmiotem zobowiązania. Nie będąc podległym woli, nie może ten fenomen afektywny stać się czymś wystarczającym i zasłużyć na miano miłości mał-

---

[18] Por. KDK 49.

[19] Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 236.

[20] Por. P. Fedele, *Il tema di revisione del matrimonio in diritto canonico. Ephemerides iuris canonici*, Roma 1974, s. 27–34.

żeńskiej[21]. Przedmiotem uprawnień i obowiązku może bowiem być tylko to, czym człowiek dysponuje, co człowiek może od siebie wymagać, czego może się spodziewać od drugiego człowieka. Stąd też Sobór Watykański II nie myślał wcale o miłości czysto afektywnej, lecz przeciwstawił swoją koncepcję miłości – skłonności czysto erotycznej, która ma nastawienie egoistyczne i przemijające.

Poza pierwszorzędnym celem małżeństwa, którym jest miłość, nauczanie soborów zwraca uwagę na drugi cel tej wspólnoty. Niemalże do ostatniego soboru, którym był Sobór Watykański II, cel ten był traktowany jako główny, a nawet jako wyłączny. Jest nim zrodzenie i wychowanie potomstwa. Uwagę na ten aspekt wspólnoty małżeńskiej zwrócił już Sobór Florencki: „Zadaniem małżonków jest zrodzenie i wychowanie potomstwa dla oddawania czci Bogu"[22]. W świetle nauki Soboru Watykańskiego II, ukoronowaniem miłości małżeńskiej, wzajemnej i ofiarnej, jest potomstwo[23]. Z samej swej natury instytucja oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, które stanowi jej szczytowe uwieńczenie. Zjednoczenie osób dokonujące się w małżeństwie, uzyskuje swoje dopełnienie w ojcostwie i macierzyństwie. Rodzicielstwo należy do natury miłości małżeńskiej[24]. Małżonkowie bowiem zawsze pamiętają o tym, że w spełnianiu swojego obowiązku są współpracownikami Boga Stwórcy i wyrazicielami Jego miłości w stosunku do swojego potomstwa[25].

Z dokumentów Soboru Watykańskiego II wynika, że Kościół w swojej nauce nie tylko dowartościowuje dotychczasowe cele drugorzędne, ale ponadto stara się całościowo ująć cel małżeństwa i harmonijnie przedstawić nie tylko cele instytucjonalne, ale również i personalistyczne, które jak najbardziej się zazębiają. Bardzo też akcentuje się doniosłość i wielkie znaczenie nieegoistycznej, lecz w pełni ludzkiej miłości małżeńskiej, czyli nie tylko psychologiczno-uczuciowej, ale i duchowo-nadprzyrodzonej, dzięki której każdy ze współmałżonków oddaje się ofiarnie drugiemu i współdziała w budowaniu tej najmniejszej komórki społecznej i kościelnej, jaką jest małżeństwo i rodzina.

e) Przymioty małżeństwa

Na cechy właściwe małżeństwu zwrócił uwagę w swoim nauczaniu Sobór Florencki w następujących słowach:

---

[21] Por. J. Bajda, *Powołanie małżeńskie i rodziny*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1, red. K. Majdański, Warszawa 1980, s. 53.

[22] BF VII 593.

[23] Por. W. Skrzydlewski, *Problem celów małżeństwa*, „Analecta Cracoviensia", 3 (1971), s. 347.

[24] Por. KDK 48.

[25] Por. KDK 50.

> Małżeństwo wyobraża nierozerwalny związek Chrystusa z Kościołem. Chociaż z powodu cudzołóstwa wolno przeprowadzić separację co do współżycia małżeńskiego, nie można jednak zawrzeć innego małżeństwa, gdyż ważnie zawarty związek małżeński jest trwały[26].

I nieco dalej w tym samym fragmencie znajduje się zdanie, iż małżonkowie powinni dochować sobie wierności. Podobnie wypowiedział się Sobór Trydencki. Podtrzymując dotychczasowe nauczanie, wyraźnie określa cechę małżeństwa:

> Wieczystość i nierozerwalność związku małżeńskiego została stwierdzona przez pierwszego ojca rodu ludzkiego w słowach wypowiedzianych pod natchnieniem Ducha Świętego: *To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mojego. Przeto opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swej, i będą dwoje w jednym ciele* (Rdz 2, 23n; Ef 5, 31)[27].

Jest ono nierozerwalne niezależnie od okoliczności[28]. Również ostatni Sobór Watykański II podjął ten temat w swoim nauczaniu, zwłaszcza w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, gdzie znajdują się następujące słowa: „To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i dąży do nieprzerwanej jedności ich współżycia"[29]. Także Konstytucja dogmatyczna o Kościele podkreśla jedność wspólnoty małżeńskiej[30]. W podobnym tonie brzmi fragment z Dekretu o apostolstwie świeckich: „Zawsze było obowiązkiem małżonków, a dziś stanowi najważniejszą część ich apostolstwa, ukazywać i potwierdzać swoim życiem nierozerwalność i świętość węzła małżeńskiego"[31]. Dla jeszcze pełniejszego obrazu nierozerwalności małżeństwa należy przytoczyć inne fragmenty tekstu soborowego: „...małżeństwo trwa jako połączenie i wspólnota całego życia i zachowuje wartość swoją oraz nierozerwalność nawet wtedy, gdy brakuje tak często pożądanego potomstwa"[32]. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie, w myśl którego nierozerwalność jest podyktowana głównie ze względu na miłość małżeńską, która jest pierwszorzędnym celem tego związku. Natomiast w dalszej kolejności dopełnieniem tego celu jest zrodzenie potomstwa. Brak potomstwa jednakże nie czyni małżeństwa rozerwalnym.

---

[26] Sobór Florencki, *Dekret dla Ormian (1439)*, BF VII 593.
[27] BF VII 594.
[28] Por. BF VII 602, 604, 605.
[29] KDK 48.
[30] Por. KK 11.
[31] DA 11.
[32] KDK 50.

Tekst KDK przestrzega nawet przed rozerwaniem małżeństwa w następujących słowach: „Gdzie zrywa się intymne pożycie małżeńskie, tam nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone. Wtedy bowiem grozi niebezpieczeństwo zarówno wychowaniu dzieci, jak i zdecydowanej woli przyjęcia dalszego potomstwa"[33]. Należy zauważyć, iż zasadnicza argumentacja wykorzystywana w tekstach soborowych (49, 50, 51), nie pochodzi z refleksji filozoficznej, czy też racji biologiczno-psychologicznych, ale opiera się na objawieniu Bożym i na interpretacji tradycji kościelnej.

Pojęcie jedności małżeństwa, o której mówią powyższe fragmenty dokumentów Soboru Watykańskiego II, łączy się ściśle z jego monogamicznym charakterem („Małżeństwo jest instytucją monogamiczną" – KDK 47). Zawarty bowiem związek pozwala na pożycie małżeńskie jednego mężczyzny z jedną kobietą. Wyklucza natomiast wielożeństwo, czyli poligamię, która może występować w dwojakiej postaci. Pierwszą jest poligynia, czyli sytuacja, w której jeden mężczyzna żyje z wieloma kobietami. Druga jest poliandria, czyli sytuacja, w której kobieta współżyje z wieloma mężczyznami[34]. Ponieważ w jednej i drugiej formie poligamii brak owej równości, jakiej wymaga od obu stron natura tej szczególnej umowy, którą nazywamy małżeństwem[35], dlatego obie z nich są niedopuszczalne w Kościele katolickim. Nauka stwierdza i udowadnia, że małżeństwo monogamiczne jest jak najbardziej zgodne z naturą ludzką. Z takim bowiem małżeństwem można się zetknąć u ludów pierwotnych[36].

W świetle powyżej rozważanych fragmentów soborowych tekstów, wynika, iż nauka katolicka dotycząca małżeństwa w żadnym momencie nie podważa zasadniczych cech etyki naturalnej w tej dziedzinie, zwłaszcza jedności i nierozerwalności węzła małżeńskiego Dzięki prawdom wiary, cechy te nabierają wartości nadprzyrodzonej ze względu na sakrament ustanowiony przez Chrystusa. To właśnie on uświęca współżycie małżeńskie istniejące od początku działalności człowieka. Oczywiście dokumenty soborowe kierują uwagę ku temu, co najbardziej istotne w związku małżeńskim, czyli ku nadprzyrodzonemu wymiarowi tej wspólnoty. To poprzez sakrament małżeństwa małżonkowie otrzymują od Chrystusa pomoc w dążeniu do Boga, w wypełnianiu swoistych zadań. Dlatego niezwykle ważne jest podkreślenie na nowo słów, jakże trafnych w odniesieniu do małżeństwa, zapisanych niegdyś przez Apostoła Narodów, św. Pawła: *Wielka to tajemnica* (Ef 5, 33).

---

[33] KDK 51.

[34] Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 13.

[35] Por. P. Chretien, *De matrimonio, praelectione*, Metis 1937, s. 49.

[36] Por. W. Wundt, *Elemente der Volkerpsychologie*, Leipzig 1912, s. 49n; W. Schmidt, *Die menschliche Gesellschaft. Der Mensch alter Zeiten-III*, Regensburg 1924, s. 138; E. Westermark, *Historie du mariag*, Paris 1943.

2. Papieskie dokumenty o małżeństwie

Oprócz dokumentów soborowych podejmujących tematykę małżeństwa, dla pełniejszego zrozumienia istoty tego związku, koniecznym jest również przedstawienie nauczania Kościoła o małżeństwie, zawarte w dokumentach papieskich. Dotyczy to głównie dokumentów obejmujących w przybliżeniu ostatnie stulecie, ponieważ to właśnie ten czas był okresem bardziej intensywnych wypowiedzi podnoszących problematykę małżeństwa.

a) *Arcanum*

Chociaż dokument ten nie został wydany w XX wieku, lecz znacznie wcześniej, bo w 1880 roku, to jednak należy zwrócić na niego uwagę, ponieważ jest on jakby wstępem do dalszych dokumentów omawiających zagadnienie małżeństwa. Zasadniczo encyklika ta, napisana przez papieża Leona XIII, jest podsumowaniem prawd katechizmowych dotyczących małżeństwa. Jedną z głównych przyczyn jej powstania był powstały na nowo spór wokół rozpowszechniania się „legalnych" rozwodów. Warto tu przypomnieć, iż to właśnie prawodawstwo francuskie z 1792 roku, a więc w czwartym roku trwania rewolucji francuskiej, po raz pierwszy w świecie wprowadziło śluby cywilne[37]. Następstwem takiego postępowania było zaprzestanie traktowania przez państwo związku mężczyzny i kobiety za akt wcześniejszy od zaistnienia społeczeństwa i za przewyższający z racji rzeczywistości, jakie angażuje porządek czysto doczesny, do którego należy społeczeństwo i państwo[38]. Od tej pory, zlaicyzowane małżeństwo nie wzniesie się już ponad przyjemność człowieka, uwarunkowaną często egoistycznym nastawieniem, jego kaprysami i niestałością. Stąd też Leon XIII w swej encyklice[39] nie tylko stwierdza, iż małżeństwo między chrześcijanami jest umową nierozwiązalną i sakramentem, dlatego Kościół wyłącznie sobie zastrzega prawo decyzji w tej dziedzinie, ale ponadto papież próbuje dać apologię rodziny takiej, jak ją określił Chrystus i Kościół, poprzez ukazanie dobrodziejstw porządku społecznego. Pomimo dynamiki zawartej w tym dokumencie, zabrakło w nim – dla pełniejszego obrazu – sprecyzowania podstaw duchowości małżeństwa i rodziny. *Arcanum* jest więc nauczaniem Kościoła, koncentrującym się przede wszystkim na obronie praw życia małżeńskiego pod kątem dobra społecznego.

---

[37] Por. R. Lemaire, *Le mariage civil. Etude historique et critique*, Paris 1901; O. Martin, *La crise du mariage dans la legislature intermediaire*, Paris 1901.

[38] Por. St de Lestapis, *Małżeństwo*, Warszawa 1979, s. 18–19.

[39] Należy tu wyraźnie zaznaczyć, iż encyklika ta nie była pierwszą wypowiedzią Kościoła w sprawie ślubów cywilnych. Już bowiem Pius VI w 1794 roku, a po nim Pius VII (1803), Grzegorz XVI (1832) i Pius IX (1851, 1852), usilnie przypominali, iż małżeństwo jest instytucją przekraczającą kompetencje społeczeństwa świeckiego, jeśli chodzi o jego najistotniejsze cechy.

b) *Casti connubi*

Pierwszym w kolejności dokumentem XX wieku podejmującym tematykę małżeńską, jest encyklika Piusa XI, zatytułowana *Casti connubi*, z 1930 roku. Zasadniczo stanowi ona szczegółowy komentarz do nauki Soboru Trydenckiego. Składa się z kilku części. W pierwszej, papież przypomina Boskie ustanowienie małżeństwa oraz określa jego cechy.

> Przede wszystkim musi pozostać niewzruszoną i nietykalną zasada fundamentalna, że małżeństwo zostało ustanowione i odnowione nie przez ludzi, lecz przez Boga. Nie przez ludzi też, lecz przez Boga, samego Twórcę natury i jej Odnowiciela Chrystusa Pana, zostało obwarowane prawami, wzmocnione i uświęcone. Prawa te nie mogą być zatem uzależnione od ludzkich upodobań ani też jakiejkolwiek sprzecznej z nimi umowy samych małżonków[40].

Nawiązuje w tym do nauki św. Augustyna o trzech dobrach małżeństwa. Niezwykle trafne jest określenie małżeństwa nie tyle jako instytucji powołanej do należytego rodzenia i wychowania potomstwa, ile przede wszystkim jako wspólnoty całego życia, domagającej się wzajemnej wierności wypływającej z miłości małżeńskiej. Jest tu przypomniana prawda o sakramentalności małżeństwa i jego nierozerwalność.

> Sakrament ten bowiem u tych, którzy nie stawiają przeszkód łasce, nie tylko wzmacnia trwałą zasadę życia nadprzyrodzonego, jaką jest łaska uświęcająca, lecz ponadto niesie ze sobą dary szczególne: dobre natchnienia, zarodki łaski, wzmacnia i udoskonala siły naturalne, aby małżonkowie mogli nie tylko pojąć swym umysłem, lecz również wewnętrznie smakować, mocno strzec, skutecznie chcieć i realizować w praktyce to wszystko, co się odnosi do stanu małżeńskiego, jego celów i obowiązków. Wreszcie sakrament ten daje im prawo do uzyskania pomocy łaski uczynkowej, ilekroć będą jej potrzebowali do wypełnienia obowiązków swego stanu[41].

Oba te elementy wypływają ze stosunku Chrystusa do Kościoła. Papież zwraca uwagę na wzajemną pomoc, jaką małżonkowie powinni sobie okazywać w uświęceniu i duchowej odpowiedzialności za siebie. W encyklice zostaje podkreślona rola umowy, którą obie strony zawierają ze sobą, dysponując w pełni wolnością. To właśnie ta umowa daje początek konkretnej instytucji, którą jest małżeństwo.

> Chociaż małżeństwo co do swej natury jest ustanowione przez Boga, niemniej jednak i ludzka wola bierze w nim udział, i to udział bardzo wybitny, Albowiem konkretne małżeństwo, o ile jest związkiem między określonym mężczyzną i określoną kobietą, powstaje nie inaczej, jak na podstawie dobrowolnej zgody

---

[40] Pius XI, *Casti connubi*, Watykan 1930, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. St. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, VII 608.

[41] Pius XI, *Casti connubi*, BF VII 615.

> narzeczonego i narzeczonej. Ten dobrowolny akt woli, którym obydwie strony dają sobie nawzajem i przyjmują uprawnienia właściwe małżeństwu, jest do zawarcia prawdziwego małżeństwa tak konieczny, że żadna moc ludzka nie może go zastąpić. Wolność ta jednak dotyczy wyłącznie stwierdzenia, czy kontrahenci rzeczywiście chcą zawrzeć małżeństwo i czy chcą je zawrzeć z daną osobą. Sama jednak natura małżeństwa jest całkowicie niezależna od wolnej woli człowieka do tego stopnia, że kto raz zawarł małżeństwo, ten już podlega jego Bożym prawom i istotnym wymaganiom. Taka natura małżeństwa, wyjątkowa i jemu tylko właściwa, stawia je o całe niebo wyżej od kojarzeń się istot nierozumnych, dokonywanych jedynie pod wpływem ślepego instynktu natury[42].

Stąd też, chociaż encyklika podkreśla znaczenie i rolę miłości małżeńskiej, to jednak uwaga jest tu przesunięta na obowiązki i prawa, czyli płaszczyznę sprawiedliwości[43]. Oczywiście podkreślone również zostają cele małżeństwa:

> Rodzice chrześcijańscy powinni zrozumieć również i to, że ich zadaniem jest nie tylko rozkrzewianie i zachowywanie rodzaju ludzkiego na ziemi, a nawet nie tylko wychowywanie jakichś czcicieli prawdziwego Boga, lecz rodzenie dzieci Kościołowi Chrystusowemu i wydawanie na świat *współobywateli świętych i domowników Boga* (Ef 2, 19), by lud oddany służbie Boga i Zbawiciela naszego z dnia na dzień wzrastał w liczbę[44].

W drugiej części encykliki przedstawione są problemy ówczesnych czasów, a więc antykoncepcja, legalizowane ustawowo zabójstwo nie narodzonego dziecka, grzechy przeciw wierności małżeńskiej, laicyzacja małżeństwa odrzucająca jego religijny charakter i ułatwiająca małżeństwa mieszane oraz rozwody[45]. Jednakże papież nie zadowala się jedynie potępianiem błędów przeciwnych doktrynie katolickiej o małżeństwie, ale podkreśla wezwanie małżonków do świętości. Widoczne jest to w ostatniej części encykliki, w której przedstawione są środki duchowej odnowy małżeństwa. Spośród nich należy wyliczyć: uznanie woli Bożej, religijność małżonków i posłuszeństwo Kościołowi, przygotowanie młodych do małżeństwa, odpowiednie państwowe ustawodawstwo rodzinne, współpraca państwa z Kościołem w zakresie prawno-moralnej i społeczno-ekonomicznej problematyki dotyczącej małżeństwa i rodziny.

Ogólnie rzecz ujmując, encyklika ta stanowiła krok w kierunku przywrócenia zagubionego na przestrzeni średniowiecza i dalej istotnego sensu sakramentu małżeństwa. Zaznacza się jednak w niej, narosły przez wieki, głównie prawniczy aspekt.

---

[42] Pius XI, *Casti connubi*, BF VII 609.

[43] Por. Pius XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim (*Casti connubi*), przekład ks. bp St. Okoniewski, Kraków 1931, s. 6.

[44] Pius XI, *Casti connubi*, BF VII 611.

[45] Por. F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 50.

c) *Humanae vitae*

Niezwykle ważnym pozasoborowym dokumentem kościelnym podejmującym zagadnienie małżeństwa, jest encyklika papieża Pawła VI, zatytułowana *Humanae vitae* i wydana w 1968 roku. Bardzo interesujące są okoliczności jej powstania. Wiązało się to z problemem, który został zarysowany już w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* z 1965 roku, gdzie w paragrafie 51 jest mowa o zagadnieniach wymagających głębszych analiz. Miała je podjąć specjalna komisja, aby Ojciec Święty mógł się w pełni wypowiedzieć na interesujące tematy, gdy ona zakończy swą pracę. Najważniejszym zagadnieniem była sprawa regulacji poczęć. Należało rozstrzygnąć jednoznacznie tę sporną kwestię ówczesnych czasów. Encyklika jest właśnie odpowiedzią na te spory i jak to pięknie ujmie Paweł VI: „owocem dokładnego przestudiowania przedłożonej dokumentacji, starannego przemyślenia i rozważenia zagadnienia, gorących modlitw zanoszonych do Boga i autorytetu Urzędu Apostolskiego ustanowionego przez samego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego"[46]. Dokument ten wzbudził falę protestów i dalszych sporów, jednak niezależnie od tego, dzięki niemu bardzo jasno została sprecyzowana nauka Kościoła w sprawie małżeństwa i regulacji poczęć. Stąd też koniecznym jest zapoznanie się z treścią tego dokumentu.

Encyklika w swojej treści nawiązuje do prawd dotyczących małżeństwa i przedstawionych we wcześniejszych dokumentach kościelnych. Dotyczy to zwłaszcza określenia małżeństwa jako instytucji ustanowionej przez Boga i przez to urzeczywistniającej Jego plan miłości[47]. Przypomnienie tej prawdy było bardzo potrzebne, ponieważ już w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II pojawiły się głosy kwestionujące tę prawdę na rzecz społecznej i kulturowej genezy małżeństwa. Stało się to szczególnie widoczne po opublikowaniu konstytucji *Gaudium et spes*, która bardzo wyraźnie podkreśliła egzystencjalny wymiar tej instytucji.

Kolejna prawda, o której przypomina omawiany dokument, odnosi się do miłości małżeńskiej. Są tu ukazane trzy wymiary tej miłości. Obejmuje ona ciało i psychikę, co papież określa jako na wskroś ludzka. Jest ona zmysłowa i duchowa. Nie jest to jedynie impuls popędu czy uczuć, ale świadome i wolne, wzajemne oddanie się sobie małżonków. Miłość ta wyraża się więc na poziomie wolności duchowej, jest odpowiedzialna. To oddanie jest pełne i wyłączne, to znaczy wierne, aż do końca życia, dzięki czemu małżonkowie mogą osiągnąć wspólnotę osób im tylko właściwą[48]. I to jest właśnie ten drugi wymiar

---

[46] Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 6, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, tekst łacińsko-polski, Warszawa 1981, s. 283–311.

[47] Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 8.

[48] Por. H. Volk, *Ehe*, w: LThK, t. III, k. 684, s. 141.

miłości małżeńskiej. Trzeci wymiar stanowi sakrament, ponieważ miłość ta jest wyrazem związku Chrystusa z Kościołem[49].

Jeszcze inną prawdą zawartą w encyklice jest podkreślenie ważności odpowiedzialnego rodzicielstwa. Miłość małżeńska osiąga swą pełnię w płodności, której specyficzną formą jest rodzicielstwo, wyrażające się w zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Proces ten powinien dokonać się we właściwy sposób, czyli uwzględniający znajomość i poszanowanie szeregu funkcji i warunków związanych z przekazywaniem życia[50].

Humanae vitae zwraca się na wzór wcześniejszych dokumentów kościelnych z apelem do rządów państw o właściwą politykę demograficzną. Wyrazem jej ma być poszanowanie osobistych i intymnych spraw małżonków. Ma to być widoczne w prawodawstwie, czuwającym nad nienaruszalnością prawd moralnych. Ma temu służyć wszelki postęp, w który powinny się włączyć organizacje międzynarodowe na zasadzie wzajemnej współpracy. Specjaliści różnych dziedzin mają poświęcić swoje wysiłki dla budowania harmonii małżeńskiej[51].

Poza przypomnieniem istotnych prawd odnośnie małżeństwa, encyklika pomija celowo pewne aspekty. Tak jest w przypadku określenia hierarchii celów małżeństwa. Nie ma tu wyrażenia „cel pierwszy" i „cel drugi". Ponieważ encyklika nie skupia szerszej uwagi na analizie sakramentu małżeństwa, stąd też zostały przemilczane przeszkody do zawarcia małżeństwa. W *Humanae vitae* brak także jakichś nowych wskazań dotyczących misji wychowawczej. Jest to zgodne z celem encykliki, dla której nie było to główne zagadnienie. Również brakuje w tym dokumencie argumentacji zaczerpniętej z Pisma Świętego, ojców Kościoła czy chociażby średniowiecznych teologów oraz ich następców. Motywem takiego działania była chęć naświetlenia problemów ukazanych w encyklice z pozycji filozofii naturalnej, ponieważ dokument ten zwraca się nie tylko do duchowieństwa czy nawet wiernych Kościoła, ale szerzej – do wszystkich ludzi dobrej woli.

W *Humanae vitae* znajdują się jednakże i nowe elementy nauki o małżeństwie. Papież podtrzymując dotychczasowe nauczanie o podwójnym znaczeniu aktu małżeńskiego, czyli jego jednoczącym wyrazie miłości małżonków, oraz zdolności przekazywania życia, podaje bogatsze uzasadnienie. Antykoncepcja jest tu ukazana nie tyle z punktu jej szkodliwości, czyli zła samego w sobie, ale raczej jest ona oceniana z punktu wartości i prawdy. To z kolei pozwala pełniej odkryć plan Stwórcy dotyczący aktu małżeńskiego, jego piękno[52]. No-

---

[49] Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 8–9; K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae" o miłości*, „Analecta Cracoviensia", 1 (1969), s. 341–354.

[50] Por. HV 10.

[51] Por. HV 17, 23, 27.

[52] Por. HV 13.

wością encykliki są jaśniejsze kryteria moralności aktu małżeńskiego. Dotychczasowe ujęcie za punkt wyjścia moralności aktu małżeńskiego przyjmowało podwójne znaczenie tego aktu. Kto by rozdzielał od siebie te znaczenia, działałby niemoralnie[53]. W późniejszym nauczaniu podstawą moralności tego aktu była natura osoby ludzkiej i jej aktów[54]. Paweł VI podkreśla, iż małżonkowie w tej dziedzinie nie mogą postępować dobrowolnie wedle własnych jedynie kryteriów, ale powinni oni uwzględniać w swym działaniu obiektywny porządek moralny ustanowiony przez Boga[55]. Tak więc to w samej naturze małżeństwa jako instytucji Bożej dokonuje się nierozerwalne zjednoczenie pomiędzy mężczyzną i kobietą, i to właśnie w takiej naturze aktu małżeńskiego, jaki został również przez Boga dany w jego naturalnym przebiegu. Tu znajdują się obiektywne i uniwersalne kryteria moralności zarówno dla oceny stanu małżeńskiego w ogólności, jak i jego specyficznego aktu. Dlatego na tej podstawie trzeba wnioskować z jednej strony o nieważności małżeństwa wynaturzonego, kiedy mężczyzna i kobieta zaprzeczają jedności i nierozerwalności jako istotnym celom tej Bożej instytucji, a z drugiej – o bezwarunkowej niegodziwości wszelkich wynaturzonych aktów małżeńskich, ponieważ nie uznają one już naturalnej czynności za obiektywny znak woli Bożej[56]. Bardzo trafnie wyrażają to słowa encykliki: „Jeśli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości... sprzeciwia się planowi Boga i Jego świętej woli"[57]. Takie ujęcie kryterium aktu małżeńskiego otwiera szersze, bardziej wyczerpujące ujęcie uprawnień i ograniczeń sumienia w odniesieniu do porządku ustanowionego przez Stwórcę. I to jest właśnie trzecia nowość zaprezentowana w tym dokumencie. Znamiennym tego wyrazem jest stwierdzenie, iż miłość małżonków domaga się od nich, aby należycie poznali swoje zadania w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa. To właśnie ono w szczególniejszy sposób wiąże się z obiektywnym porządkiem moralnym ustanowionym przez Boga, którego to porządku prawdziwym tłumaczem jest prawe sumienie[58]. Nie ma sprzeczności między porządkiem ustanowionym przez Boga a wolnością człowieka, jeśli się ją właściwie rozumie.

Powyższa analiza treści encykliki pozwala wysnuć wniosek, iż jest ona dokumentem ukazującym pełniej i w sposób bardziej wyraźny, zgodny z mentalnością współczesnego człowieka, naukę Kościoła katolickiego na pewne aspekty miłości małżeńskiej, zwłaszcza znaczenie aktu małżeńskiego i jego zagrożeń, spośród których najgroźniejszym wydaje się być antykoncepcja

---

[53] Tak było to przedstawione w *Casti connubi*.

[54] Tak zostało to ujęte w *Gaudium et spes*.

[55] Por. HV 10.

[56] Por. St. Lestapis, *Małżeństwo*, Warszawa 1979, s. 61.

[57] HV 13.

[58] Por. HV 10.

(wszelkiego rodzaju). Niezgodne ze znaczeniem, z prawdą aktu małżeńskiego, są również takie działania, jak aborcja i bezpośrednia sterylizacja. Stąd też jedynie właściwym, czyli budującym więź małżeńską i w pełni ją wyrażającym, jest taki akt małżeński, który jest z godny z ustanowionym przez Stwórcę porządkiem moralnym.

d) *Familiaris consortio*

Jednym z najnowszych dokumentów kościelnych prezentujących naukę o małżeństwie jest adhortacja apostolska Jana Pawła II z 1981 roku, zatytułowana *Familiaris consortio*. Stanowi ona podsumowanie Synodu Biskupów, poświęconego rodzinie i obradującego w 1980 roku. W tym dokumencie Ojciec Święty zwraca uwagę na małżeństwo i rodzinę, które obecnie znalazły się w dość trudnym położeniu, wywołanym wieloma atakami ze strony licznych sił, dążących do zniszczenia lub przynajmniej do zniekształcenia tej podstawowej wspólnoty. Ten motyw sprawia, iż adhortacja staje się pomocą udzieloną rodzinie przez Kościół, ukazującą naturę oraz zadania małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie.

Papież przedstawiając zagrożenia stojące obecnie przed małżeństwem i rodziną, ukazuje istotę tego związku będącego osobową komunią miłości, powołaną przez samego Boga, który jest miłością. Dlatego od samego początku w dokumencie tym pojawia się ważny element więzi małżeńskiej, pomijany we wcześniejszych dokumentach papieskich. Jest nim urzeczywistnienie przez człowieka podobieństwa (obrazu) Bożego w istocie ludzkiej, właśnie poprzez tę obopólną miłość małżeńską[59]. Jest to swoiste powołanie mężczyzny i kobiety, za które są oni odpowiedzialni. Jan Paweł II przypomina, że miłość ta obejmuje całego człowieka, to znaczy jego płaszczyznę duchową i cielesną. Stąd też płciowość nie jest jedynie zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy całej istoty wewnętrznej człowieka. Dlatego miłość małżeńska jest pełnym darem całej osoby. Ta całość jest najistotniejszym motywem wyłączności i wierności w małżeństwie. W ten sposób małżeństwo staje się ilustracją komunii, istniejącej pomiędzy Bogiem i ludźmi, co jest istotną treścią objawienia Bożego. Ta więź z Bogiem znajduje swe definitywne wypełnienie w Osobie Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, który poprzez dzieło zbawienia jednoczy ludzi, tworzących wspólnotę-Kościół, z Bogiem Ojcem. Małżeństwo ochrzczonych staje się znakiem Nowego Przymierza, istniejącego pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Co więcej, urzeczywistnia się w tym przymierzu i je uobecnia. W ten sposób więź Chrystus – Kościół, staje się ideałem więzi mąż – żona.

[59] FC 11. Małżeństwo jest więc zamierzone przez samego Boga, który określa jego naturę. Człowiek powinien ją odczytać, natomiast w żadnym wypadku nie jest upoważniony do ustanawiania istoty tego związku. Instytucja małżeństwa nie jest bowiem wynikiem jakiejkolwiek ingerencji społeczeństwa lub państwa.

Dzięki temu, małżeństwo jest praktycznie sakramentem. Naturalna miłość małżeńska, zamierzona przez Boga w akcie stworzenia, zostaje tu włączona w moc zbawczą i tym samym uzyskuje ona nadprzyrodzony wymiar. Skutkiem tego jest absolutna nierozerwalność.

Na tle tak zarysowanej natury i celu małżeństwa, Jan Paweł II nakreśla w tym dokumencie zadania stojące przed małżeństwem i rodziną. Wszystkie one wynikają z istoty małżeństwa, którą jest jedność w miłości. Dlatego pierwszorzędne zadanie tego związku to tworzenie wspólnoty osób (komunii). Jej podstawą jest komunia małżonków między sobą. Rozpoczyna się ona w naturalnych więzach ciała i krwi, ale powinna prowadzić do bogatszych więzów ducha, które najpełniej ją rozwijają i doskonalą[60]. Drugim zadaniem stojącym przed małżeństwem, jest służba życiu. Ma ona dwojaką formę. Pierwszą z nich jest przekazywanie życia. Wedle zamysłu Bożego, miłość małżeńska powinna znaleźć swój wyraz również w powołaniu do życia dzieci. W ten sposób małżonkowie współuczestniczą w misji stwórczej i miłości samego Boga[61]. Płodność małżeńska jest owocem i znakiem miłości małżeńskiej[62]. To zadanie wskazuje im nowe możliwości w realizacji swego powołania, otwierając ich bardziej na siebie wzajemnie i na innych ludzi. Jednakże Papież zaznacza, iż sytuacja, w której niekiedy staje się niemożliwe zrodzenie potomstwa, nie jest równoznaczna z utratą z tego powodu wartości życia małżeńskiego. Niepłodność fizyczna może bowiem dostarczyć małżonkom sposobności do innej, wielorakiej służby na rzecz życia osoby ludzkiej (adopcja, pomoc innym rodzinom, dzieciom ubogim czy upośledzonym)[63]. Jest to pewna nowość, która nie była tak wyraźnie sformułowana we wcześniejszych dokumentach. Samej płodności małżeńskiej nie wolno zawężać jedynie do fizycznego zrodzenia dziecka. Powinna ona być ubogacona wymiarem moralnym i duchowym. To stwierdzenie prowadzi do odkrycia drugiej formy służby życiu, jaką jest wychowanie zrodzonego potomstwa. Ojciec Święty przypomina, iż jest to niezbywalne prawo małżonków, którego żadna instytucja nie ma prawa im odebrać. Posiada ono swoją ogromną wagę. Proces wychowania obejmuje różne płaszczyzny życia ludzkiego[64]. Ponadto małżonkowie powinni uczestniczyć w rozwoju społeczeństwa, poprzez podejmowanie różnych zadań, czy to społecznych, czy

---

[60] Por. FC 21.

[61] To zadanie było ukazane u samego początku stworzenia: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" – Rdz 1, 28.

[62] Współczesne nurty myślowe, bardzo utrudniają małżonkom wypełnienie tej funkcji, poprzez tworzenie mentalności przeciwnej życiu. Wobec tego Papież nawołuje do wierności wobec magisterium Kościoła, posiadającym najwłaściwsze spojrzenie na porządek moralny i związane z nim normy.

[63] Por. FC 14.

[64] Por. FC 36–41.

politycznych, jak również brać udział w życiu i misji Kościoła. Te dwa ostatnie zadania – bardziej wiążą się już z rodziną niż samymi małżonkami. Godne podkreślenia jest to, że Jan Paweł II wyraźnie zaznacza rolę małżonków jako pierwszych świadków wiary wobec ich dzieci zarówno na płaszczyźnie ewangelizacji, życia sakramentalnego, jak i obyczajowości[65].

Podsumowując powyższe analizy, dotyczące roli nauczania społecznego Kościoła o małżeństwie w kształtowaniu prawidłowego oblicza duchowego Europy, należy stwierdzić, że Jan Paweł II również w swojej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* podkreśla bardzo mocno jego znaczenie i niezbędność. Dlatego właśnie pojawia się konieczność ponownego przywołania tego nauczania zawartego we wskazaniach soborowych i dokumentach poszczególnych papieży. Fakt, że nauka ta posiada już swą dość długą tradycję, tym bardziej świadczy o randze małżeństwa w społeczeństwie. Zaniedbanie przywołania jej w obecnych czasach, naznaczonych bardzo wyraźnie piętnem pogaństwa, byłoby dużą stratą dla prób ponownej ewangelizacji kontynentu europejskiego.

Summary

A ROLE OF SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH ABOUT MARRIAGE IN A PROCESS OF CREATING PROPER SPIRITUAL SHAPE OF EUROPE

One of the most important event in the Church at the beginning of the third millennium is publishing the document which is titled *Ecclesia in Europa*. It was written by pope John Paul II. This document pays special attention on a rule of Catholic Church in life of present Europe. The situation of this continent is very sophisticated, because lots of people got lost in their lives. The reason of this is throwing away the teaching of the Church, which created the shape of Europe through of past ages. As a result of this people hope for future. And this is way it should be taken proper steps to recover this hope. One of means to that is a new evangelization, especially teaching of the Church about marriage, because this commonwealth is a base of a society and all relationships. This is a very rich inheritance for present times, that should not be neglected in creating of proper shape of Europe.

Ks. dr Jerzy KUŁACZKOWSKI – ur. w 1963 r. w Rozwadowie, dr teologii, pracownik naukowo-dydaktyczny, adiunkt w Instytucie Pedagogiki KUL. Autor 11 monografii i 24 artykułów naukowych z dziedziny teologii pastoralnej oraz pedagogiki małżeństwa i rodziny.

[65] Por. FC 51–64.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 97–106

Ks. Daniel Olszewski – Kielce

Badania nad religijnością Europy Zachodniej XIX wieku

W 1931 roku paryski profesor w l'Ecole Pratique des Hautes Etudes opublikował swój programowy artykuł pod znamiennym tytułem: *Statystyka i historia religijna. O szczegółowe badania i historyczne wyjaśnienie stanu katolicyzmu w różnych regionach Francji*[1]. W przeciwieństwie do tradycyjnej historii doktryn, instytucji czy wielkich osobistości chciał Le Bras badać ogół wierzących – lud chrześcijański, jego udział w kulcie, jego życie religijne, stosunek wiernych do norm moralnych i przepisów kanonicznych. Paryski profesor opracował program kompleksowych studiów historii religijnej, nawiązując w swoim programie badawczym do socjologii pojmowanej w duchu francuskiej szkoły socjologicznej, ukształtowanej na początku XX wieku. Gabriel Le Bras stworzył nową historyczną szkołę badań nad religijnością. Szkoła Le Brasa, zmieniła charakter badań historycznych, najpierw we Francji, a później w innych krajach zachodnich[2].

Nawiązując do inspiracji badawczych Gabriela Le Brasa, podjęto badania nad geografią historyczną Kościołów. Skupiono się na zewnętrznych aspektach życia religijnego, przede wszystkim więc na praktykach religijnych. Przeprowadzono szereg studiów dotyczących praktyk religijnych w różnych regionach geograficznych, diecezjach i parafiach, w różnych środowiskach społecznych i zawodowych, wielkomiejskich, wiejskich, małomiasteczkowych.

---

[1] G. Le Bras, *Statistiques et histoire religieuse, pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses regions de France*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France", 17, 1931, s. 425–449; artykuł został ponownie opublikowany w późniejszym podstawowym dziele G. Le Brasa, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955, t. 1.

[2] Por. J. Kłoczowski, *Gabriel Le Bras – wielki uczony i humanista (1891–1970)*, w: tenże, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII–XX w.*, Kraków 1990, s. 31–43; J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Brasa a socjologia duszpasterska*, „Zeszyty Naukowe KUL", 3, 1960, z. 1, s. 91–108.

Na uwagę zasługują z tego punktu widzenia „materiały" zgromadzone przez Fernanda Boularda (zm. 1977 r.), zawierające szczegółowe statystyki dotyczące spowiedzi i komunii wielkanocnej oraz uczestniczenia we mszy niedzielnej dla terenu całej Francji XIX i pierwszej połowy XX wieku. Autor opracował je na podstawie sprawozdań sporządzanych przez proboszczów z okazji wizytacji biskupich. Dołączył do tych szczegółowych danych statystycznych liczne tabele, kartogramy i zbiorcze wykazy[3].

Rozwój badań nad praktykami religijnymi doprowadził do ustalenia regionów kulturalnych i społecznych zróżnicowanych pod względem żywotności religijnej. Wokół regionalizacji rozwinęła się dyskusja naukowa. W czasie toczących się polemik położono szczególny akcent na regiony miejskie i przemysłowe, w których nastąpił zanik praktyk religijnych, będący przejawem dechrystianizacji występującej w krajach Europy Zachodniej[4].

Zagadnienie dechrystianizacji stanowi odrębny nurt badań społeczno-historycznych. We współczesnej nauce historycznej utrzymuje się teza, że początki dziewiętnastowiecznego procesu dechrystianizacji związane były ściśle z przemianami społeczno-politycznymi, jakie towarzyszyły rewolucji francuskiej. Wydarzenia rewolucyjne uruchomiły mechanizmy społeczne, które funkcjonowały nadal po zakończeniu rewolucji, przyczyniając się do postępów dechrystianizacji społeczeństwa francuskiego i innych krajów europejskich. Po rewolucji zarysował się na terenie Francji kryzys powołań kapłańskich, co spowodowało zmniejszanie się systematyczne liczby duchowieństwa i wzrost liczebny księży będących w podeszłym już wieku[5].

Kryzys powołań kapłańskich był tylko jednym z przejawów dechrystianizacji. Dotychczasowe badania wykazały całą złożoność i wieloaspektowość dechrystianizacji. Przejawia się ona na zewnątrz w zaniku praktyk religijnych. Widoczne to jest zwłaszcza w środowiskach przemysłowych i miejskich. De-

[3] Por. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1966; tenże, *Aspects de la pratique religieuse en France de 1802 à 1939*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France", 59, 1973, nr 163, s. 269–311; F. Boulard, Y.-M. Hilaire, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, Paris, t. 1, 1982, t. 2–3, 1987; por. F.-A. Isambert, J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France d'après les enquêtes diocésaines et urbaines suscitées et rassemblées par Fernand Boulard*, Paris 1980; Y.-M. Hilaire, *Les matériaux Boulard: bilan à mi-parcours*, w: *L'observations quantitative du fait religieux*, Lille 1992, s. 35–40.

[4] Por. F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et regions culturelles*, Paris 1968; Rezultaty dyskusji przedstawiają: E. Poulat, *Catholicisme urbain et pratique religieuse*, „Archives de Sociologie des Religions", 1970, nr 29, s. 97–116; F. Boulard, J. Rémy, *Villes et regions culturelles. Aquis et débat*, tamże, s. 117–137.

[5] Por. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. 1, *1800–1880*, Toulouse 1990, s. 14 (po 1814 roku 42% francuskich księży liczyło więcej niż 60 lat).

chrystianizacja ma jednakże swoje głębsze uwarunkowania, stanowi mianowicie rezultat przemian, jakie dokonywały się w sferze świadomości i postaw społeczno-religijnych, które doprowadziły do wzrastającej obojętności dla spraw religii i Kościoła. Badania wykazały istnienie ścisłego związku między wzrostem obojętności religijnej a zapóźnieniem w rozwoju struktur kościelnych (zwłaszcza sieci parafialnej), które nie nadążały za dynamiką demograficzną i społeczną środowiska przemysłowego. Doprowadziło to w efekcie do wytworzenia się w XIX wieku wielkich centrów przemysłowych i wielkich aglomeracji miejskich, które pozostawały poza zasięgiem struktur kościelnych i duszpasterskiej działalności Kościoła. Te właśnie środowiska zostały objęte w pierwszym rzędzie procesem dechrystianizacji. Z tej też racji współczesna nauka zachodnioeuropejska podkreśla przyczynowy związek między postępem dechrystianizacji a procesami industrializacji i urbanizacji społeczeństw Zachodniej Europy. Stwierdza się w badaniach kryzys tradycyjnego modelu religijności w wielkoprzemysłowym środowisku robotniczym. Odejście robotników od religii, które na Zachodzie uzyskało poważne rozmiary, stało się przedmiotem studiów prowadzonych przez wielu specjalistów[6].

W prowadzonych badaniach podkreśla się, że kryzys religijny, którego wyrazem jest dechrystianizacja, łączy się ściśle ze stanem chrystianizacji oraz z modelem życia chrześcijańskiego, odziedziczonym po poprzednich epokach historycznych. Powstaje zatem podstawowy problem metodologiczny: dechrystianizacja musi być analizowana łącznie z chrystianizacją społeczeństw europejskich. To z kolei skłania do sformułowania następujących pytań: Czy rzeczywiście pewne kraje lub środowiska społeczne zostały w przeszłości dogłębnie objęte ewangelizacją? Czy dechrystianizacja jest czymś więcej niż kryzysem określonego modelu chrześcijaństwa? Czy stanowi ona zakwestionowanie konformizmu religijnego wypracowanego w okresie trydenckim? Czy jego zakwestionowanie oznacza odejście od religii, czy też poszukiwanie nowych jej form bardziej dostosowanych do mentalności nowoczesnego społeczeństwa? Te i tym podobne problemy stanowią ciągle przedmiot dyskusji historycznych[7].

---

[6] Por. H. McLeod, *The Dechristianisation of the Working Class in Western Europe (1850–1900)*, „Social Compas", 27, 1980, nr 2–3, s. 191–214 (autor przedstawia rozwój badań).

[7] Por. R. Rémond, *Dechrystianizacja. Aktualny stan zagadnienia*, tł. H. Zawadzka, w: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, Warszawa 1966, s. 193–201 (przedruk w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 314–319); J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVII i XVIII w.*, t. 2, *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, tł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 259–299 (rozdz. 5, *Czy chrystianizacja?*); tenże, *O chrystianizacji i dechrystianizacji*, tł. A. Turowiczowa, „Znak", 266–267, 1976, nr 8–9, s. 1135–1147.

W związku z rozwojem dechrystianizacji powstaje problem motywacji praktyk religijnych; decyduje to bowiem o odporności życia religijnego w konfrontacji z nowoczesnym społeczeństwem przemysłowym i technicznym. W historycznych badaniach nad religijnością rozróżnia się motywacje pierwotne i wtórne. Do pierwotnych należą: kosmologiczna i biologiczna, wiecznego zbawienia oraz mistyczna, zaś do wtórnych zalicza się motywację kulturowo-spontaniczną, społeczno-kulturową (narodową) oraz społeczno-religijną (eklezjalną).

Motywacja kosmologiczna i biologiczna rozwinęła się w tradycyjnych społeczeństwach typu rolniczego, gdzie religia przenika się z elementami zabobonno-magicznymi. Ludzie kierujący się taką motywacją nie wnikają w wewnętrzny sens rytów religijnych, uważają, że skuteczność jest zapewniona przez samo wykonanie czynności religijnej. Przejście od społeczeństwa rolniczego do przemysłowego i technicznego stanowi zagrożenie dla tego rodzaju motywacji. Bardziej odporna na przemiany nowoczesnego społeczeństwa jest motywacja wiecznego zbawienia; ma ona jednak charakter negatywny, sprowadza się bowiem do lęku przed grzechem i piekłem, a nie zwraca uwagi na miłość Boga i przemianę duchową człowieka. Najgłębsza jest motywacja mistyczna. Prowadzi do wytworzenia się więzi religijnej, która jest silniejsza niż inne więzi społeczne (rodzinne, ekonomiczne czy polityczne). Pozostaje ona najbardziej odporna na zjawisko dechrystianizacji. Wymienione trzy typy motywacji mogą się wzajemnie przenikać; od tego, która z nich przeważa, zależy przetrwanie religii w procesie przejścia od cywilizacji rolniczej do nowoczesnej cywilizacji przemysłowej i technicznej.

Do motywacji wtórnych należą te, które posiadają określoną bazę społeczną. Zależnie od rodzaju grupy społecznej, której jednostka podlega, motywacja praktyk religijnych może mieć różne formy. Motywacja kulturowo-spontaniczna łączy się z tradycyjną społecznością lokalną (wieś, ród, plemię), występuje w większości społeczeństw przedprzemysłowych. Religia i praktyki religijne stanowią w tym przypadku jeden z elementów lokalnej kultury i obyczaju – obowiązki religijne są przejawem konformizmu społecznego. Ten rodzaj motywacji ma szanse przetrwania tak długo, jak długo nie ulegnie zmianie lokalna kultura i lokalne środowisko. Taka motywacja okazuje się niewystarczająca w procesie przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego. Motywacja społeczno-kulturowa (narodowa) zakłada również podporządkowanie się tradycjom społecznym, jednak nie tylko lokalnym, lecz ogólnonarodowym. Religia stanowi w tym przypadku wartość narodową, czynnik integrujący narodową wspólnotę; praktyki religijne gwarantują świadomość i tożsamość narodową. Taka motywacja ma duże szanse przetrwania w nowoczesnym społeczeństwie.

Odmienny charakter ma motywacja społeczno-religijna (eklezjalna). Wypływa ona z poczucia przynależności do uniwersalnej społeczności religijnej – do Kościoła powszechnego. Kierujący się nią ludzie spełniają praktyki religijne

nie dlatego, że domaga się tego tradycja lokalna, regionalna czy narodowa, lecz przede wszystkim dzięki własnym przekonaniom i ugruntowanej indywidualnej więzi religijnej. Są to katolicy, którzy mają znajomość prawd wiary, zasad religii obowiązujących we wspólnocie Kościoła. Rozumieją oni teologiczny sens praktyk religijnych i żyją duchem Ewangelii. Motywacja eklezjalna budzi największe nadzieje na przyszłość, zdolna jest do zachowania religii w zmieniających się warunkach społecznych, może przetrwać we wszystkich cywilizacjach, okazuje się najbardziej odporna na proces dechrystianizacji. Może ona występować łącznie z innymi motywacjami wtórnymi, wypływającymi z przynależności do społeczności lokalnej, do parafii, małych grup religijnych czy też do społeczności narodowej[8].

Wyodrębnioną orientację badawczą stanowią we współczesnej historii badania nad religijnością ludową. Pomijamy zawiłe dyskusje dotyczące samego pojęcia ludowej religijności. Przyjmuje się w zachodnich badaniach historycznych, że jest to religijność przeżywana przez największą liczbę wierzących, przez wiernych, którzy tworzą ogół społeczności kościelnej. Nie można jej wiązać wyłącznie z ludowymi warstwami społecznymi. Podkreślić trzeba interdyscyplinarny charakter badań nad religijnością ludową. Stanowi ona przedmiot żywych zainteresowań nie tylko historyków, ale również etnografów, socjologów, liturgistów i teologów. Jest ona badana z punktu widzenia folkloru, praktyk religijnych, mentalności, wierzeń religijnych, programów pastoralnych, antagonizmów społecznych, socjologicznej stratyfikacji[9].

W miarę postępu studiów historycznych nad ludową religijnością jej obraz staje się coraz bardziej zróżnicowany, zależnie od tego, jakie analizuje się źródła i jakie regiony zostają objęte badaniami. Francuscy historycy, Yves-Marie Hilaire i Raphaël Faucon, wskazują na ścisły związek religii ludowej ze środowiskiem wiejskim, z rytualistyką agrarną, z rytmem życia codziennego społeczności wiejskiej. Tymczasem badania Nadine Josette Chaline przeprowadzone w Normandii, wykazują, że w XIX wieku religia ludowa była głęboko zakorzeniona zarówno na wsiach, jak i w miastach. Włoski historyk Gabriel

---

[8] Z ważniejszych prac analizujących motywacje religijne: E. Pin, *La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle*, „Rivista Internazionale delle Scienze Economiche e Commerciali", 10, 1963, s. 405–424; tenże, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Ludzie – wiara – Kościół...*, dz. cyt., s. 175–192 (przedruk w: *Socjologia religii...*, dz. cyt., s. 217–227); W. Piwowarski, *Praktyki religijne jako przejaw więzi z Kościołem*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 561–569.

[9] Dyskusje dotyczące pojęcia religijności ludowej przedstawia W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 5–19; zachodnioeuropejskie badania nad religijnością ludową omawia D. Olszewski, *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, „Nasza Przeszłość", 59, 1983, s. 28–39.

De Rosa w swoich badaniach nad religijnością południowych Włoch stwierdza istnienie elementów magicznych i zabobonnych – charakterystycznych dla religijności ludowej – we wszystkich warstwach społeczno-zawodowych: u dziennikarzy, farmerów, właścicieli ziemskich, baronów, a także wśród duchowieństwa[10].

Interesujące rezultaty badań przedstawił francuski historyk Gérard Cholvy, profesor uniwersytetu w Montpellier. Zwrócił on uwagę na dziewiętnastowieczne źródła dotychczas nie wykorzystane przez historyków: biografie, pamiętniki, powieści obyczajowe, dzienniki osobiste (często pozostające w rękopisach), które wywodzą się z kultury ludowej. Analiza tych tekstów źródłowych pozwoliła francuskiemu autorowi sformułować tezę o „interioryzacji" chrystianizmu ludowego. Podkreśla on takie ewangeliczne aspekty religijności ludowej, jak: pracowitość, uczciwość, ofiarność, odwaga wobec cierpienia i śmierci, kult męczenników, wolność od przywiązania do dóbr materialnych. Wymienione aspekty ludowej kultury religijnej dalekie są od zabobonu tak chętnie podkreślanego przez autorów lekceważących wiarę ludu. Autor wyraża przekonanie, że poddanie pogłębionej analizie tego typu źródeł zdolne jest ukazać religijność ludową w nowym świetle. Te propozycje badawcze francuskiego historyka zasługują na szczególną uwagę[11].

Wyniki badań francuskich (G. Cholvy, Y.-M. Hilaire) wskazują na ścisłe związki w XIX wieku między religijnością ludową a prądem ultramontańskim. Ultramontanizm wypracował formy pobożności, w której szczególny nacisk był położony na pielgrzymki, kult świętych, pobożność maryjną i eucharystyczną. We francuskiej historiografii religijnej sformułowano tezę, że po wieku oświecenia nastąpił w Europie okres katolicyzmu ultramontańskiego, który utrwalił się w XIX wieku. Profesor Hilaire stwierdza, że najkorzystniejsze dla rozwoju ultramontańskiej pobożności były lata 1840–1870. Zadecydował o tym fakt, że romantyzm ułatwił lepsze zrozumienie kultury ludowej, a duszpasterstwo trafniej odpowiadało na potrzeby duchowe szerokich kręgów ludu. Wprawdzie poczynając od lat osiemdziesiątych XIX wieku ludowa kultura chrześcijańska przeżywała poważny kryzys, ale w końcu stulecia nastąpił nawrót do praktyk religijnych, ultramontańska religijność ponownie umacniała swoją pozycję i przetrwała w następnych latach[12].

---

[10] Por. Y.-M. Hilaire, R. Faucon, *L'Eglise dans le monde rural*, „Recherche Sociale", 1971 (juil. – oct.), s. 3–31 (artykuł dotyczy XIX i pierwszej połowy XX w.); N. J. Chaline, *La religion populaire en Normandie au XIXe siècle*, w: *La religion populaire, Paris 17–19 octobre 1977. Colloques internationaux Centre National de la Recherche Scientifique*, nr 576, Paris 1979, s. 171–178; G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezziogiorno*, Bari-Laterza 1978.

[11] Por. G. Cholvy, *„Religion populaire" et interiorisation du christianisme: les pesanteurs de l'historiographie (XIXe–XXe siècle)*, w: *La religion populaire, Paris 17–19 octobre 1977. Colloques internationaux...*, dz. cyt., s. 179–184.

[12] Por. G. Cholvy, *Piété ultramontaine et sentiment religieux dans le peuple de l'Hérault au XIXe siècle*, w: *La piété populaire de 1610 à nos jours. Actes du 99e*

Historycy Kościoła starają się odpowiedzieć na pytanie: W jakim stopniu religijność ludowa przetrwała gwałtowne przemiany społeczne i kulturalne epoki najnowszej – jej konfrontację z najnowszą cywilizacją techniczną? W związku z tym pytaniem należy zauważyć, że badania nad religijnością ludową prowadzone są zarówno w krajach rozwijających się, jak i w krajach rozwiniętych, które przeszły już etap przemian związanych z intensywną industrializacją (we Francji, Niemczech, Włoszech). W dawniejszych badaniach prowadzonych w krajach zachodnich religijność ludowa była lekceważona i traktowana jako relikt przeszłości. Ostatnio odkrywa się w niej pozytywne wartości duchowe i kulturowe. Badania historyczne ostatnich dziesięcioleci wykazują, że religia ludowa – mimo przeżywanych kryzysów – jest trwałym dorobkiem europejskiej kultury i pozostaje stałą wartością chrześcijaństwa w Europie od średniowiecza po czasy najnowsze[13].

Z powyższych analiz wynika, że najnowsze badania historyczne dotyczące religii i Kościoła nie ograniczają się do rejestrowania faktów, do prezentowania wielkich osobistości czy struktur organizacyjnych Kościoła. Nie sprowadzają się też do opisu zewnętrznych aspektów życia religijnego, rytualistyki, praktyk i ceremonii. Sporządzanie statystyk, map, kartogramów ukazujących ilościowe rozmiary życia religijnego stanowi podstawę i punkt wyjścia do studiów takich zagadnień, jak doświadczenie religijne wiernych, życie duchowe, świadomość religijna, wierzenia i wyobrażenia religijne zbiorowości chrześcijańskiej, motywacje i sens praktyk religijnych. Współczesne badania prowadzą do określenia mentalności religijnej, czyli sposobu myślenia, zachowań i wartościowań różnych grup i środowisk społeczno-kulturalnych. Prowadzą w konsekwencji do odpowiedzi na pytania: Jakie miejsce zajmuje Kościół i religia w kulturze, w świadomości i postawach społecznych? Czy głoszenie Ewangelii upowszechnia wartości decydujące o charakterze życia społecznego i kulturalnego następujących kolejno po sobie chrześcijańskich pokoleń? Odpowiedź na te pytania ma zasadnicze znaczenie dla weryfikacji stosowanych w Kościele metod duszpasterskich i programów pastoralnych.

Historia religijna podejmuje współpracę z różnymi dyscyplinami naukowymi: socjologią, etnografią, antropologią, teologią, filozofią religii, psychologią

---

congrès national des sociétés savantes, Basançon 1974, Paris 1976, s. 273–286; Y.-M. Hilaire, *Notes sur la religion populare au XIXe siècle*, w: *La religion populaire, Pris 17–19 octobre 1977. Colloques internationaux...*, dz. cyt., s. 193–198; tenże, *Les tendances nouvelles du catholicisme Européen. A l'époque romantique*, w: *Proceedings of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée. Lublin 1996*, part. 4, red. M. Filipowicz, Lublin 2000, s. 63–69; G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. 1..., dz. cyt., s. 153–196 (rozdz. 5, *La piété ultramontaine*).

[13] Por. *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers d'histoire*, red. Y.-M. Hilaire, Lille 1981 (zawiera podstawową literaturę przedmiotu).

historyczną. Współpraca ze specjalistami reprezentującymi te dziedziny nauki i korzystanie z ich rezultatów badawczych pozwala historykowi religijności stosować ciągle nowe metody badawcze, opracować nowoczesny kwestionariusz badań, który umożliwia wszechstronną analizę życia globalnej społeczności kościelnej, przy jednoczesnym uwzględnieniu szerokiego tła społeczno-kulturalnego. Badania interdyscyplinarne muszą mieć zarazem charakter studiów porównawczych, które będą uwzględniały z jednej strony specyfikę określonego środowiska czy regionu, z drugiej zaś szeroką perspektywę w skali krajowej i międzynarodowej. Nie można generalizować rezultatów badań na podstawie analizy jednego regionu geograficznego czy kulturalnego. W krystalizowaniu się postaw i świadomości religijnej decydującą rolę odgrywało zróżnicowanie uwarunkowań historycznych poszczególnych regionów, krajów lub badanych środowisk społecznych.

W badaniach historii religijnej zasadniczą trudność stanowi podstawa źródłowa dotycząca ideologii. Idzie w tym przypadku przede wszystkim o ideologie związane z tymi środowiskami, które nie miały dostępu do form życia kulturalnego, umożliwiających utrwalenie na stałe swojej wizji świata. Analogiczna trudność istnieje w odniesieniu do ideologii kontestujących. Wiadomo, że były one zwalczane, zacierano po nich wszelkie ślady, by nie pozostawały w świadomości społecznej. Do tych ostatnich treści ideowych można dotrzeć głównie poprzez źródła wyrażające kontrpropagandę lub represje, których były przedmiotem. Historyk korzystający z takich źródeł musi pamiętać o ich specyfice. Nie lepsza – wbrew pozorom – jest sytuacja historyka badającego ideologie oficjalne, nawet wówczas, gdy głoszone są w formie wykładu czy oficjalnych publikacji. Ich obraz, który upowszechniano oficjalnie, jest tylko częściowo zgodny z rzeczywistością. Istotne aspekty tych ideologii pozostają w znacznej mierze ukryte. Celem uzyskania pełnego ich obrazu trzeba podjąć wysiłek dotarcia do kanałów (indywidualnych i zbiorowych), które stanowiły drogi przekazu. Należy przy tym ustalić ukryte dla współczesnych wskazówki i zalecenia towarzyszące upowszechnianiu ideologii.

Równie trudne jest dla badacza zagadnienie opinii publicznej. Z punktu widzenia metodologicznego problem ten jest ogromnie złożony z uwagi na obfitość i wielorakość świadectw: prasa, przemówienia, listy, kroniki, pamiętniki, których zawartość treściowa często się wyklucza. Idzie w tym przypadku nie tylko o selekcję i uporządkowanie tej wielości źródeł, o kryteria ich porównania i ocen, lecz również o to, w jakim stopniu autorzy mogli, chcieli i umieli wyrazić swoje poglądy na piśmie. Z konieczności historyk musi posłużyć się tu metodą sondażową. Powstaje z kolei problem trafności wyboru i reprezentatywności opinii.

Historia ideologii i opinii wiąże się ściśle ze studium mentalności, która oznacza szczególny sposób myślenia i przeżywania świata przez określone grupy lub warstwy społeczne (mentalność arystokratyczna, monastyczna, duchowień-

stwa diecezjalnego, chłopska, robotnicza). Zatem wyodrębnienie środowisk, które wypracowują modele mentalności, stanowi podstawowy postulat metodologiczny stojący przed historykiem. Istnieją źródła szczególnie ważne dla historyka mentalności, są to źródła, które wprowadzają w psychologię społeczną, a więc pisma wyrażające stany emocjonalne człowieka. Historyk mentalności zainteresuje się źródłami wyrażającymi różnorakie punkty widzenia i oceny, dokumentami literackimi, publicznymi przemówieniami, bowiem zawierają one z reguły społeczne opinie i przekonania. Mogą one być często zbiorem obiegowych idei i formuł kulturowych, które pochodzą z różnych czasów i z różnych środowisk społecznych. Historyk mentalności musi wyodrębnić archetypy wywodzące się z różnorakich warstw kulturowych, musi ustalić ich genezę i formy przekazu[14].

W miarę doskonalenia warsztatu historycznego następuje zróżnicowanie kwestionariusza badawczego, historyk odkrywa coraz to nowe dziedziny badań, nowe źródła i metody ich analizy oraz interpretacji. Historia religijna jest dyscypliną ciągle żywą, która nie zamyka się w metodach badawczych wypracowanych przez określone pokolenie, lecz otrzymuje w każdym pokoleniu nowe zadania i zamówienia społeczne. Uwzględniając historyczną perspektywę, pozwala głębiej zrozumieć sytuację współczesnego Kościoła, pozwala poprawniej interpretować współczesne problemy duszpasterstwa, chrześcijańskiej kultury, reform i przeobrażeń wewnątrzkościelnych. Historyk Kościoła przy pomocy warsztatu naukowego pozostaje w służbie całej społeczności kościelnej, pomaga Kościołowi w ocenie samego siebie, ułatwia zrozumienie błędów popełnianych w przeszłości, pokazuje Kościołowi sukcesy i osiągnięcia oraz perspektywy na przyszłość w realizacji jego zbawczej misji.

Résumé

Recherches sur la religiosité de l'Europe Occidentale au XIXe siècle

L'article présente une conception des recherches comparées en histoire religieuse du XIXe siècle. Le but de cet article est de formuler des principes méthodologiques et un questionnaire des recherches. L'auteur présente les problèmes suivants: le déve-

[14] Problemy metodologii badań przedstawiają prace: *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, t. 1, *Nouveau problèmes*, t. 2, *Nouvelles approches*, t. 3, *Nouveaux objets*, Paris 1974 (rec. D. Olszewski, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 32, 1976, s. 282–288); *L'Histoire religieuse de la France 19e–20e siècle. Problèmes et méthodes*, red. J.-M. Meyeur, Paris 1975.

loppement des recherches religieuses en Europe Occidentale, les recherches sur la religion populaire, les recherches sur la religion du milieu industriel et le problème de la déchristianisation. A la fin de cet article l'auteur postule l'élaboration de l'histoire religieuse comparée située dans un large contexte socio-culturel.

Ks. prof. dr hab. Daniel OLSZEWSKI – ur. w 1934 r. w Jasionnej. Uzyskał dyplomy naukowe: magistra w zakresie historii na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL w Lublinie, doktora nauk humanistycznych na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, doktora habilitowanego historii Kościoła na Wydziale Historii Kościoła PAT w Krakowie. Następnie uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych i otrzymał nominację na stanowisko profesora zwyczajnego, pracując w Zakładzie Historii Kultury i Nauki Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Ważniejsze publikacje: *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, 1983, Kraków 1996, 1999; *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*, Lublin 1984; *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986; *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996; *Dziesięć wydarzeń, które wstrząsnęły Kościołem XX wieku*, Poznań 2002.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 107–118

Ks. Jan Piątek – Kielce

Jan Paweł II – Zwiastun Nadziei

Kiedy z perspektywy przeszło 25 lat patrzymy na Europę i świat, to musimy powiedzieć, że dzień 16 października 1978 roku stał się dniem nadziei dla milionów ludzi na świecie, a zwłaszcza dla tych narodów i tej części Kościoła powszechnego, gdzie dominującą i niejako urzędową była ideologia komunistyczna.

Wybór na papieża Polaka, Słowianina, był dla świata zaskoczeniem, dla Europy Zachodniej sensacją, a dla narodów Europy Wschodniej nadzieją na upragnione zmiany. Ta nadzieja budziła ducha, umacniała, przywracała godność i wiarę we własne siły. Tyrani zaczęli drżeć, a narody spragnione wolności i prawdy przeżywały radość i nadzieję.

Takim nastrojom w tamtych czasach dał wymowne świadectwo ks. abp Tadeusz Kondrusiewicz:

> Nigdy nie zapomnę tego dnia… jacy byliśmy dumni. Nie zapomnę ludzi, którzy przez cały dzień wciąż przychodzili do seminarium, aby jeszcze raz się upewnić, czy to prawda. Z ich oczu płynęły łzy radości. Wszyscy mówili: to nasz Papież, on zna nasze problemy, nie da się go wprowadzić w błąd. W umęczonych sercach pojawiła się iskra nadziei, że wybór kard. Wojtyły jest głęboko symboliczny i zwiastuje zbliżające się przemiany oraz przyniesie upragnioną wolność religijną. Bo przecież Lux ex Oriente! – światło ze Wschodu[1].

Gdy patrzymy na życie i osobę Jana Pawła II, dostrzegamy z łatwością, że jest to człowiek zawierzenia i dlatego jest zwiastunem nadziei. Kto nie umie lub nie potrafi zawierzyć, ten nie może też nieść nadziei drugim. Od najmłodszych lat studenckich, seminaryjnych i kapłańskich zawierzył siebie Bogu przez Maryję. Wymownie świadczy o tym jego biskupie i papieskie zawołanie „Totus Tuus – Cały Twój". Tym tłumaczy się fakt, że swe pierwsze papieskie

---

[1] Abp T. Kondrusiewicz, *Budzi nadzieję wbrew nadziei*, „L'Osservatore Romano", 9 (2003), s. 7.

orędzie skierowane do Kościoła i świata w dniu inauguracji swego pontyfikatu na placu św. Piotra zawierało te pamiętne słowa: „Nie lękajcie się przyjąć Chrystusa". I chociaż inne były lęki na Zachodzie, a inne na Wschodzie, to jednak to wezwanie papieskie było jak najbardziej na czasie.

Świat nam współczesny bardzo często szczyci się osiągniętym postępem cywilizacyjnym, zwłaszcza że w ostatnich dziesiątkach lat postęp ten nabrał niebywałego przyśpieszenia. W dawnych epokach na znaczące zmiany trzeba było oczekiwać całymi stuleciami, dziś natomiast zmiany, szczególnie w dziedzinie technicznej następują w odstępach nawet kilku lat.

Ten przyśpieszony postęp niesie jednak ze sobą rozliczne zagrożenia, które wywołują niepokoje i lęki, a to z kolei stwarza powody do zwątpienia i utraty nadziei.

Ojciec Święty wzywa jednak do przezwyciężania tych zagrożeń. Trzeba mimo wszystko dostrzec pośród zarysowujących się mroków powiew nadziei. Do takiego odważnego kroku zachęca Jan Paweł II w swej książce pt. *Przekroczyć próg nadziei*.

Aby jednak nie poddać się współczesnym zagrożeniom i stawić im czoła, należy najpierw je zidentyfikować i dostrzec źródło ich pochodzenia. Zdaniem Ojca Świętego, zagrożenia dla człowieka płyną od świata, w którym żyjemy, od samego człowieka i z zagubienia prawdy.

Zagrożenia, jakie może nieść dla człowieka świat płyną z oświeceniowej umysłowości – dziś bardzo upowszechnianej. Głosi się, że człowiek jest samowystarczalny, a światu niepotrzebna jest miłość. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w następujących słowach:

> Świat jednak nie jest i nie może być źródłem definitywnego uszczęśliwienia człowieka. Wręcz przeciwnie, może stać się źródłem jego zguby. Świat nie jest zdolny wyzwolić człowieka od zła, od wszystkich jego odmian i postaci: chorób, epidemii, kataklizmów, katastrof. Świat nie jest zdolny wyzwolić człowieka od cierpienia, nie jest w szczególności zdolny wyzwolić się od śmierci. Świat cały poddany jest znikomości, jak mówi św. Paweł w Liście do Rzymian[2].

Również sam człowiek może być zagrożeniem dla siebie. Wynika to z ludzkiej słabości i wewnętrznego rozdarcia. Wskazuje na to soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, do której odwołuje się w swej refleksji Jan Paweł II. Czytamy tam: „Zakłócenie równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiąże się bardziej z podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w ludzkim sercu"[3]. To zachwianie równowagi ma swoje korzenie w grzechu pierworodnym, a potęguje się przez każdy osobisty grzech. Tajemnica nieprawości wiąże się ściśle ze złym korzystaniem ze swej wolności.

---

[2] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 59.

[3] Jan Paweł II, *Gaudium et spes*, nr 10.

Przejawem zagrożeń tak dla świata, jak i dla poszczególnych ludzi jest kryzys prawdy, zwłaszcza prawdy o człowieku i o różnych przejawach jego życia. Upowszechnia się fałszywą wizję wolności, która zamiast wyzwalać człowieka, zniewala go. Na temat tych zagrożeń w mocnych słowach wypowiedział się Ojciec Święty w Masłowie 3 czerwca 1991 r.: „Tak, trzeba wychowania do wolności, trzeba dojrzałej wolności. Tylko na takiej może się opierać społeczeństwo, naród, wszystkie dziedziny jego życia, ale nie można stwarzać fikcji wolności, która rzekomo człowieka wyzwala, a właściwie go zniewala i znieprawia"[4].

Coraz częściej pojawiają się także opinie, że zło w ogóle nie istnieje, a słowo tolerancja przez wielu jest rozumiane jako jednakowy stosunek do dobra i do zła, do prawdy i do kłamstwa.

Człowiek oddalając się od prawdy o sobie i o swym życiu, oddala się również od prawdy o Bogu, tworząc sobie wypaczony obraz Boga. To z kolei prowadzi często albo do odrzucenia Boga, albo do szukania fałszywych dróg religijności, zwłaszcza w coraz bardziej szerzących się sektach.

Nic dziwnego, że Ojciec Święty dostrzegając te zagrożenia, wskazuje mimo wszystko na potrzebę nadziei na zwycięstwo.

> Papież jak każdy chrześcijanin, musi mieć szczególnie wyostrzoną świadomość tych zagrożeń, którym poddane jest życie człowieka w świecie i jego doczesna przyszłość, a także jego przyszłość ostateczna, wieczna, eschatologiczna. Jednakże świadomość tych zagrożeń nie rodzi pesymizmu, tylko mobilizuje do zmagania się o zwycięstwo dobra w każdym wymiarze[5].

Tak więc nadzieja i wiara w zwycięstwo dobra nad złem stanowi główne przesłanie Jana Pawła II. Nadzieja, do której wzywa Ojciec Święty nie opiera się na ludzkich kalkulacjach, ale na ewangelicznym przesłaniu. Jest to więc chrześcijańska nadzieja, którą Bóg wlewa w ludzkie serca przez Ducha Świętego, który został nam dany.

Chociaż jako ludzie doświadczamy swej słabości i nie możemy nigdy do końca liczyć na siebie, to jednak zawsze możemy liczyć na Chrystusa, bo On przyszedł na świat, nie po to, aby świat potępić, ale zbawić. *Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony* (J 3, 17). Jeśli więc człowiek jest złączony z Chrystusem, to jak uczy Ojciec Święty nie powinien lękać się swej słabości: „...nie lękajcie się słabości człowieka, ani też jego wielkości! Człowiek nie przestaje być wielkim, nawet w swej słabości. Nie lękajcie się być świadkami godności każdej ludzkiej osoby – od chwili poczęcia aż do śmierci"[6].

---

[4] Jan Paweł II, Homilia, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, nr specjalny 1991, s. 14.

[5] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 38.

[6] Jan Paweł II, tamże, s. 31.

Jan Paweł II już u początku swego pontyfikatu jawi się nam jako człowiek zawierzenia i nadziei. Znalazło to wyraz w pierwszych słowach wypowiedzianych z balkonu bazyliki w dniu wyboru: „Obawiałem się przyjąć tę nominację, ale uczyniłem to w duchu posłuszeństwa Naszemu Panu Jezusowi Chrystusowi i w całkowitym zaufaniu do Jego Matki… I w ten sposób przedstawiam się wam, aby wyznać naszą wspólną wiarę, naszą nadzieję, nasze zaufanie do Matki Chrystusa i Kościoła”[7].

W przemówieniu zaś, w dniu inauguracji swego pontyfikatu Ojciec Święty mówił: „Nowy następca Piotra na Stolicy rzymskiej wznosi dzisiaj żarliwą, pokorną i ufną modlitwę: O Chryste! Spraw, abym stał się sługą Twojej jedynej władzy… Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”[8].

Pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* jest nie tylko zarysem programowym pontyfikatu, ale ukazuje Papieża jako człowieka zawierzenia:

> …gdy po kanonicznie dokonanym wyborze postawiono mi pytanie – czy przyjmujesz? Odpowiedziałem wówczas: W posłuszeństwie wiary wobec Chrystusa mojego Pana, zawierzając Matce Chrystusa… przyjmuję. I dzisiaj tę moją odpowiedź jawnie powtarzam, aby była wiadoma wszystkim… W głębokim zawierzeniu Duchowi Prawdy podejmuję bogate dziedzictwo współczesnych nam pontyfikatów[9].

Jan Paweł II w szczególny sposób ukazuje się jako człowiek nadziei w swych spotkaniach z młodzieżą. Już w dniu inauguracji swego pontyfikatu podczas spotkania na „Anioł Pański”, skierował do młodych pamiętne słowa: „Wy jesteście przyszłością świata, wy jesteście nadzieją Kościoła, wy jesteście moją nadzieją”[10]. Te słowa, jak ciągle powtarzające się echo, będą powracać przy okazji Światowych Dni Młodzieży, w listach do młodych i przy wszystkich spotkaniach Ojca Świętego z młodymi.

Papież w sposób szczególny jako zwiastun nadziei okazał się wobec własnego narodu, zwłaszcza gdy po zdławieniu społecznego ruchu „Solidarność” przez stan wojenny, Polacy popadli w apatię i zwątpienie. Wtedy to Ojciec Święty, aby podnieść nas na duchu odmawiał w czasie audiencji środowych od 13 stycznia 1982 r. do 6 lipca 1983 r. wielką modlitwę do Matki Bożej Częstochowskiej za Ojczyznę zatytułowaną „Bądź z nami w każdy czas”. Oto jej

---

[7] Jan Paweł II, Przemówienie w dniu wyboru przed błogosławieństwem, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978–79*, Warszawa 1982, s. 9.

[8] Jan Paweł II, Homilia, w: *Jan Paweł II do Ludu Bożego*, Watykan 1979, s. 14.

[9] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 2 i 3.

[10] Jan Paweł II, Przemówienie na „Anioł Pański”, „L'Osservatore Romano”, 23 X 1978 r., s. 2 (tłumaczenie własne).

krótki fragment: „Matko! Twój Jasnogórski Obraz świecił szczególnym światłem pośród naszych dziejowych doświadczeń i prób. Niech świeci znowu! W Ojczyźnie Jasnej Góry nigdy nie może zabraknąć światła nadziei!”[11]

Umacnianie nadziei przez Ojca Świętego w naszym narodzie szczególnie zaznaczyło się w czasie drugiej pielgrzymki do Ojczyzny, która przebiegała pod hasłem: „Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja”. Już na początku swej pielgrzymki w słowie pozdrowienia na lotnisku Okęcie, Papież powiedział: „Osobiście zawsze uważałem, że nawiedzenie Ojczyzny w tej historycznej okoliczności, jest nie tylko wewnętrzna potrzebą mego serca, ale także i moją powinnością jako Biskupa Rzymu. Uważam, że powinienem być z mymi Rodakami w tym wzniosłym – a zarazem trudnym momencie dziejów Ojczyzny”[12].

Przedłużający się stan wojenny i skutki, jakie wywołał w sercach i umysłach Polaków, wymagały nowego impulsu nadziei. I oto znowu przybywa Pielgrzym Nadziei, Jan Paweł II. Na lotnisku Okęcie 8 czerwca 1987 r. zwraca się do Rodaków tymi słowami:

> O ziemio polska! Ziemio trudna i doświadczona! Ziemio piękna! Ziemio moja! Bądź pozdrowiona. I bądźcie pozdrowieni Wy, Rodacy, którzy znacie radość i gorycz bytowania na tej ziemi. Zapraszam Was do wspólnoty, którą przez pokolenia buduje Chrystus. On nie przestaje człowiekowi znużonemu, zagubionemu, człowiekowi, który cierpi, który gubi poczucie sensu – przywracać Sens. Eucharystia jest sakramentem tego wielkiego Sensu. Ona też pomaga odbudować wiarę w słuszne ideały, wolę życia, odbudować nadzieję[13].

Kiedy zaś Polacy przeżywają rozgoryczenie i zawód po dokonanych przemianach ustrojowych, wtedy znowu Pielgrzym Nadziei zapowiada kolejną swoją czwartą pielgrzymką do Ojczyzny. W liście skierowanym do Rodaków, na ręce Prymasa Polski z dnia 21 maja 1991 r. tak pisze: „Niech nasze spotkanie będzie odpowiedzią na słowa Świętego Pawła... Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście. Wezwanie to jest bardzo na czasie, pragnę więc wspólnie z Wami wypełniać je przez te dni...”[14]

W słowie pożegnalnym na lotnisku Okęcie 9 czerwca 1991 r. dodaje otuchy, mówiąc: „Jeśli Bóg dał nam siły ducha potrzebne do «przejścia przez Morze Czerwone» – jeszcze raz odwołuję się do tego porównania Księdza Prymasa

---

[11] Jan Paweł II, Modlitwy za Ojczyznę, w: *Bądź z nami w każdy czas*, Watykan 1983 r., s. 9.

[12] Jan Paweł II, Przemówienie na Okęciu, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr specjalny 1983, s. 4.

[13] Jan Paweł II, Przemówienie na Okęciu, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr specjalny 1987, s. 1.

[14] Jan Paweł II, *Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście*, Watykan 1991, s. 7.

– to teraz, wędrując ku przyszłości, nie możemy zrażać się trudnościami. Te trudności są nieodzowne. Należą do samej istoty przemian, jakie muszą się dokonać"[15].

W czasie zaś ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny, w dniu poświęcenia Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie Łagiewnikach 17 sierpnia 2002 r. mówił do nas między innymi w takich słowach: „Dlatego dziś w tym sanktuarium chcę dokonać uroczystego aktu zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu. Czynię to z gorącym pragnieniem, aby orędzie o miłosiernej miłości Boga... dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i napełniło ich serca nadzieją"[16].

Na progu trzeciego tysiąclecia, które naznaczone zostało nowymi zagrożeniami dla świata i ludzkości, wynikającymi z szerzącego się terroryzmu, globalizacji, dewastacji naturalnego środowiska, a na płaszczyźnie religijnej z dechrystianizacji wielu narodów, zwłaszcza Europy, staje ponownie Jan Paweł II ze swym orędziem nadziei. W liście apostolskim wzywającym do godnego przygotowania się na obchody Jubileuszu Roku 2000, pisze między innymi:

> ...zadaniem wierzących będzie ponowne odkrycie teologalnej cnoty nadziei... Fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem[17].

Ojciec Święty, w ostatnich latach poprzedzających trzecie tysiąclecie, podejmował przy różnych okazjach w swych przemówieniach wezwanie do ufnego patrzenia w przyszłość, chociaż bardzo często nie rysuje się ona w jasnych barwach. Przemawiając na przykład do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Iustitia et Pax" w perspektywie nadchodzącego nowego tysiąclecia, mówił: „W obliczu złożonych problemów naszych czasów chrześcijanie powinni dawać wyraz nadziei, jaka w nich jest. Są świadomi powszechnej wartości swej wiary, która wywiera wpływ na wszystkie dziedziny życia"[18].

Na zakończenie uroczystych obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 Papież wydaje list apostolski datowany na 6 stycznia 2001 r., w którym z całą mocą wzywa Kościół do wyzwolenia w sobie apostolskiego zapału w trzecim tysiącleciu. Ojciec Święty pisze: „Teraz winniśmy spojrzeć w przyszłość, wypłynąć na głębię, ufając słowu Chrystusa: Duc in altum!... dotychczasowe

---

[15] Tamże, s. 287.

[16] Jan Paweł II, Homilia, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, nr 9 (2002), s. 17.

[17] Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 46.

[18] Jan Paweł II, *Chrześcijańska nadzieja wzywa do odwagi*, „L'Osservatore Romano", 12 (1994), s. 37.

doświadczenia powinny wzbudzić nowe energie, nakłaniając nas, byśmy wyrazili entuzjazm w konkretnych przedsięwzięciach"[19]. W zakończeniu zaś tego listu podkreśla:

> Idźmy naprzód z nadzieją! Nowe tysiąclecie otwiera się przed Kościołem niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć licząc na pomoc Chrystusa. (...) Gdy zatem Jubileusz dobiega końca i otwiera się przed nami przyszłość nadziei, niech wzniesie się ku Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym hymn chwały i dziękczynienia całego Kościoła[20].

W ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w październiku 1999 r. odbył się Synod Biskupów, jako Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie. Owocem tego synodu stała się adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, podpisana 28 czerwca 2003 r. w 25 roku papieskiego pontyfikatu.

Adhortacja została wydana w przededniu poszerzenia Unii Europejskiej o 10 nowych państw, w tym o Rzeczpospolitą Polską. Proces poszerzania Unii Europejskiej wywołał wiele obaw, i niepokojów co do przyszłości europejskiego kontynentu, jego oblicza i struktury.

W tej szczególnej sytuacji Jan Paweł II wychodzi znowu naprzeciw wyzwaniom, jakie stają przed narodami Europy, niosąc im tak potrzebne orędzie nadziei. Czytamy w nim: „Zgłębianie tematu nadziei stanowiło od samego początku główny cel Drugiego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Europie. (...) Chodziło zatem o to, by to orędzie nadziei głosić Europie, która – jak się zdawało – ją zagubiła"[21]. I dalej Papież pisze:

> Podczas trwania Synodu coraz wyraźniejsze stawało się pragnienie nadziei. Ojcowie synodalni, choć zgadzali się z analizą złożonej sytuacji kontynentu, uznali, że zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie najbardziej chyba palącą kwestią jest wzrastająca potrzeba nadziei, która może nadać sens życiu i historii i pozwala iść razem[22].

Jan Paweł II nie tylko mówi o potrzebie nadziei, ale przede wszystkim wskazuje na źródło, gdzie jej należy szukać, aby nie popaść w złudne nadzieje, które mogą jeszcze bardziej pogrążyć człowieka i świat w lęku i niepewności jutra. Papież – Zwiastun Nadziei – już od samego początku swego pontyfikatu z całą determinacją wskazuje na Chrystusa, Odkupiciela człowieka jako jedyne źródło i podstawę ludzkiej nadziei. Tak brzmiały wtedy pamiętne słowa papieskie:

---

[19] Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 15.

[20] Tamże, nr 15 i 58.

[21] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 2.

[22] Tamże, nr 4.

> Bracia i Siostry! Nie lękajcie się przyjąć Chrystusa… Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! (…) Pozwólcie zatem – proszę Was, błagam Was z pokorą i ufnością – pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. On jeden ma słowa życia – tak, życia wiecznego. (…) aby słowa Chrystusowe, słowa życia dotarły do wszystkich ludzi i zostały przez nich przyjęte jako orędzie nadziei, zbawienia i wyzwolenia"[23].

Ten temat zostaje podjęty przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*, w której wskazuje na Chrystusa jako jedyny „klucz do tajemnicy człowieka" Czytamy tam:

> I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel… objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi. (…) Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. (…) Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca… musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa[24].

Niosąc nadzieję swojej własnej Ojczyźnie, Ojciec Święty wołał na placu Zwycięstwa w Warszawie:

> Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego właściwe powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi[25].

Upłynęło niewiele czasu, kiedy to…

> …13 maja 1981 r. padają strzały na placu św. Piotra, które mają unicestwić Proroka ludzkiej nadziei, a z nim program, według którego miała być ona budowana. A jednak Prorok przetrwał i… z żagwią Ewangelii przebiega gościńce ziemskiego globu i jeszcze donośniej głosi orędzie nadziei w Chrystusie i z Chrystusem. Czyni to nie tylko w tysiącach przemówień, ale, ku zdumieniu świata, w pisarskiej – prywatnej działalności – w zaciszu czterech ścian watykańskiego biura. Powstaje niepozorna książka, ale pod jakże wymownym tytułem: *Przekroczyć próg nadziei*. A więc kolejny raz o nadziei, o wielkiej nadziei[26].

Ojciec Święty w tejże książce, w końcowych rozdziałach, wyjaśnia podstawy naszej chrześcijańskiej nadziei, gdy pisze:

---

[23] Jan Paweł II, Homilia, w: *Jan Paweł II do Ludu Bożego*, Watykan 1979 r., s. 14–15.

[24] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

[25] Jan Paweł II, Homilia, w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, s. 30.

[26] Ks. S. Nagy, *Nadzieja i zawierzenie*, „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, 9 (2003), s. 12.

> Dlaczego mamy się nie lękać? Ponieważ człowiek został odkupiony przez Boga. (...) Potęga Chrystusowego krzyża i zmartwychwstania jest zawsze większa od wszelkiego zła, którego człowiek może i powinien się lękać. Słowa Chrystusa zmartwychwstałego: Nie lękajcie się! są nam potrzebne pod koniec drugiego millenium, może bardziej niż kiedykolwiek. (...) Jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić[27].

Temat nadziei pojawia się również w papieskich przemówieniach na „Anioł Pański". I tak w Adwencie 2001 r. mówił: „Adwent jest synonimem nadziei... konkretną i niezawodną ufnością w powrót Tego, który już raz przyszedł... Jest to nadzieja, która pobudza do czujności, cnoty wyróżniającej ten szczególny okres liturgiczny"[28]. Zaś w Adwencie 2002 roku pouczał: „...Chrystus jest nadzieją ludzkości... jest prawdziwym sensem naszej teraźniejszości, ponieważ jest naszą pewną przyszłością"[29]. W roku następnym mówił: „Służyć Ewangelii nadziei – taka jest misja Kościoła, również w Europie. Tę misję pełni, głosząc nadzieję i realizując konkretne dzieła miłosierdzia. (...) Także dziś trzeba «przywracać nadzieję ubogim», bowiem przyjmując ich i służąc im, przyjmuje się samego Chrystusa i Jemu służy"[30].

Nadzieja, którą głosi Jan Paweł II, ma również swoje ugruntowanie w tajemnicy Bożego miłosierdzia. Znalazło to wyraz w encyklice o Bożym miłosierdziu *Dives in Misericordia*. „Pragnę – pisze Papież – ażeby niniejsze rozważania przybliżyły wszystkim te tajemnicę, stając się równocześnie żarliwym wołaniem Kościoła o miłosierdzie, którego tak bardzo potrzebuje człowiek i świat współczesny. Potrzebuje, choć często o tym nie wie"[31].

Ponadto powiązanie nadziei z Bożym miłosierdziem uwydatnił Ojciec Święty przy okazji kanonizacji s. Faustyny Kowalskiej. W swej homilii powiedział:

> To krzepiące orędzie jest skierowane przede wszystkim do człowieka, który... utracił wszelką nadzieję w życiu i skłonny jest ulec pokusie rozpaczy. Takiemu człowiekowi ukazuje się łagodne oblicze Chrystusa. (...) Wpatrując się z tobą (św. Faustyno) w oblicze zmartwychwstałego Chrystusa, powtarzamy twoją modlitwę ufnego zawierzenia i mówimy z niezłomną nadzieją: Jezu ufam Tobie"[32].

---

[27] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 160–163.

[28] Jan Paweł II, Przemówienie na „Anioł Pański", „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, nr 2 (2002), s. 12.

[29] Jan Paweł II, Przemówienie na „Anioł Pański", „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, nr 2 (2003), s. 13.

[30] Jan Paweł II, Przemówienie na „Anioł Pański", „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, nr 11–12 (2003), s. 37.

[31] Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, nr 2.

[32] Jan Paweł II, Homilia, „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, nr 6 (2000), s. 26.

Ojciec Święty przybywając do Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie, powiedział na lotnisku w Balicach: „...wszystkim moim Rodakom przynoszę przesłanie nadziei płynące z Dobrej Nowiny, że Bóg bogaty w miłosierdzie, w Chrystusie objawia każdego dnia swoją miłość. (...) Przestań się lękać! Zaufaj Bogu, który bogaty jest w miłosierdzie. Jest z tobą Chrystus, niezawodny Dawca nadziei"[33]. Natomiast w swej homilii w czasie poświęcenia sanktuarium mówił: „Gorąco wierzę, że ta nowa świątynia pozostanie na zawsze miejscem, w którym ludzie będą stawać przed Bogiem w Duchu i w prawdzie. (...) Tu w ogniu Bożej miłości ludzkie serca pałać będą pragnieniem nawrócenia, a każdy, kto szuka nadziei, znajdzie ukojenie"[34].

Śledząc 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II, można bez przesady powiedzieć, że jedną z istotnych cech papieskiej posługi jest głoszenie dzisiejszemu światu nadziei. Potwierdzeniem tego wydaje się być adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*. W tymże dokumencie Ojciec Święty jakby zbiera w jedno całe nauczanie Kościoła o nadziei wypracowane na Synodzie Biskupów i ofiaruje je jednoczącej się Europie jako swój apostolski dar i jako światło rozjaśniające niepokoje i lęki nękające współczesną nam Europę.

Przede wszystkim stwierdza, że tą nadzieją dla świata i Europy jest sam Jezus Chrystus, i dlatego trzeba koniecznie powrócić do Chrystusa jako źródła wszelkiej nadziei. Chrystus jest naszą nadzieją, „gdyż On, odwieczne Słowo Boga... umiłował nas tak bardzo, że przyjął we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, naszą ludzka naturę, stając się uczestnikiem naszego życia, aby nas zbawić, (...) objawia tajemnicę Trójcy Świętej (...) i daje życie wieczne" (nr 19 i 21). Tego Jezusa żyjącego mogą łatwo odnaleźć narody Europy, „bo Jezus jest obecny, żyje i działa w swoim Kościele. On jest w Kościele, a Kościół jest w Nim" (nr 22).

Ewangelia, która jest dobrą nowiną o zbawieniu człowieka, a więc jest i Ewangelią nadziei, została powierzona Kościołowi, który pragnie ją głosić w nowym tysiącleciu. Chrześcijaństwo, które dogłębnie przeniknęło Europę, sprawia, że Kościół z wielkim zatroskaniem spogląda na Stary Kontynent. Aby jednak Europa z większą ufnością spoglądała na Kościół, to musi on bardziej urzeczywistniać swoje prawdziwe oblicze, podejmować w jeszcze większym stopniu dialog ze współczesnością i aktywniej angażować się w ekumenizm. Do tego wysiłku wezwany jest cały Kościół, tj. duchowieństwo, osoby konsekrowane i wierni świeccy (por. rozdz. II).

To niesienie nadziei Europie winno, zdaniem Ojca Świętego, urzeczywistniać się poprzez:

---

[33] Jan Paweł II, Przemówienie w Balicach, „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, nr 9 (2002), s. 15.

[34] Jan Paweł II, Homilia, „L'Osserwatore Romano", wyd. polskie, nr 9 (2002), s. 17.

1. **Głoszenie Ewangelii nadziei**. Polega ono na ukazywaniu prawdziwego oblicza Jezusa Chrystusa poprzez wierność Jego Ewangelii i dawania temu świadectwa własnym życiem. To winno się dokonywać w jedności i dialogu z wszystkimi wierzącymi w Chrystusa, aby coraz bardziej budowała się komunia między Kościołami partykularnymi i aby pogłębiał się również dialog z innymi religiami.

To głoszenie Ewangelii nadziei winno docierać do wszystkich struktur życia społecznego, a więc do kultury, szkół, środowisk młodzieżowych, środków przekazu itp.

2. **Celebrowanie Ewangelii nadziei**. Wyraża się ono najpierw w modlitwie. Kościół bowiem musi być wspólnotą, która się modli, która świętuje, sprawuje sakramenty, a przede wszystkim celebruje Eucharystię, która jest najwyższym darem Chrystusa dla Kościoła, jest szczytem i źródłem całego życia chrześcijańskiego, a zarazem doczesnym przedsmakiem przyszłej chwały.

3. **Służyć Ewangelii nadziei**. Oznacza to kroczyć drogą miłości. Człowiek bowiem doświadcza nadziei, kiedy kocha i jest kochany, a kiedy jest zagubiony, odkrywa powody, aby nie tracić nadziei. Ponieważ człowiek nie żyje w izolacji od innych, ale zawsze w jakiejś wspólnocie, dlatego powinien być otwarty na innych – zwłaszcza ubogich, bezrobotnych, chorych.

Szczególną formą życia wspólnotowego jest małżeństwo i rodzina, stąd Kościół powinien z nową mocą głosić to, co Ewangelia mówi o małżeństwie i rodzinie jako podstawowej wspólnocie życia i miłości. Ta służba małżeństwu i rodzinie musi również znaleźć swój wyraz w trosce o wychowanie młodego pokolenia, które zawsze jest i powinno być nadzieją narodu i Kościoła, oraz w służbie życiu, aby zdecydowanie przeciwstawić się „kulturze śmierci", która zabija wszelką nadzieję. Apel ten skierowany przez Ojca Świętego do wszystkich chrześcijan kontynentu europejskiego, stanowi syntezę służby Ewangelii nadziei.

Z Ewangelią nadziei Jan Paweł II w szczególny sposób zwraca się do nowej Europy, Europy która się integruje. Chodzi o to, aby odnalazła ona swą prawdziwą tożsamość. Ta integracja nie może się dokonywać jedynie w wymiarze geograficznym i polityczno-gospodarczym, ale musi polegać na harmonii wartości, na ponownym zakorzenieniu się w chrześcijańskiej tradycji, która była u podstaw jej rozwoju.

W końcowych słowach omawianej adhortacji Ojciec Święty woła do Europy: „Nie lękaj się! Ewangelia nie jest ci przeciwna, ale jest po twojej stronie. Bądź ufna! W Ewangelii, którą jest Jezus, znajdziesz mocną i trwałą nadzieję, której pragniesz. Bądź pewna! Ewangelia nadziei nie zawodzi" (nr 121).

Głosząc Europie Ewangelię nadziei, Jan Paweł II nie pomija odniesienia do Maryi Matki Kościoła, którą nazywa Matką nadziei i pocieszenia. „Kościele w Europie – pisze Ojciec Święty – kontempluj zatem dalej Maryję i uznaj, że

jest Ona po macierzyńsku obecna i uczestniczy w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dzisiaj życie jednostek, rodzin i narodów i że jest Wspomożycielką ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, aby nie upadł, a w razie upadku, aby powstał" (nr 124).

O posłudze Piotra naszych czasów można by snuć refleksję długo i w różnych aspektach, ale w tej posłudze na czoło wybija się, jako charakterystyczny rys, posługa nadziei. Jan Paweł II służąc nadziei, pokazuje, czym jest chrześcijańska nadzieja i skąd ją należy czerpać. Jest nią Jezus Chrystus, w którym – jak w nikim innym – łączą się ze sobą pełna prawda i doskonała miłość. Każdy więc, kto żyje prawdą i miłością inspirowaną przez Ewangelię Chrystusa, staje się uczestnikiem tej nadziei, której świadkiem i zwiastunem jest Jan Paweł II – Papież wielkiej nadziei i całkowitego zawierzenia.

Riassunto

Giovanni Paolo II – Messagero della speranza

Giovanni Paolo II durante il suo pontificato è diventato per il mondo odierno un particolare segno di speranza. Già dal suo primo discorso d'inaugurazione „Non abbiate paura..." fino alla sua ultima Esortazione Apostolica *Ecclesia in Europa* cerca di portare alla gente la parola di conforto e di speranza. Non soltanto parla della speranza, ma soprattutto indica la vera fonte di speranza, che è Cristo, Figlio di Dio vivente diventato uomo, per noi e per la nostra salvezza. La speranza per l'uomo debole e peccatore, come insegna Santo Padre, scaturisce dalla Misericordia di Dio... Bisogna ricordare qui due encicliche *Redemptor hominis* e *Dives in Misericordia*.

La parola „speranza" viene spesso rivolta dal Papa ai giovani a quali egli indica Cristo come maestro e guida della loro vita. Così possano diventare la speranza del mondo, della Chiesa e del Papa. Nei suoi viaggi apostolici proclama il Vangelo di Gesú a tutte le genti e svela a loro la speranza della vita eterna. Questi viaggi, particolarmente nella Polonia, hanno incoraggiato la gente di sopportare con la speranza per il futuro le consequenze della trasformazione.

Sulla missione della speranza svolta da Giovanni Paolo II si potrebbe scrivere a lungo. Ognuno che cerca di vivere nella verità e nell'amore diventa partecipe di quella speranza di cui testimone e messaggero è il Santo Padre, il Papa di grande speranza.

Ks. dr Jan PIĄTEK – ur. w 1941 r. w Leńczach, dr filozofii, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i etyki Akademii Świętokrzyskiej. Dyrektor Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach. Autor artykułów poświęconych m.in. antropologii filozoficznej i filozofii Boga.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 119–129

Bp Kazimierz Ryczan – Kielce

Globalizacja

Na darmo ktoś szukałby hasła „globalizacja" w *Nowej Encyklopedii Powszechnej* PWN. Nie ma go też pod literą „G" w *Encyklopedii katolickiej*, ani w najnowszej encyklopedii PWN *Religia*. Oznacza to, że zjawisko określane mianem „globalizacja" nie było problemem ważnym czy niepokojącym teoretyków i praktyków minionego ćwierćwiecza. Nie ma się co dziwić, skoro prof. Nicholaus Bayne twierdzi, że po raz pierwszy użyto tego terminu w 1994 r. w trakcie szczytu G8 w Naples. Czym zatem jest globalizacja i jakie są jej przejawy? Jakie ma reperkusje w postawach ludzkich? Jaka jest jej relacja do religii? Czy nauka Kościoła zauważa problem globalizacji? Oto problematyka, która czeka na odpowiedź.

Początków globalizacji[1] można doszukiwać się w dziewiętnastowiecznych procesach zmierzających do unifikacji społeczeństwa. Proces ten nabrał rzeczywistego rozpędu, wraz z zakończeniem zimnej wojny, czyli z upadkiem muru berlińskiego. Odbiciem tego jest tematyka dwu ostatnich światowych kongresów socjologicznych, w Bielefeld (1994) i w Montrealu (1998), gdzie wśród tematów podejmowanych najczęściej powtarzała się „globalizacja"[2]. Od tego momentu na arenie światowej pozostało jedno supermocarstwo – Stany Zjednoczone, które do dnia dzisiejszego nie ma konkurencji. Dawny porządek, oparty na równowadze strachu, załamał się. Nowy globalistyczny porządek będzie stwarzał ogromne wyzwanie dla wspólnoty międzynarodowej tak długo, dopóki nie powstanie prawdziwa konkurencja, być może Zjednoczona Europa.

Czym jest globalizacja? Jest to proces, który prowadzi do ujednolicania się świata jako homogenicznej całości wzajemnie powiązanych elementów go-

---

[1] Charakterystyczne, klasowe znaczenie globalizmu podaje *Leksykon PWN* z 1972 r. „Globalizm, zasada polityki USA, zgodnie z którą naczelną zasadą tej polityki jest «konfrontacja z międzynarodowym komunizmem» w skali całej kuli ziemskiej; konfrontacja ta narzucać ma USA tzw. strategię globalną polegającą na przeciwstawianiu się komunizmowi wszędzie tam, gdzie on występuje, wszelkimi możliwymi środkami (militarnymi i niemilitarnymi)", s. 363.

[2] Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 586–590.

spodarki i kultury typu konsumpcyjnego. Ujednolicanie to obejmuje światową ekonomię, politykę, demografię, życie społeczne i kulturalne. Polega na rozprzestrzenianiu się analogicznych zjawisk niezależnie od stopnia zaawansowania danego regionu[3]. Roland Robertson definiuje globalizację bardzo krótko, jako „zbiór procesów, które czynią świat społeczny jednym"[4].

Globalizacja jest swoistym procesem budowy nowego powszechnego porządku, który rości sobie pretensje do wyłączności i powszechności, porządku nie zdeterminowanego granicami państw ani kultur, porządku mającego objąć – w zamierzeniu jego twórców – cały glob ziemski, całą populację ludzką. Porządek ten nie sprowadza się jedynie do uformowania jakiejś jednej organizacji życia społecznego, lecz wkracza także w sferę działań rodzinnych i indywidualnych człowieka. Nie pozostawia żadnej sfery życia człowieka, w której nie dokonałaby się globalistyczna przemiana.

Cechy globalizacji

Znamienną cechą globalizacji jest jej totalność i kategoryczność[5]. Globalizacja nie znosi sprzeciwu i przeciwników. Doprowadza do unicestwienia wszystkiego, co podważa jej istnienie, co nie pasuje do ram globalnego porządku, co nie karmi się nim samym. Porządek globalistyczny sam siebie utożsamia z dobrem, dzięki globalności coś jest dobre. Toteż sam termin „globalny" oznaczać ma tyle, co uniwersalnie dobry, korzystny, nowoczesny, postępowy.

Globalny porządek odznacza się szybkością zmian. Nie cierpi on żadnej zwłoki, podobnie jak też stałych, osadzonych w „lokalności" i czasie twardych fundamentów, na którym miał wspierać się stary świat ze swym porządkiem i ociężałością. Hasło nowego globalistycznego porządku brzmi: teraz, już, natychmiast, za moment. Hasła te są duszą i treścią, przenikają całą ludzką działalność, kulturę w nowym porządku globalnym. Sama globalizacja jest (przynajmniej w oczach jej zwolenników) porządkiem nowoczesnym i naukowym, przynoszącym totalny rozwój i postęp. Ucieleśnia jednocześnie najgłębsze ludzkie marzenia i potrzeby. Kto tego nie rozumie, kto się na nią nie godzi, ten winien być usunięty poza nawias życia społecznego, taki nie jest przystosowany do nowoczesności.

Globalizacja jest postrzegana jako wyraz nowego i prawdziwie wolnego porządku. Pretenduje do roli jedynego i prawdziwego wyzwoliciela, na którego

---

[3] Por. *Wielka Encyklopedia PWN*, s. 196n.

[4] R. Robertson, *Globality, Global Culture and Images of World Order*, w: *Social Change and Modernity*, red. H. Haferkamp, N. J. Smelser, Berkeley 1992, s. 395–411.

[5] Por. P. Skrzydlewski, *Porządek globalistyczny z perspektywy filozoficznej*, „Człowiek w kulturze" 2002, nr 14, s. 69–81. Passim.

człowiek jest skazany! Nawet, jeśli go nie pragnie, jeśli nie chce czy wręcz nienawidzi – nowy porządek globalny ma być przezeń przyjęty. Wolny porządek globalny jest również wolny od błędów i nieszczęść, które trapiły ludzkość od niepamiętnych czasów. Ma także zapewnić to, by przyczyny nieszczęść i niepowodzeń więcej się nie pojawiły. Jest samowystarczalny, niepotrzebne mu jest odwoływanie się do religii. Nie znosi konkurenta[6].

Kolejnym znamiennym rysem globalizacji jest totalna, choć przebiegająca pod kontrolą, unifikacja, uniformizacja, homogenizacja obejmująca wszystkie dziedziny. Czy jest tu miejsce na pluralizm? Porządkowi globalnemu towarzyszą hasła pluralizmu kulturowego i otwarcia na wszelką różność i odrębność. Ale pod płaszczykiem wielokulturowości kryje się jedynie przyzwolenie na swoisty folklor, który generalnie ma służyć dostarczaniu ciekawej rozrywki.

Porządek globalistyczny stoi niejako w opozycji do zastanej rzeczywistości i jest czymś od niej lepszym i ważniejszym. To nie rzeczywistość wyznacza globalny porządek, lecz raczej porządek tworzy nowy świat, nową rzeczywistość – i w tym nowego, globalnego człowieka. Na usługach porządku globalistycznego jest prawo, zasady życia ekonomicznego, handlowego, bankowego. Jemu służą edukacja i wychowanie, cała dziedzina przepływu informacji i komunikacji. Również sama nauka, dotąd uważana za bezinteresowny rodzaj poznania zmierzający do prawdy i tylko prawdy, staje się narzędziem globalnego porządku światowego, sama będąc przez ten porządek kierowana[7].

Co jest nerwem globalizacji, co jest jej siłą napędową?

Dunlap wiodącą siłę globalizacji upatruje w ekonomii. Globalny porządek, którego integralną i naczelną częścią jest dziedzina działań ekonomii, to porządek pieniądza, porządek korzyści finansowych, który rządzi się sam swoimi prawami. Prawa te nakazują minimalizować koszty i maksymalizować zyski. Ład globalny zatem, to ład interesów ekonomicznych, interesów i zysków! Nie może więc dziwić fakt, że w przypadku konfliktu między zyskiem a dobrem człowieka wygrywa sam zysk – nawet wbrew dobru człowieka.

Cały ruch dokonujący się w globalistycznym porządku jest ruchem kapitału oraz tego wszystkiego, co go tworzy. Chodzi o to, by mieć środki na inwestycje, inwestować zaś – by osiągnąć zysk, który zainwestowany, da kolejny zysk. I tak bez końca, swoisty obłęd pieniądza. Jedynym dobrem jest korzyść, jedynym złem – utrata stanu posiadania. Nie ma innych dóbr bądź wszystkie ostatecznie do niego się sprowadzają. Globalizacja siłą rzeczy kreuje nowego człowieka.

---

[6] Por. tamże.

[7] Por. tamże.

Kto to jest człowiek globalistyczny?

Człowiek, jakiego wymaga porządek globalistyczny, jest więc przede wszystkim konsumentem. Roli życiowej, swoistego celu życia i człowieczeństwa nauczy go reklama. Cała dziedzina informacji dostarczana mu jest co dzień, na nowo, aby skłonić go do jeszcze jednych zakupów, które są dlań jedyną i niepowtarzalną okazją. Obok człowieka-konsumenta istnieje człowiek-moderator konsumpcji i produkcji. Na tym właściwie kończy się szereg klas społecznych. Członek danej klasy ma być sprawnym do jak najlepszego spełniania swoich funkcji w globalistycznym porządku.

Istotną cechą globalnego człowieka jest skuteczność. Osiągnięcie skuteczności w danej dziedzinie jest wynagradzane środkami finansowymi. Największą tragedią życiową, jaka może spotkać człowieka w porządku globalistycznym, to właśnie brak sukcesu, tzn. brak skuteczności na danym polu działania. Nikomu do braku sukcesu nie wolno się przyznawać, gdyż byłoby to odebrane jako wyraz niedostosowania do globalistycznego porządku. Człowiek globalistyczny, nawet w chwili największego osobistego nieszczęścia, na pytanie: czy wszystko w porządku? – odpowiada, że tak, że nigdy nie było lepiej. Przy tym daje się u niego zauważyć ucieczkę od siebie, od swoistej rozmowy z samym sobą, od bycia w ciszy ze swymi myślami. Nie ma czasu na refleksję o życiu, a już sensu w ogóle nie mają jakieś rekolekcje. Potrzebuje on swoistego ogłuszenia i upojenia. Środki do tego są różnorodne i ciągle się zmieniają. Gdy zaś z czasem stają się nieskuteczne, pozostaje jeszcze wizyta u psychoanalityka, leki, alkohol, narkotyk, seks bądź oczarowanie umysłowością Wschodu, która obiecuje czar *nirwany*, swoistego samounicestwienia.

Umysł człowieka w porządku globalistycznym jest zajęty obrazami z telewizji czy Internetu, ciągle sączy się do jego wnętrza szept lub wrzask muzyki i informacji, który nie daje spokoju, intryguje i mami, bawi i rozżala, pobudza lub usypia. Wygląda to tak, jakby bał się on siebie samego, jakby sam dla siebie był zagrożeniem, od którego trzeba uciec bądź przed którym ciągle trzeba się bronić. Nade wszystko jednak sam sobie jawi się jako ten, z którym nie można żyć.

Człowiek globalistyczny jest samotny, choć szuka przyjaźni, choć okazuje życzliwość, którą niekiedy stara się użyć do swoich interesów. Jednakże mimo uśmiechu na twarzy, mimo swoistego luzu na co dzień, połączonego z wyciągniętą do każdego dłonią, czuje się niepewnie i dobrze wie, że nie może ufać ani sobie, ani innym, że w każdej chwili może zaistnieć sytuacja, która zmusi go do zmiany obecnych kontraktów i powiązań, gdyż tego właśnie wymaga interes. Samotności człowieka globalistycznego nie likwidują gry i zabawy, podczas których ludzie bawią się w „normalne" życie, obnażając się dosłownie i w przenośni, kupcząc bezwstydnie swą intymnością, swoim seksem. W gruncie rzeczy zabawy te stają się nudne i żałosne, a ostatecznie pozostaje po nich w człowieku pustka i ewentualnie – gratyfikacja pieniężna.

Człowiek globalistyczny wie, że wszystko jest sprawą umowy, że jest czasowe i warunkowe, że zawsze można wypracować korzystniejsze warunki, na mocy których zwiększy się zysk.

Akcjonariusze-inwestorzy kochają przede wszystkim pieniądze, toteż w każdej chwili, jeśli tego wymaga ich partykularny interes finansowy, mogą zlikwidować firmę (np. Ożarów), przenieść ją o tysiące kilometrów, zawiesić jej działalność bądź całkowicie zmienić profil, bez oglądania się na lokalne społeczności, które mają znaczenie o tyle, o ile stanowią źródło zysku.

Jedną z metod jest inwestowanie za granicą i korzystanie z zagranicznych rynków konsumpcyjnych. W ten sposób elity stają się realizatorami interesów obcych korporacji, z którymi wiążą własne szanse życiowe. Ich aspiracje, lojalność i tożsamość są już jakby na zewnątrz, poza własnym krajem[8]. Nie ma tu miejsca na „sentymentalną" tradycję, oglądanie się na dobro rodzin, dobro narodu czy państwa, dobro społeczności. Nie ma miejsca wzgląd na dług, jaki się przecież faktycznie zaciągnęło u minionych pokoleń przy budowie i powstawaniu firmy. Liczy się tylko dzisiejszy zysk, obecne dochody, natychmiastowe lub przyszłe korzyści. Nie ma względu na tych, którzy już pracować nie mogą (czytaj: nie mogą dostarczać korzyści finansowych właścicielom). Nie ma miejsca na służbę rodzinie, społeczności lokalnej, narodowi, chyba że niesie to z sobą profity finansowe.

Relacje między globalizacją a religią

John Gray w tygodniku „New Statesmen"[9] stwierdza, że leżąca u podłoża globalizacji liberalna filozofia rynku przypomina marksizm. Obydwie ideologie są bowiem w istocie laickimi religiami, w których eschatologiczne nadzieje chrześcijaństwa otrzymują oświeceniowy kształt. Ludzie postrzegani są przede wszystkim w kategoriach ekonomicznych, jako producenci lub konsumenci, którzy – w gruncie rzeczy – podzielają te same wartości i mają identyczne potrzeby. Tradycyjna religia widziana jest jako zjawisko marginalne, które ma wkrótce zaniknąć lub ograniczyć się do sfery prywatnej. Dla rynkowego liberalizmu „istnieje tylko jedna możliwość: stać się nowoczesnym". Wolny rynek i indywidualne wartości obowiązują wszystkich, a jeśli „przekonania religijne jakiegoś narodu lub jego wzorce życia rodzinnego stoją temu na przeszkodzie, to jego problem. «Nie można przyrządzić omletu, nie rozbijając jajek»"[10]. Glo-

[8] Por. P. Sztompka, *Socjologia...*, dz, cyt., s. 588.

[9] Por. J. Gray, *The Era of Globalisation*, „New Statesman", 24 IX 2001.

[10] M. A. Casey, *Jak rozumieć globalizację*, „Ethos" 15 (2002), nr 3–4 (59–60), s. 209–231.

balizm w swojej wizji człowieka, ludzkości i świata faktycznie pomija problem Boga i religii. Proponuje strukturę i ład świata, „jakby Boga nie było". Pozostawia te sprawy indywidualnemu wyborowi osoby, w taki jednak sposób, aby nie miały one wpływu na bieg świata. Globalizm byłby w stanie zaakceptować, co najwyżej, pewną namiastkę religii oderwanej od Transcendencji. Nic dziwnego, że zjawisko New Age bliskie jest ideologii globalizmu i towarzyszy jej realizacji.

Globalizm przyjmuje neoliberalną koncepcję człowieka i zamyka człowieka w granicach globu. Przeznaczeniem człowieka jest ziemia. Moralność dobra, do której powołany jest człowiek, zmienia się na „moralność zysku i przyjemności". Nie ma wartości uniwersalnych. Nie ma praw niezmiennych. Nie liczą się prawa człowieka. Liczą się prawa stanowione, które mogą być zwrócone przeciw człowiekowi i jego życiu i takie bywają ustanawiane: legalizacja zabójstwa dziecka nie narodzonego, eutanazji, małżeństwa homoseksualne.

Odnosi się wrażenie, że złożone procesy wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z człowieka jednego z elementów rynku, towaru wymiennego, czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów.

Taka koncepcja człowieka nie może być źródłem solidarności ludzkiej. Oderwanie zjawisk gospodarczych od moralności i oparcie ich na prawach zysku, prowadzi do niesprawiedliwego podziału dóbr. Bogaci bogacą się jeszcze bardziej, ubodzy jeszcze bardziej ubożeją. Powiększa się przepaść między Północą a Południem. Pogłębiają się kontrasty między gospodarkami krajów wysoko rozwiniętych i krajów uzależnionych, między ludźmi czerpiącymi korzyści z powstałych możliwości a ludźmi pozostającymi na uboczu.

Globalizm proponuje kulturę antypersonalistyczną, oderwaną od tradycyjnych wzorów kulturowych. Takie wartości, jak prawda, dobro, piękno niemal znikają z horyzontu i przegrywają z pieniądzem i zyskiem. Takie instytucje, jak rodzina, ojczyzna, państwo tracą wartość, bo człowiek nowoczesny nie może być skrępowany w poszukiwaniu zysku[11].

Czy ta charakterystyka nie pachnie konfesyjnym i filozoficznym podejściem? Czy istnieje jakaś próba oceny tego procesu w kręgach międzynarodowych? Otóż w opublikowanej w grudniu 2000 r. przez Centralną Agencję Wywiadowczą Stanów Zjednoczonych prognozie – *Global Trends 2015...* – *Globalne kierunki 2015. Dialog o przyszłości z pozarządowymi specjalistami* – omawiane są dwa alternatywne scenariusze globalizacji: globalizacja szkodliwa oraz globalizacja poprawna.

[11] Por. J. Zdybicka, *Globalizm i religia*, „Ethos" 15 (2002), nr 3–4 (59–60), s. 174–183.

Globalizacja szkodliwa

Efekty globalizacji zawłaszczane są przez nieliczną bogatą część światowej społeczności. Zaś jej większość nie korzysta na globalizacji. Wzrasta bezrobocie. Postępuje eksplozja demograficzna oraz narasta deficyt zasobów naturalnych. Wielkie ekonomiczne migracje powodują międzypaństwowe napięcia. Rozwój techniki nie sprzyja rozwiązywaniu podstawowych problemów społeczności opóźnionych w rozwoju, lecz ponadto wzmacnia aktywność patologiczną i przyczynia się do wzrostu zagrożenia terroryzmem i wojną. Światowa ekonomika dzieli się na trzy części. Kraje wysoko rozwinięte podlegają wzrostowi gospodarczemu. Wiele krajów opóźnionych w rozwoju bądź doznaje jedynie nieznacznego wzrostu gospodarczego, bądź znajduje się w regresie. Natomiast dramatycznie wzrasta ekonomika nielegalna. Zarządzanie na poziomie narodowym i międzynarodowym cechuje słabość. Narastają wewnętrzne konflikty podsycane frustrującymi oczekiwaniami, brakiem sprawiedliwości oraz wzrastającym napięciem społecznym. Broń masowej zagłady ulega proliferacji i dochodzi do co najmniej jednego konfliktu z jej użyciem.

Globalizacja poprawna – integrująca

Występuje tu rozwojowe sprzężenie pomiędzy podstawowymi czynnikami przyszłości: techniką, wzrostem gospodarczym, demografią i efektywnym zarządzaniem. Skutkiem takiego sprzężenia jest uspołecznianie korzyści z globalizacji. Wraz z poprawną globalizacją coraz to większa część światowej społeczności odnosi korzyści z dalszego rozwoju nauki i techniki. Kierunek rozwoju techniki i jej upowszechnianie są tu częstokroć wymuszane narastaniem zagrożeń zdrowotnych lub ekologicznych. Przyczynia się to zarazem do rozwiązywania problemów egzystencjalnych społeczności opóźnionych w rozwoju. Silny wzrost gospodarczy, będący wynikiem powszechnie aprobowanej, poprawnej ekonomicznej liberalizacji (jak i poprawnego zarządzania – LM), umożliwia coraz bardziej powszechne korzystanie z efektów globalizacji, a przy tym pomniejszanie presji demograficznej oraz deficytu zasobów. Taki pozytywny bieg zdarzeń jest uwarunkowany wysoce efektywnym zarządzaniem – zarówno na poziomie narodowym, jak i międzynarodowym – w tym globalnym. Zarazem tradycyjna scentralizowana rola państw słabnie na skutek prywatyzacji oraz wzrostu udziału w życiu społeczno-gospodarczym podmiotów publiczno-prywatnych. Tendencję tę wspomaga współpraca międzynarodowa. Wspólne korzystanie z efektów globalizacji powoduje zmniejszanie ryzyka konfliktu pomiędzy ich beneficjentami. Nie dotyczy to jednak całej światowej społeczności. Najsłabsze jej części są nadal z tego wykluczone, stanowiąc zarzewie konfliktów.

Znawcy światowej sceny politycznej – aprobując tę koncepcję – stwierdzają brak odpowiednio potężnych sił politycznych dla jej realizacji, Chyba, iż wielka – a nieunikniona w przypadku konserwatywnej kontynuacji – katastrofa społeczno-gospodarcza lub ekologiczna wymusi jej wdrażanie[12].

Stanowisko Kościoła

Czy Kościół zabrał głos na temat globalizacji i jak ocenia to zjawisko? Należy wymienić dwie wypowiedzi Jana Pawła II mające fundamentalne znaczenie dla oceny tego zjawiska, a mianowicie: z dnia 27 IV 2001 r. skierowane do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych[13] oraz z 8 XI 2001 r. wygłoszone do członków Akademii Papieskich[14].

Papież jednoznacznie stwierdza, że

> Globalizacja nie jest a priori dobra ani zła. Będzie taką, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu[15].

A oto ocena etyczna zjawiska globalizacji:

> Kościół ze swej strony przypomina nieustannie, że refleksja etyczna w kontekście globalizacji musi się opierać na dwóch nierozerwalnie powiązanych zasadach:
>
> – Po pierwsze, na niezbywalnej wartości człowieka, która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego. Człowiek musi być zawsze celem, a nie środkiem, podmiotem, a nie przedmiotem ani towarem rynkowym.
>
> – Po drugie, na wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna władza nie ma prawa lekceważyć ani tym bardziej niszczyć. Globalizacja nie może być nową postacią kolonializmu. Musi respektować wielość kultur, które w ramach powszechnej harmonii narodów są jakby różnymi kluczami interpretacyjnymi ludzkiego życia. W szczególności zaś nie może odbierać ubogim tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wierzeń i praktyk religijnych, ponieważ autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności[16].

---

[12] Por. *Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts*, http://www.odci.gov/cia/publications/globaltrends2015/index.html.

[13] Por. „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 22 (2001), nr 6, s. 42–43.

[14] Por. „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 23 (2002), nr 3, s. 44–45.

[15] Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27 IV 2001, „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 22 (2001), nr 6, s. 43.

[16] Tamże, nr 4.

Jakie plany ma Kościół na przyszłość? Jan Paweł II mówi stanowczo:

> W procesie przekształceń, jakie się dokonują, Europa powołana jest przede wszystkim do tego, by odnalazła swą prawdziwą tożsamość. Choć bowiem powstała ona jako rzeczywistość bardzo niejednorodna, musi wypracować nowy wzorzec jedności w różnorodności, wspólnoty narodów pojednanych, otwartej na inne kontynenty i włączonej w aktualny proces globalizacji[17].

> Kościół będzie nadal współpracował z wszystkimi ludźmi dobrej woli, zabiegając o to, aby zwycięzcą w tym procesie była cała ludzkość, a nie tylko bogata elita kontrolująca naukę, technikę, środki łączności i zasoby planety ze szkodą dla ogromnej większości jej mieszkańców. Kościół żywi szczerą nadzieję, że wszystkie twórcze siły w społeczeństwie będą się wspólnie starały nadać globalizacji taki kształt, aby służyła ona całemu człowiekowi i wszystkim ludziom[18].

Przed teologią pastoralną staje bardzo poważne wyzwanie, a mianowicie – humanizacja globalizacji. Niedopuszczalna jest wroga postawa wobec niej. Nie można wyłączać się z globalizacji, bo traci się szansę korzystania z jej możliwości i z jej stron pozytywnych[19].

M. Toso twierdzi:

> Ażeby jednak globalizacja stawała się środowiskiem wzrostu nie tylko dla nielicznych, ale dla wszystkich, dla każdego człowieka, powinna być ona regulowana, zdemokratyzowana; nie można jej pozostawić pod władzą neoutylitaryzmu i neoliberalizmu, jak to jest obecnie. Przede wszystkim trzeba ją oprzeć na systemie etyczno-kulturowym, który łączy: prawdę i miłość, wolność i sprawiedliwość społeczną (słuszny podział zasobów i szans), współzawodnictwo i solidarność (współpracę). Jest to system etyczno-kulturowy, który przyznaje prymat duchowi, racjonalności celów przed dobrami materialnymi i środkami, a więc odrzuca błędy nowoczesności, skłaniające do dawania prymatu posiadaniu i pieniądzom[20].

Pierwszym etapem jest nazwanie po imieniu nowego zjawiska, jakim jest globalizacja. Oznacza to konieczność odpowiedzi na pytanie, jaki obraz człowieka zostaje zaproponowany, czy – w pewnym sensie – nawet narzucony? Jakiego typu kultura jest faworyzowana? Jakie miejsca przeznacza się wierze i życiu duchowemu?

Skoro dokonano w przeszłości oceny kapitalizmu, dziś należy dokonać oceny globalizacji. Dokonano też oceny socjalizmu i liberalizmu. Globalizacji

---

[17] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 109.

[18] Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka...*, dz. cyt., s. 43.

[19] Por. R. Sobański, *Globalizacja to nie smok*, „Gość Niedzielny" 26 I 2003, s. 29.

[20] M. Toso, *Globalizacja i wychowanie – wykład Nauki Społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo" 12 (2002), nr 5, s. 587–600.

nikt nie jest w stanie zatrzymać. Kościół prowadził ewangelizację w czasach niewolnictwa, w czasach feudalizmu, w czasach kapitalizmu, w krajach komunizmu. Teraz przychodzi głosić orędzie zbawienia w świecie, który staje się jedną wielką wioską. Tu środki komunikacji są nieporównywalne, możliwości panowania nad duszami ludzkimi niedoścignione, kumulacja kapitałów dotychczas niespotykana. Co się nie zmieniło? Nie zmieniła się Ewangelia. Nie zmienił się Pan Bóg. Człowiek jak przed tysiącami lat ma duszę i ciało. Nie zmieniło się zbawienie. Duszpasterzom pozostało słowo, sakrament i miłość, aby razem z Chrystusem zbawiać świat. Niczego nie można zaniedbać: ani słowa, ani sakramentu, ani miłości – to znaczy ani ambony, ani konfesjonału, ani społecznej solidarności. Wszyscy, którzy zapomnieli o jednym chociaż elemencie nie mogą się odszukać w pustych kościołach.

Zusammenfassung

Globalisierung

Dieser Termin wurde zum ersten Mal 1994 beim G-8 Gipfeltreffen in Neapel verwendet. Die Anfänge der Globalisierung kann man in den Prozessen des 19. Jahrhunderts finden, die zu einer Unifizierung der Gesellschaft strebten. Dieser Prozess führt zur Vereinheitlichung der Welt als einer homogenen Gesamtheit mit sich verbundener Elemente einer konsumorientierten Wirtschaft und Kultur. Sie umfasst die Weltökonomie, die Politik, Demografie und das Gesellschaftsleben. Die Globalisierung ist eine Sammlung von Prozessen, die die Gesellschaftswelt auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Das Merkmal der Globalisierung ist ihre totale Umfassendheit, Entschiedenheit sowie die Geschwindigkeit der Änderungen. Die bindende Kraft der Globalisierung ist die Ökonomie. Das einzige Gut ist der Gewinn. Die Globalisierung kreiert einen neuen Menschen. Das Merkmal dieses Menschen ist seine Konsumeinstellung und seine Wirksamkeit, die mit finanziellen Mitteln belohnt wird. Der Mensch der Globalisierung ist einsam und zugleich weiß er, dass alles eine Sache der Vereinbarung, alles zeitlich und bedingt ist. Die Globalisierung ignoriert in ihrer Vision des Menschen und der Welt das Gottes und Religionsproblem. Sie bietet eine solche Struktur und Weltordnung an, als ob es Gott nicht gäbe. Die Globalisierung ist nur imstande einen gewissen Religionsersatz, der von der Transzendenz losgelöst ist, zu akzeptieren. Von daher ist New Age der Ideologie der Globalisierung nahe und begleitet ihre Realisierung. Die Globalisierung nimmt ein neoliberales Menschenkonzept an und schließt ihn in die Grenzen des Globus ein. Im Urteil der Kirche, das Papst Johannes Paul II geäußert hat, ist die Globalisierung a priori weder gut noch schlecht. Sie wird so sein, wie sie von den Menschen gemacht wird. Von der ethischen Seite her muss sie auf dem unveräußerlichen Wert des Menschen beruhen, der die Quelle aller menschlichen Gesetze und jeder Gesellschaftsordnung ist. Sie muss auf den Werten der menschlichen Kulturen beruhen und sie respektieren. Die Kirche hat die Hoffnung, dass alle schöpferischen

Kräfte in der Gesellschaft sich bemühen werden, der Globalisierung so eine Gestalt zu geben, damit diese dem ganzem Menschen und allen Menschen dient. Und vor der Pastoraltheologie steht die schwere Aufgabe der Humanisierung der Globalisierung, um durch das Wort, das Sakrament und die Liebe, zusammen mit Jesus die Welt zu retten.

Bp prof. dr hab. Kazimierz RYCZAN – ur. w 1939 r. w Żurawicy, biskup kielecki od 1993 r., dr habilitowany teologii, pracownik naukowy Instytutu Teologii Pastoralnej KUL, kierownik Katedry Socjologii Religii KUL, profesor nadzwyczajny KUL, wykładowca katolickiej nauki społecznej i socjologii religii, członek Rady Głównej Episkopatu Polski. Autor licznych prac naukowych zamieszczanych m.in. w „Collectanea Theologica", „Rocznikach Nauk Społecznych", „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych", „Premisilia Christiana" oraz publikacji w wydawnictwach zwartych.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 131–139

Ks. Leszek Sztandera – Kielce

Czy polska maryjność jest maryjnością soborową?

Wstęp

W dziejach Kościoła pojawiają się nieustannie „znaki" dostrzegalne przez wszystkich, ale wymagające interpretacji. Jeden z nich Apokalipsa nazywa „wielkim znakiem", mówiącym o walce Niewiasty obleczonej w słońce ze Smokiem (por. Ap 12, 1). W Niewieście Kościół widzi Izraela, samego siebie i wreszcie Maryję. Smok to *Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię* (Ap 12, 9). Maryja – *Niewiasta obleczona w słońce* (Ap 12, 1), której Syn jest pogromcą Smoka – uczestniczy w owej walce przeciw mocom ciemności, toczącej się w całej historii ludzkiej[1].

Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* zachęca Kościół, aby patrzył na Maryję, więcej, aby kontemplował Maryję i widział w Niej Wspomożycielkę „ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, aby nie «upadł», a w razie upadku, aby «powstał»"[2].

Liczne sanktuaria maryjne, rozsiane po krajach Europy i będące wyrazem żywego kultu maryjnego, są niejako równoczesną odpowiedzią narodów europejskich na ową zachętę papieską. Również Polacy, szczególnie w swoim sanktuarium maryjnym na Jasnej Górze, składają hołd Maryi i wzywają Jej macierzyńskiej opieki. Przy otwartej Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II pytamy o „polską" Niewiastę z Apokalipsy, pytamy o „polski" kult maryjny.

U źródeł polskiej pobożności maryjnej

Ponad tysiącletnim kultem Polacy związani są z Tą, przez którą, *gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego* (Gal 4, 4). To powiązanie jest wyjątkowe, na miarę fenomenu polskiej pobożności maryjnej:

---

[1] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 VI 2003), Watykan 2003, nr 123.

[2] Tamże, nr 124.

> Cześć Bogarodzicy, wyssana przez Polaków z mlekiem matki, przenika głęboko duchowość narodu polskiego, jego kulturę, literaturę, sztukę i obyczajowość. Chwałę Maryi na polskiej ziemi głoszą tysiące świątyń: małych kościółków wiejskich i wielkich katedr, tysiące obrazów wielkich mistrzów pędzla i amatorów. Jej imię i religijną cześć wymawiają poeci, a muzycy składają u Jej stóp najpiękniejsze melodie[3].

Nietrudno jest odnaleźć genezę tej wielkiej miłości do Maryi. Każdy, kto pochyli się nad historią Polski zrozumie, że Jej kult łączył rozdzielonych ręką zaborców rodaków. Właśnie w tragicznych dniach i latach dziejów ojczystych spotęgował się blask Jasnej Góry, której rola w latach powojennych jeszcze bardziej wzrosła[4].

Na różne sposoby przejawia się polskie umiłowanie Maryi. Demonstruje się ono poprzez: pielgrzymowanie, koronacje, różaniec, godzinki, nowenny, nabożeństwa majowe i październikowe. Pod tym względem nie różnimy się od innych narodów[5].

Zasługuje na miano mądrego ten, kto pytając o katolicką Maryję, otwiera dokumenty Soboru Watykańskiego II[6]. Pytając o „polską" Maryję, chcemy właśnie iść tą drogą. Pochylamy się więc nad kształtem polskiej pobożności maryjnej przy otwartym ósmym rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele.

Maryja przychodząca do Polski drogą Vaticanum II

„Twarz" Maryi w *De Beata* jest opromieniona blaskiem Objawienia. Już pierwsze słowa tego rozdziału ukazują soborową drogę do tajemnicy Maryi: „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu oraz czcigodna Tradycja w sposób szczególny i coraz bardziej jasny przedstawiają i naocznie niejako ukazują rolę Matki Zbawiciela w ekonomii zbawienia" (KK 55). Punktem wyjścia tej drogi stał się na wskroś historiozbawczy tekst św. Pawła: *Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty* (Gal 4, 4).

Konsekwencją historiozbawczego ukazania Maryi było radykalne zrezygnowanie z metody spekulatywnej w teologii maryjnej na rzecz metody pozytywnej z prymatem Biblii i tekstów ojców Kościoła oraz świętej liturgii. Musiały odejść do lamusa historii aksjomaty, których nie trzeba było dowodzić[7]. Wraz

---

[3] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela. Medytacje biblijne*, Kielce 1996, s. 13.

[4] Por. tamże, s. 13.

[5] Por. T. Siudy, *Służebnica Pańska*, Niepokalanów 1995, s. 168.

[6] Por. S. C. Napiórkowski, K. Kowalik, *Nowy Człowiek. Polonijne spotkania Schönstatt 1994–1996*, Lublin 1996, s. 80.

[7] Na przykład tezy: O Maryi nigdy dość. Taka jest wola Boża, byśmy wszystko mieli przez Maryję, skoro Bóg mógł coś dla Maryi uczynić i wypadało, by uczynił, to trzeba przyjąć, że uczynił (*Potuit, decuit ergo fecit*). Por. S. C. Napiórkowski, K. Kowalik, *Nowy Człowiek...*, dz. cyt., s. 82.

z soborem zakończył się szczęśliwie podział królestwa Bożego na dwie części: na sprawiedliwość, którą Bóg zarezerwował dla siebie (Chrystus) i miłosierdzie, które oddał Maryi[8].

Vaticanum II nie zatrzymało się w pół drogi. Uznało trend tworzenia nowych tytułów maryjnych za niewłaściwy. Nie przyznało również swojego autorytetu tym, które były już rozpowszechnione w mariologii przedsoborowej (Wszechpośredniczka, Pośredniczka wszelkich łask, Współodkupicielka)[9].

Z tej racji, iż teologowie i kaznodzieje „ubierają" Maryję w szatę słowną, sobór uwrażliwił swoje dzieci na język, którym ukazują Matkę Pana. Wykładając głębokie związki Maryi z Chrystusem i Kościołem, wyraźnie unikał terminologii niejednoznacznej i obciążonej historią (*Corredemptrix, Omnium Gratianim Mediatrix*)[10]. Co więcej – dodał swoiste *novum*. Zachęcił do wyjaśniania pośrednictwa Maryi w pośrednictwie Chrystusa na zasadzie partycypacji w nim (por. KK 6).

Ojcowie soborowi ukazali tajemnicę Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, sugerując, by te dwa modele mariologiczne stały się komplementarne w ukazywaniu prawdy o Bogurodzicy[11].

Po „dotknięciu" soborowego wizerunku Maryi, stajemy wobec problemu – jak polska pobożność zasymilowała naukę Kościoła?

Cienie polskiej pobożności maryjnej

Nawet bez specjalnych badań socjologicznych można dostrzec wyraźne oderwanie spontanicznej i jednocześnie masowej pobożności od prawdy Objawienia i nauki Kościoła[12]. W świadomości wiernych funkcjonuje wprawdzie obraz chrystotypiczny Maryi, ale niestety ciągle okaleczony, a przez to – mało soborowy. Maryja jawi się w nim jako Ktoś niemal utożsamiony z Chrystusem (obdarzona wieloma przywilejami, uczestniczy w mocy Zbawiciela, Ucieczka grzeszników), tak wysoko wyniesiona, że wprost daleka od ludu Bożego[13]. Taki obraz Maryi – dodajmy wyraźnie przedsoborowy – rodzi określony typ pobożności. Cechuje ją egzaltowana miłość i pełne zaufanie do Tej, która może spełnić każdą prośbę[14].

---

[8] Por. tamże.

[9] Por. tamże, s. 83.

[10] Por. tamże, s. 84.

[11] Por. T. Siudy, *Służebnica...*, dz. cyt., s. 166.

[12] Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela...*, dz. cyt., s. 14.

[13] Por. T. Siudy, *Służebnica...*, dz. cyt, s. 164.

[14] Por. tamże, s. 166.

Jakby odbiciem tego zjawiska religijnego może być nabożeństwo do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, nacechowane przede wszystkim modlitwami błagalnymi oraz sentymentalizmem i psychologizowaniem. Maryja staje się głównym „przedmiotem" umiłowania jako najlepsza Matka. To Ona prowadzi całą „sprawę" Syna, a Chrystus staje się tylko tłem Jej czynów[15].

Byłoby błędem sądzić, że tylko mało ugruntowany „lud" może tak praktykować swoją pobożność maryjną. Faktem jest, iż do 1984 roku rozwijał się Kapłański Ruch Maryjny, który u podstaw swej formacji religijnej miał właśnie ten model pobożności maryjnej[16].

Życie jest zespołem naczyń połączonych, również życie religijne. Nie pogłębiona pobożność maryjna może przynieść (i życie uczy, że przynosi), opłakane skutki. Pewne, dalekie od ducha Biblii, formy kultu rażą ludzi i czasami czynią antymaryjnymi. W latach pięćdziesiątych otwarcie mówiła o tym tzw. „Nowa fala" w katolicyzmie polskim, dziś niektóre wspólnoty nieformalne[17].

Zatroskanych o czystość wiary napawa niepokojem łatwo dostrzegalna sympatia dla prywatnych objawień, jak również wzrastająca liczba „widzących" i „nawiedzonych"[18].

Wszystkie „upadki" polskiej pobożności maryjnej są bolesne. Jednak w największe zakłopotanie wprawia fakt oderwania kultu Bogarodzicy od codziennego chrześcijańskiego życia. Ślubujemy walczyć o każde życie, ślubujemy wierność małżeńską i trzeźwość, a rzeczywistość przeczy tym ślubom. Sami siebie poniżamy, dając niejednokrotnie „publiczny pokaz hipokryzji faryzejskiej"[19].

W rzuceniu cienia na polską pobożność maryjną mają niewątpliwie swój niechlubny udział sami duszpasterze. To przecież oni winni strzec dobrego depozytu wiary z pomocą Ducha Świętego (por. 2 Tm l, 14). Przyglądając się natomiast przepowiadaniu kaznodziejskiemu, dostrzega się odejście w wielu wypadkach od wskazań soborowych w formowaniu kultu maryjnego, które można sprowadzić do dwóch zagadnień: apokryficzności i mariocentryz-

---

[15] Por. tamże.

[16] W książce pt.: *Matka Boża do kapłanów, swoich najmilszych synów*, stanowiącej swego rodzaju podręcznik Ruchu, Maryja w prywatnym objawieniu mówi do kapłanów: „Powinni zdać się tylko na Mnie. Wiem, że to wiele kosztuje naturę ludzką, ale chcę, by kapłani Mojego Ruchu należeli tylko do Mnie. Jeśli się teraz nie przyzwyczają szukać tylko Mnie, to jak Mnie odnajdą w chwili wielkiej zawieruchy, kiedy wszystko pogrąży się w ciemnościach? Niech więc już od teraz przyzwyczajają się patrzeć na Mnie jako na światło każdego swego czynu!" (nr 87). Por. T. Siudy, *Służebnica*..., dz. cyt, s. 166.

[17] Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*..., dz. cyt., s. 15.

[18] Por. tamże, s. 15.

[19] Tamże, s. 16.

mu[20]. Ks. Tadeusz Lewandowski, który poddał analizie kazania wydane drukiem w latach 1965–1980, zauważa, że niektórym autorom jakby nie wystarcza" biblijno-patrystyczny, wyłaniający się z soboru obraz Maryi, więc go poszerzają[21]. Echem powraca z odległej historii tendencja opisania wszystkich szczegółów z życia Świętej Rodziny. Konswekwencją tej gry na ludzkiej wyobraźni jest sentymentalizm i wyjałowienie dogmatyczne[22].

Zapewne, jeszcze groźniejszym wypaczeniem pobożności maryjnej jest brak w niej wyraźnego znamienia chrystocentrycznego[23]. Zazwyczaj brak w jednym miejscu powoduje przerost w innym. Pojawia się więc niejako konkurencyjny trend, zwany mariocentryzmem. To zjawisko teologiczne, poddane ocenie krytycznej, nie zawsze jest wynikiem świadomego wyboru opcji teologicznej, lecz efektem nieprecyzyjnego języka[24]. Być może piszący robi założenie, że słuchacz posiada podstawowy zasób wiadomości religijnych i dlatego rozumie, że tylko Chrystus zbawia człowieka[25]. Liczy się tu jednak nie to, co autor chciał powiedzieć, ale to, co rzeczywiście oddał leksykalnie w tekście. Faktem natomiast jest, iż jednakowe orzekanie o Synu i Matce, po prostu wstawia Maryję na miejsce Chrystusa. Ona poucza i u Niej szuka się rozwiązania życiowych problemów, a „potęga, jaką Jej Bóg wyznaczył jest tak wielka, iż wydaje się, jakoby posiadała Ona władzę równą Boskiej, a modlitwy Jej i prośby mają taką moc u Boga, iż uchodzą one za rozkazy przed Majestatem Jego"[26].

Teologiczne nieprawidłowości w pobożności maryjnej i we wszystkim, co ją kreuje, bolą i krzyczą o zmianę. Jedno jest pewne – one nie tworzą całego obrazu polskiej duchowości maryjnej. Zresztą, zawsze nadzieję budzi fakt, że Prawda (Chrystus) jak światło, przyciąga ku sobie.

---

[20] Por. T. Lewandowski, *Mariologia soborowa w kaznodziejstwie polskim*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego ludu*, red. J. S. Gajek, K. Pęk, Warszawa 1993, s. 197.

[21] „Radość małej Maryi, że urodziła się z tak świętych rodziców, satysfakcja z przebywania w sercu Maryi Boga w Trójcy Osób, Jej inność w relacji do innych dzieci (…) ponieważ była Niepokalana, pełne intymności spotkania Syna z Matką po zmartwychwstaniu, przyjmowanie przez Maryję Komunii świętej, pożegnanie w dniu Wniebowstąpienia Jezusa, Chrystus staje u wezgłowia Matki w chwili Jej śmierci, Ona opiera głowę na Jego ramieniu, budzi się w chwale w otoczeniu swych rodziców, Władczyni nieba i wszechświata otrzymuje gratulacje". Tamże, s. 198–199.

[22] Por. tamże, s. 200.

[23] Por. S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 133–143.

[24] Por. L. Balter, *Pneumahagijny charakter kultu maryjnego*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 439.

[25] Por. tamże, s. 439.

[26] T. Lewandowski, *Mariologia soborowa*..., dz. cyt, s. 201.

Ku światłu pobożności eklezjotypicznej

Po czasach uprawiania mariologii autonomicznej, mało zakorzenionej w chrystologii, pneumatologii i eklezjologii[27], przyszedł błogosławiony czas Soboru Watykańskiego II, który jakby „na nowo" wprowadził Matkę Pana do wspólnoty Jego uczniów i braci – w Tajemnicę Kościoła (por KK 53). W pobożności inspirowanej tym obrazem, na pierwszy plan wysuwa się naśladowanie Maryi. Jeśli pojawiają się prośby, to wyrażają pragnienie kroczenia Jej śladami. Z *De Beata* Matka Chrystusa wyłania się jako „najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości" (KK 53). Ta pobożność na „wzór Maryi", która raczej wymaga niż obiecuje, daleka jest od ckliwego sentymentalizmu, lecz wznosi się ku pełni chrześcijaństwa[28].

Również na obszarze polskiego kaznodziejstwa obserwuje się coraz częstsze wykorzystywanie przekazu Objawienia, a co za tym idzie przedstawianie Maryi w Bożym planie zbawienia, podkreślanie Jej związku z Kościołem i przynaglenie do naśladowania życia Maryi, jako wzoru odpowiedzi na Boże wezwanie[29].

Z tej właśnie, eklezjotypicznej maryjności wyrasta oryginalna, mająca miano „Aktu Jasnogórskiego", maryjna „polska droga" do nowego tysiąclecia i nowej ewangelizacji[30]. Ta forma pobożności znalazła wyraźne uznanie w *Redemptoris Mater* (por. RMat, nr 48). Niektórzy teologowie głośno pytali, czy ta forma pobożności i duchowości jest powiązana z Vaticanum II[31]. Padały różne odpowiedzi, zwycięża jednak myśl, iż nie jest to „akt bezczynności" chrześcijańskiej, ale wielkiego dynamizmu wiary[32]. Mówiąc językiem przywołanej encykliki, chrześcijanin szuka u Matki Bożej „oparcia dla swojej wiary", cały czas idzie „za Maryją", wstępując w ślady Tej, która wraz z nami tworzy Chrystusowy Kościół (por. RMat, nr 27). Można tu dostrzec jak gdyby eklezjotypiczne (akcentujące naśladowanie) dopełnienie wyraźnie chrystotypicznej drogi, zwanej „maryjnym niewolnictwem". W czasie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II stwierdził, że „ów akt jest jakimś na wskroś oryginalnym odczytaniem tej prawdy o obecności Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, odczytaniem na wielką miarę, wedle Tradycji świętych – takich, jak Bernard z Clairvaux, jak Grignion de Montfort, jak Maksymilian Kolbe"[33].

---

[27] Por. S. C. Napiórkowski, K. Kowalik, *Nowy Człowiek...*, dz. cyt. s. 82.

[28] Por. T. Siudy, *Służebnica...*, dz. cyt, s. 167.

[29] Por. T. Lewandowski, *Mariologia soborowa...*, dz. cyt., s. 202.

[30] Por. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum", Watykan 17 XII 1987, w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, red. A. Wieczorek, Warszawa 1990, s. 362.

[31] Por. T. Siudy, *Służebnica...*, dz. cyt., s. 167.

[32] Por. tamże, s. 170.

[33] Jan Paweł II, Homilia w dniu 4 czerwca 1979 r., w: *Pielgrzymka do Polski 1979*, Warszawa 1982, s. 44.

„Polska droga" pobożności maryjnej ma swoje szczególne miejsce objawienia na Jasnej Górze. Wyjątkowym interpretatorem funkcji tego sanktuarium i wpływu pobożności maryjnej na życie rodaków jest właśnie Jan Paweł II. Wsłuchując się w jego głos, dowiadujemy się najpierw, że jest to miejsce doświadczania obecności Matki Bożej, obecności szczególnej, naznaczonej zasłuchaniem w słowo Boże, które „uzyskuje tutaj jakąś wyjątkową wyrazistość, a równocześnie zostaje jakby zapośredniczone przez Matkę"[34]. Z tej racji Jasna Góra jest miejscem doświadczenia przemieniającego działania słowa Bożego. Jasna Góra zna wielkie nawrócenia i zaświadcza o owocności trwania z Matką Pana na modlitwie. Tu łączą się w jedno pobożne praktyki z codziennym życiem chrześcijańskim.

Charakterystyczną cechą polskiej pobożności maryjnej, tej przenikniętej duchem jasnogórskim, jest wymiar eklezjotwórczy, w którym brzmi nauka soboru wyrażająca prawdę, że Kościół „w swej apostolskiej działalności ogląda się na Tę, co urodziła Chrystusa, który po to począł się z Ducha Świętego i narodził z Maryi Dziewicy, aby przez Kościół także w sercach wiernych rodził się i wzrastał" (KK 65).

Nie sposób pominąć jeszcze jednej cechy naszej pobożności maryjnej – jest nią wymiar narodowotwórczy. Tajemnica związku świętego Wizerunku z egzystencją narodową przewija się przez wszystkie płaszczyzny życia narodu[35]. Rodzi się tylko pytanie o uniwersalizm kultu maryjnego. W rozumieniu Papieża Polaka, to właśnie z Jasnej Góry widać nie tylko Polskę „ale także cały Kościół w wymiarach krajów i kontynentów, cały w macierzyńskim sercu Maryi"[36].

Próbując dotrzeć do serca polskiej maryjności, zatrzymaliśmy się przy nauczaniu papieskim. Te słowa Papieża-teologa, są trafną i cenną odpowiedzią na sygnalizowany wyżej problem. Polska pobożność trwa w oczekiwaniu na pełny wymiar soborowej maryjności.

Zarysowując obraz polskiej pobożności maryjnej, otworzyliśmy dokumenty Soboru Watykańskiego II. W tej perspektywie ukazały się blaski i cienie poruszonego problemu. Odpowiadając na pytanie postawione już w samym tytule tego przedłożenia, trzeba stwierdzić, że „polska" Maryja jest Matką Pana z kart soboru, ale nie do końca. Księga soboru pozostanie otwarta. Zachęca do lektury: *Tolle, lege!*

---

[34] Jan Paweł II, Przemówienie z dnia 19 czerwca 1983 r., w: *Druga pielgrzymka do Polski 1983*, Warszawa 1983, s. 68.

[35] Por. T. Siudy, *Służebnica...*, dz. cyt, s. 173.

[36] Jan Paweł II, Przemówienie z dnia 4 czerwca 1979 r., w: *Pielgrzymka do Polski 1979*, Warszawa 1982, s. 45.

Zusammenfassung

Ist die polnische Marienfrömmigkeit eine konzilsgemäße Frömmigkeit?

Maria – „eine Frau mit der Sonne bekleidet" (Ap 12, 1) wird von Johannes Paul II in *Ecclesia in Europa* als „großes Zeichen" – als ein Geschenk der Vorsehung Gottes gesehen, als eine Hilfe im dauernden Kampf der Menschheit mit dem Drachen – dem Teufel (Ap 12, 9). Die Neigung zur Marianischen Frömmigkeit der Polen erweist sich also als Erfüllung der Weisungen des Papstes.

1. An den Quellen der polnischen Marienfrömmigkeit

Die Spiritualität der Polen ist durchdrungen von der Liebe zur Gottesgebärerin. Das Phänomen des „polnischen" Marienkults kann man am besten in Tschenstochau auf Jasna Gora verstehen – dem Symbol der Fürsorge der Gottesmutter über das polnische Volk.

2. Maria kommt nach Polen auf dem Weg des 2. Vatikanischen Konzils

Das Konzil distanzierte sich von der früher existierenden Tendenz zur Schaffung von Marientiteln, indem es auf die tiefen Verbindungen hinwies, die zwischen Maria, Christus und der Kirche bestehen. Es betonte die Notwendigkeit einer positiven Methode in der Mariologie mit dem Primat der Bibel, der Texte der Kirchenväter und der heiligen Liturgie. Die Neuheit bestand im Ansporn, die Mittlerschaft Mariens in der Mittlerschaft Christi nach dem Prinzip der Teilnahme zu erklären (LG 6).

3. Die Schatten der polnischen Marienfrömmigkeit

In der Volksfrömmigkeit wird Maria mit Christus gleichgesetzt und so erhoben, dass sie hoch über dem Gottesvolk entfernt ist (vorkonziliarisches Bild Mariens). In der Verzerrung der polnischen Marienfrömmigkeit haben leider auch die Seelsorger ihren Anteil, sei es durch eine fehlende Christozentrik oder durch die Neigung zum Apokryphismus oder zur Mariozentrik im Predigtdienst.

4. Zum Licht der kirchentypischen Frömmigkeit

Das Konzil hat dadurch, dass es die Notwendigkeit der Nachfolge der Gottesgebärerin hervorhob, gleichsam „von neuem" Maria in die Gemeinschaft der Jünger Jesu Christi geführt – in das Geheimnis der Kirche. Im *De Beata* ist Maria das vollkommenste Vorbild des Glaubens und der Liebe (LG 53). Aus diesem Modell der marianischen Züge der Kirche erwächst der „polnische Weg" der Marienfrömmigkeit. Die Emmanation dieses Frömmigkeitsmodells ist die Wiederholung der Gelübde auf Jasna Gora, die als Erfüllung einer Christotypischen „Marianischen Knechtschaft" erscheint. Ein charakteristisches Merkmal dieses „polnischen" Marienfrömmigkeitsmodells ist die kirchen und volksbildende Kraft. Dieses letzte Merkmal bedroht in den Augen von Johannes Paul II nicht den Universalismus des Marianischen Kults.

5. Die polnische Frömmigkeit verbleibt in der Erwartung auf das volle Maß der konziliaren Lehre über Maria

Die dogmatische Konstitution über die Kirche muss offen bleiben, denn die „polnische" Maria ist die Mutter des Herrn gemäß dem Konzil, aber nicht so ganz bis zum Ende.

Ks. lic. Leszek SZTANDERA – ur. w 1964 r. w Kielcach, absolwent WSD w Kielcach oraz KUL, gdzie uzyskał licencjat z teologii dogmatycznej, prefekt i wykładowca teologii dogmatycznej w kieleckim Wyższym Seminarium Duchownym. Publikuje we „Współczesnej Ambonie" i „Przeglądzie Pastoralno-Homiletycznym". Był konsultantem teologicznym polskiego wydania książki François-Xawier Durrwella *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 1999.

KU REALIZACJI „SŁOWA O NADZIEI”

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 143–158

Ks. Stanisław Bielecki – Kielce

Chrystus źródłem nadziei dla chrześcijanina według Rz 5, 1-10 i 8, 18-30

Jest rzeczą charakterystyczną, św. Paweł w 1 Tes 4, 13 określa tych, którzy nie należeli do chrześcijańskiej wspólnoty jako nie mających nadziei. Można zatem powiedzieć, że chrześcijanin to ten, który ma nadzieję. Problematyka nadziei zajmuje ważne miejsce w pismach św. Pawła, szczególnie w Liście do Rzymian, zwłaszcza w perykopach 5, 1-11 i 8, 18-30.

1. Nadzieja w kontekście zbawczego dzieła Chrystusa (Rz 5, 1-11)

W Rz 5, 1 św. Paweł zwraca się do tych, którzy dostąpili już usprawiedliwienia przez wiarę. Wzmianka: *pozbawieni są chwały Bożej* z 3, 23 łączy się z *chlubimy się nadzieją chwały Bożej* z 5, 2. Następstwem usprawiedliwienia z wiary jest pokój z Bogiem (5, 1), dostęp do łaski (5, 2), pojednanie z Bogiem (5, 10), niezawodna nadzieja przyszłej chwały pośród teraźniejszych przeciwności (5, 2-5) i zachowanie od karzącego gniewu (5, 9). Wszystko to zawdzięczają ochrzczeni zbawczej śmierci Chrystusa, który według 4, 25 *został wydany za nasze grzechy*[1].

Znamienny jest bieg myśli w tej perykopie. Jeśli w 5, 1-5, wychodząc od teraźniejszości osiągniętego usprawiedliwienia, myśl Apostoła skierowana jest ku przyszłości, to w 5, 6-11 nawiązuje on do przeszłości, do tych wydarzeń, do których odnosiły się fundamentalne, chrystologiczne sformułowania z 3, 21-26. Nie jest to jednak zwykłe powtórzenie, gdyż Apostoł – przez przywołanie idei miłości Bożej – pogłębia podjęty już temat. Główna wypowiedź o miłości Bożej, która *rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany* (5, 5) jest interpretowana w 5, 6-8, z czego w wersecie 9:

[1] Por. R. Pesch, *Römerbrief*, Würzburg 1987, s. 49n.

tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni wyprowadza on myśl o eschatologicznym zbawieniu[2].

Ukazanie wielkości miłości Bożej, która objawiła się w zbawczej śmierci Chrystusa, połączone jest z zaakcentowaniem beznadziejnej sytuacji człowieka. Bóg okazał w śmierci Chrystusa swą miłość do nas, bezbożnych (5, 6), grzeszników (5, 6.8), gdy byliśmy Jego nieprzyjaciółmi (5, 10).

W argumentacji Apostoła ukazanie miłości Bożej przyporządkowane jest również wcześniejszemu rozważaniu o chrześcijańskiej nadziei: Dzięki usprawiedliwieniu *uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej. Ale nie tylko to, lecz chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś – nadzieję* (5, 2-4). Niezawodność chrześcijańskiej nadziei Apostoł uzasadnia następująco: *A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany* (5, 5).

Wśród skutków usprawiedliwienia z wiary wymieniona jest nadzieja chwały Bożej (5, 2). Temat chwały Bożej, który pojawił się już w 3, 23: *wszyscy pozbawieni są chwały Bożej* zostaje podjęty i rozwinięty najpierw w 5, 2-5, a następnie w 8, 18-30, przy czym w tych dwóch ostatnich przypadkach omawiany jest on w kontekście nadziei pośród przeciwności. Chwała Boża ukazywana jest jako rzeczywistość przyszła: *chlubimy się nadzieją chwały Bożej* (5, 2); chwały, która ma się w nas objawić (8, 18)[3].

Chlubienie się nadzieją chwały Bożej Apostoł paradoksalnie łączy z chlubieniem się również z ucisków, które towarzyszą ziemskiemu życiu: *Ale nie tylko to, lecz chlubimy się także z ucisków* (5, 3). Paweł użył pojęcia *thlypsis*, które może wskazywać na utrapienie, ucisk lub trwogę. Może też oznaczać nie tylko zewnętrzne przeciwności, lecz także wewnętrzne utrapienia, takie jak cierpienie, zmartwienie czy smutek (Flp 1, 17; 2 Kor 7, 5). W ujęciu św. Pawła *thlypsis* to również udręki ze względu na wiarę w Chrystusa (1 Tes 1, 6; 3, 3.7; 2 Kor 6, 4), jak i kara na sądzie Bożym (Rz 2, 9). Gdy chodzi o Rz 5, 3, pojęcie to obejmuje swym znaczeniem również codzienne kłopoty i uciążliwości ziemskiego życia[4].

Postawa chrześcijanina usprawiedliwionego z wiary wobec przeciwności nie sprowadza się wyłącznie do przetrwania, jak to proponowała etyka stoicka, lecz wyraża się w chlubieniu nimi, co z pewnością zawiera element radości[5].

---

[2] Por. U. Wilckens, *Der Brief des Paulus an die Römer*, t. 1, Zürich 1978, s. 287n.

[3] Por. R. Pesch, dz. cyt., s. 50.

[4] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, s. 146.

[5] Zwraca na to uwagę L. Morris, *The Epistle to the Romans*, Michigan 1988, s. 220, powołując się na Mt 5, 4.10-12; Dz 5, 41; 14, 22; 2 Kor 12, 9-10; 2 Tes 1, 5; 1 P 4, 13-14.

Nie bez znaczenia jest tu fakt, że owe prześladowania i przeciwności nie są czymś przypadkowym, lecz wpisane są one niejako w samą egzystencję chrześcijanina. Podobnie jak sprawiedliwych Starego Testamentu spotykały prześladowania (por. Ps 34, 20), tak i usprawiedliwiony z wiary pozostaje w świecie naznaczonym rzeczywistością grzechu. A ponieważ chrześcijanin opowiedział się jako ten, który należy do Boga, dlatego również w niego uderza bunt skierowany przeciwko Bogu. W tym kontekście warto przywołać przekonanie judaistycznej apokaliptyki o szczególnie intensywnych udrękach czasów ostatecznych poprzedzających bezpośrednio sąd Boży[6].

Jednak położenie, które określa termin *thlypsis* nie u wszystkich ludzi i nie w każdej sytuacji ma takie samo działanie. Rozpoczynający drugą część wersetu Rz 5, 3 imiesłów *eidotes* – „wiedząc" jest charakterystycznym dla św. Pawła odwołaniem się do wiedzy adresatów w danej dziedzinie. Chodzi tu o wewnętrzne przekonanie, które rodzi się z wiary[7]. Chrześcijanie wiedzą, że *ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś – nadzieję* (5, 3b-4). Termin *hypomonē* oznacza cierpliwą wytrwałość i często pojawia się w kontekście cierpienia i przeciwności. Na uwagę zasługuje napomnienie z Rz 12, 12: *Weselcie się nadzieją! W ucisku bądźcie cierpliwi.* Nadzieja przeniknięta radością rozbudza u chrześcijanina cierpliwą wytrwałość pośród ucisków. Można więc powiedzieć, że prawdziwa nadzieja wyczekuje w cierpliwości. Temat ten Apostoł podejmie i rozwinie w 8, 24-26[8].

Cierpliwa wytrwałość wyrabia wypróbowaną cnotę (*dokimē*). Ten, kto pośród ucisków cierpliwie wytrwa, staje się w końcu *dokimos*, czyli człowiekiem o niezłomnym charakterze. Na gruncie takiej postawy wyrasta pewność nadziei na osiągnięcie celu[9]. Należy zatem zauważyć, że nadzieja chwały Bożej nie może usprawiedliwionym przez wiarę przysłaniać tego, co tej nadziei – aż do jej spełnienia się – nieodłącznie towarzyszy. W walce z przeciwnościami pochodzącymi od tego świata coraz bardziej umacnia się nadzieja chwały Bożej[10].

Motyw walki, która towarzyszy nadziei rozwija św. Paweł w 1 Tes 1, 8: *My, którzy do dnia należymy, bądźmy trzeźwi, odziani w pancerz wiary i miłości oraz hełm nadziei zbawienia.* Apostoł nawiązuje do słów z Iz 59, 17, gdzie w kontekście apokaliptycznym metafora ta odnoszona jest do samego Jahwe: *Przywdział sprawiedliwość jak pancerz i hełm zbawienia włożył na swą głowę.*

---

[6] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 1., s. 290n; R. Pesch, dz. cyt., s. 50.

[7] Por. S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość w Nowym Testamencie*, Katowice 1992, s. 139.

[8] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 174n.

[9] Por. H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen 1971[5], s. 59.

[10] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 1, s. 292.

Obraz zbroi w 1 Tes 5, 8 wprowadza myśl o walce przeciwko wrogim mocom. Pośrednio zatem św. Paweł sugeruje istnienie niebezpiecznej sytuacji, w której realizuje się przynależność do dnia[11]. Nie bez znaczenia są tu również elementy uzbrojenia, które przywołuje Apostoł. Są nimi: pancerz i hełm. Dlaczego właśnie te części uzbrojenia są dla Pawła tak ważne? Podczas walki na największe niebezpieczeństwo wystawione są serce i głowa żołnierza. Jeśli zostanie w nie trafiony przez wroga, nieuchronnie kończy swe życie. Stąd też świadom tego, że czeka go ciężka walka, nie wyrusza na nią bez pancerza i hełmu. Podobnie i chrześcijanin, jeśli chce sprostać w walce potęgom, które wrogie są Bogu, nie może zapominać o odpowiednim uzbrojeniu obronnym[12].

Wzmianka o wierze, miłości i nadziei Tesaloniczan pojawia się już na początku listu we wstępnym dziękczynieniu: *pomni przed Bogiem i Ojcem naszym na wasze dzieło wiary, na trud miłości i na wytrwałą nadzieję* (1 Tes 1, 3). W bezpośrednim kontekście przedstawione jest kwitnące życie chrześcijańskie w nowo powstałej wspólnocie. Zapał Tesaloniczan ujawnia się w wierze, nadziei i miłości. Ich wiara jest żywa, czynna, owocna, jak na to wskazuje wyrażenie „dzieło wiary". Zwrot „trud miłości" sugeruje, że miłości Tesaloniczan towarzyszą mozół, wyrzeczenia i zmęczenie. Cechą charakterystyczną nadziei jest *hypomonē*, czyli cierpliwa wytrwałość[13]. Należy zatem przyjąć, że wiara, nadzieja i miłość określają postępowanie chrześcijanina w świecie.

Mimo zaangażowania się w sprawy świata, życie chrześcijanina ukierunkowane jest ku przyszłości. Sugestywnie ilustruje to drugi element uzbrojenia: *odziani (...) w hełm nadziei zbawienia* (1 Tes 5, 8). Jest rzeczą charakterystyczną, że dopiero tu św. Paweł wprowadza termin *sōtēria* – „zbawienie", chociaż wcześniej wiele razy już nawiązywał do tego tematu (por. 1, 5.10; 2, 16; 3, 13; 4, 8.14). W listach Pawłowych słowo *sōtēria* dotyczy wyłącznie zbawczego działania Bożego. Zapowiadając tematykę Listu do Rzymian, Apostoł wskazuje na istotę swego przepowiadania. Jest nią głoszenie Ewangelii, która *jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego* (1, 16; por. Ef 1, 13)[14]. Zbawienie – dar Boga – nie zwalnia wcale z odpowiedzialności za jego przyjęcie.

Nadzieja zbawienia nie jest jedynie mglistym życzeniem, lecz opiera się na gruntownych podstawach. Ma ona odniesienie nie tylko do eschatologicznego dnia Pańskiego, dnia karzącego sądu dla grzeszników i tryumfu sprawiedliwych (1 Tes 5, 2-6), lecz również przywołane jest zbawcze dzieło Chrystusa. Wzmiankę o hełmie nadziei zbawienia Apostoł uzasadnia następująco: *Ponie-*

---

[11] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 91.

[12] Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1979, s. 194. Należy podkreślić, że w 1 Tes stosunkowo często pojawia się temat prześladowań i przeciwności (por. 1, 8; 2, 1n. 14nn; 3, 4.7).

[13] Por. S. Pisarek, dz. cyt., s. 75.

[14] Por. B. Rigaux, *Saint Paul, Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris 1956, s. 569.

waż nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi czy umarli, razem z Nim żyli (1 Tes 5, 9-10). W zrealizowanym przez Chrystusa dziele zbawienia nadzieja chrześcijanina znajduje swe najgłębsze uzasadnienie i wyjaśnienie.

W tym kontekście staje się oczywistym, że *nadzieja zawieść nie może* (Rz 5, 5), gdyż miłość Boża, czyli ta, którą Bóg okazuje w Chrystusie *rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany* (5, 5).

Podejmując problematykę przeciwności w życiu chrześcijanina oraz niezawodnej nadziei (5, 2-5), św. Paweł sygnalizuje temat, który szerzej rozwinie w perykopie 8, 18-30. Fragment 5, 3-4 uchodzić może zaledwie za rodzaj preludium do 8, 18-30.

2. Nadzieja chrześcijanina w perspektywie przyszłej chwały (Rz 8, 18-30)

Główne wątki przesłania zawartego w Rz 5, 1-10 zostały podjęte już w kontekście poprzedzającym Rz 8.18-30. W perykopie 8, 1-13 św. Paweł opisuje nowe życie usprawiedliwionych, czyli życie w Duchu Świętym. Wyzwolenie z niewoli Prawa, grzechu i śmierci dokonało się dzięki zbawczej śmierci Chrystusa (8, 3n; por. 5, 6-8). W tych, którzy dostąpili usprawiedliwienia z wiary, w miejsce grzechu (por. 7, 17.20) mieszka Duch Boży (8, 9). Konsekwencje tego faktu są następujące: *A jeśli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa (Jezusa) z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha* (8, 11).

Chrześcijanin nieustannie staje przed wyborem: śmierć lub życie (8, 13). Wezwanie do wytrwania w twardej walce, jaką jest uśmiercanie popędów ciała, otrzymuje dalsze uzasadnienie w 8, 14-17. Osiągnięcie celu, na który wskazują słowa: *będziecie żyli* (8, 13), jest możliwe jedynie wtedy, jeśli będzie się pamiętać, iż nie ma ku niemu innej drogi jak tylko ta, którą wyznaczył i którą przebył sam Chrystus.

Zamierzony cel osiągną synowie Boży, którzy pozwalają się prowadzić Jego Duchowi: *Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi* (8, 14). Życie w Duchu Świętym nie jest jednak czymś stałym i niezmiennym, gdyż zależy ono również od wolnej decyzji człowieka. Powinno ono rozwijać się w ustawicznej walce i doskonalić z dnia na dzień (2 Kor 4, 16), lecz niestety może też ono słabnąć, a nawet zanikać (Rz 6, 6.8)[15].

---

[15] Por. J. Stępień, *Przybrane synostwo Boże w Rz 7-8. Z duchowości św. Pawła*, CT 55, 2 (1985), s. 19.

Zasygnalizowana w 8, 14 idea synostwa Bożego rozwinięta zostanie w wersetach 15-17 i przywoływana w 8, 19.21.23. Ci, którzy są synami Bożymi, nie potrzebują lękać się potępienia (por. 8, 1). Duch, którego otrzymali, jest bowiem Duchem usynowienia, który stawia ich w nowej relacji do Boga. W tymże Duchu mogą oni wołać do Boga: *Abba, Ojcze!* (8, 15)[16].

Odwołanie się do godności synostwa Bożego chrześcijan, którą poświadcza sam Duch, służy za punkt wyjścia do dalszej argumentacji: Skoro *jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami, dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa* (8, 17a). Jest tu jednak dołączony pewien bardzo istotny warunek, który precyzuje to, co zostało wcześniej powiedziane: *skoro wspólnie z nim cierpimy* (8, 17b). Wspólnota z cierpiącym Chrystusem daje gwarancję wspólnego udziału w chwale (8, 17c).

Przed dziećmi Bożymi stoi dziedzictwo. Tym dziedzictwem według 1 Kor 6, 9.10; 15, 50; Ga 5, 21; Ef 5, 5 jest udział w królestwie Bożym. Werset 17 nie tyle wyjaśnia, na czym polega to dziedzictwo, co przede wszystkim kładzie nacisk na byciu dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa. Dla chrześcijanina „cierpieć" winno stawać się „wspólnie cierpieć", gdyż Chrystus przewodzi mu w cierpieniu[17]. Ponieważ cierpiał Mistrz, również i Jego uczniowie powołani są do przebycia tej samej drogi. Stąd cierpieć wespół z Chrystusem należy do istoty bycia Jego uczniem (por. 2 Kor 1, 5; Flp 3, 10; Kol 1, 24).

Znamienne jest przejście od strony czynnej *wspólnie cierpimy* do biernej *wspólnie mieć udział w chwale*, przez co zaznacza się, że przyszła chwała jest wyłącznym darem Boga, na który człowiek może jedynie oczekiwać w wierze i nadziei, nie jest zaś rezultatem ludzkich wysiłków i zasług. Nie oznacza to jednak przyjęcia biernej postawy, gdyż chrześcijanin wezwany jest do wyeliminowania ze swego życia tego wszystkiego, co mogłoby stanowić przeszkodę w spełnieniu się nadziei przyszłej chwały[18]. Uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa ukierunkowane jest ku przyszłemu uczestnictwu w Jego chwale. To stwierdzenie o charakterze chrystologicznym nie może pozostać bez wpływu na rozumienie wersetu 8, 18, w którym wskazuje się na brak proporcji między dwoma rzeczywistościami: obecnymi cierpieniami i przyszłą chwałą.

Perspektywa przyszłej chwały, którą ukazuje Apostoł, jest z pewnością wspaniała. Jednak ciężar cierpienia związanego z jej osiągnięciem nie jest mały. Słabi w wierze mogliby poddać się zwątpieniu i wycofać się. Św. Paweł zdaje się wyczuwać tego rodzaju trudności u wiernych i dlatego do poprzednich pouczeń dodaje: *Cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić* (8, 18)[19]. Można zatem werset 18

[16] Por. R. Pesch, dz. cyt., s. 70.

[17] Por. F. Menezes, *Life in the Spirit: a Life of Hope. A Study of Rom 8, 18-30*, Roma 1986, s. 14.

[18] Por. P. Iovino, *Chiesa e tribolazione*, Palermo 1985, s. 117.

[19] Por. H. W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1962, s. 144.

uważać za zamykający całą dotychczasową argumentację. Jest on jednak równocześnie punktem wyjścia, gdyż zawarte w nim stwierdzenie znajdzie bogate uzasadnienie w wersetach 19-30. Po objaśnieniach dotyczących daru Ducha (8, 1-17; por 5, 5), Apostoł rozwija w 8, 18-30 zasygnalizowany już w 5, 2-5 temat nadziei pośród przeciwności.

Struktura perykopy Rz 8, 18-30 wydaje się stosunkowo jasna i przejrzysta. Werset 18 zawiera tezę, która znajduje potwierdzenie i rozwinięcie w kolejnych wersetach. W perykopie 8, 18-30 horyzont przesuwa się ku judaistycznej apokaliptyce, która mówiła o cierpieniach sprawiedliwych w czasach ostatecznych, cierpieniach, które dotykają również całe stworzenie, przy czym w argumentacji dominuje jednak nadzieja przyszłego zbawienia. Perspektywa czasowa: teraźniejszość – przyszłość jest charakterystyczna dla całej perykopy. Teraźniejsza egzystencja wierzących dzięki nadziei przyszłości otrzymuje sens i siłę do przezwyciężania przeciwności. Obecne objawienie się w Ewangelii sprawiedliwości Bożej (1, 17; 3, 21) znajduje dopełnienie w przyszłym objawieniu się chwały Bożej (8, 18-30).

Jakkolwiek cierpienia należą do istotnych komponentów aktualnych uwarunkowań chrześcijańskiego życia, to jednak mają one charakter przejściowy. Są one czymś więcej niż zwykłym uczestnictwem we wspólnym losie człowieka. Stanowią znak identyfikacji z Chrystusem i konieczny etap ku wiecznej chwale. Tego rodzaju cierpienia nie stoją w sprzeczności z usprawiedliwieniem przez wiarę dzięki łasce, lecz są sposobnością do współpracy z otrzymaną łaską.

Porównanie w Rz 8, 18 dotyczy cierpienia i uwielbienia, uwarunkowań historycznych i Bożej wieczności, teraźniejszości i przyszłości. Te dwie rzeczywistości nie stoją w opozycji, lecz pierwsza z nich ukierunkowana jest ku drugiej. Cierpienie z Chrystusem nie pozostawia wierzącego w jego świecie, lecz w jakiś sposób już wynosi go do tej drugiej rzeczywistości. Jedynie w jej świetle można zrozumieć teraźniejszość i wszystko to, co ona przynosi[20].

Przyszła chwała ujawni się w swej pełni w zmartwychwstaniu wierzących[21]. Będzie uczestnictwem w chwale Chrystusa i mogą się jej spodziewać wszyscy trwający w zjednoczeniu z Nim (8, 17c), gdyż On – jako zmartwychwstały – już znajduje się w stanie uwielbienia (1 P 1, 11)[22]. Cierpienia obecnego czasu nie unicestwiają wiary w zbawienie pochodzące od Boga, lecz przeciwnie, wiarę tę umacniają i potwierdzają. Stąd całe to porównanie należy pojmować soteriologicznie[23].

---

[20] Por. P. Iovino, dz. cyt., s. 118; H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18-39*, München 1971, s. 100.

[21] Por. P. A. Sisti, *La speranza della gloria (Rom 8, 18-23)*, BibOr 10 (1968), s. 127, rozwija ten temat odwołując się do 1 Kor 15, 26.54-57; Flp 3, 20-21, Rz 14, 9.

[22] Por. U. Wilckens, *Der Brief des Paulus an die Römer*, t. 2, Zürich 1980, s. 152; P. A. Sisti, art. cyt., s. 126.

[23] Por. H. R. Balz, dz. cyt., s. 101.

Stwierdzenie z Rz 8, 18 o nieporównywalności między cierpieniami obecnego czasu a chwałą, która ma się objawić, znajduje rozwinięcie w 8, 19-22, gdzie głównym tematem jest oczekiwanie całego stworzenia na objawienie się synów Bożych:

> Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia.

Niektóre terminy i wyrażenia z 8, 18 znajdują tu rozwinięcie i teologiczne pogłębienie. I tak cierpienia obecnego czasu otrzymują rozmiary kosmiczne, gdyż obejmują swym zasięgiem nie tylko ludzi, lecz również całe stworzenie (8, 22). Podstawowym zamiarem Apostoła w 8, 19-22 jest nie tyle wyjaśniać sposób uczestniczenia stworzenia w przyszłym uwielbieniu człowieka, co ukazać, jak chrześcijańską nadzieję wzmacnia fakt, że również całe stworzenie z niecierpliwością wyczekuje na to wydarzenie[24]. Należy też dodać, że refleksja ta jest umieszczona w kontekście przywołującym dzieło odkupienia Chrystusa, a dokładniej, pełną realizację zbawczego planu Bożego[25].

Główną myśl 8, 19 można ująć następująco: Całe stworzenie oczekuje objawienia chwały dzieci Bożych po to, aby mogło w niej mieć swój udział[26]. Stworzenie w 8, 19 oznacza wszystkie ożywione i nieożywione stworzenia z wyjątkiem człowieka. Wyłączenie ludzkości z zakresu tego pojęcia wynika z wyraźnego odróżniania człowieka od pozostałych stworzeń w wersetach 21 i 23. Zatem horyzont rozważań Apostoła znacznie się poszerza.

Położenie stworzenia określa rzeczownik *apokaradokia*, który oznacza oczekiwanie pełne napięcia, zaangażowania i niecierpliwości[27], oczekiwanie z głową wysuniętą naprzód lub stojąc na palcach[28]. Przedmiotem tak intensywnego oczekiwania ze strony stworzenia jest objawienie się synów Bożych. Objawienie dotyczy zatem przyszłego uczestnictwa w chwale Syna, kiedy to ukaże się wszystko to, co kryje w sobie synostwo Boże wierzących. Dlaczego całe stworzenie wyczekuje na ostateczne objawienie synów Bożych, uzasadnia Apostoł najpierw negatywnie (w. 20), potem pozytywnie (w. 21).

W 8, 20 Paweł stwierdza, że stworzenie zostało poddane marności. Tak jak w 8, 18 cierpienia określają kondycję wierzącego, dokładnie tak samo w 8, 20

---

[24] Por. P. A. Sisti, art. cyt., s. 128 n.

[25] Por. P. Iovino, dz. cyt., s. 120.

[26] Por. K. Romaniuk, *Perspektywy „kosmiczne" w soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19-27)*, RTK 13, 1 (1966), s. 82.

[27] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 259; L. Morris, dz. cyt., s. 320.

[28] Por. A. Jankowski, *Horyzonty kosmiczne odkupienia w teologii biblijnej*, RBL 19, 1 (1966), s. 38.

marność wskazuje na położenie stworzenia. Chodzi zatem o „niedoskonałość rzeczywistości stworzonej, bezpośrednio związaną z sytuacją grzesznego człowieka"[29]. Tym, który poddał stworzenie znikomości jest Bóg (por. Rdz 3, 17), który jest Bogiem nadziei (Rz 15, 13). Zgodne jest to ze wzmianką o nadziei, którą kończy się werset 8, 20.

Bóg dokonuje tego poddania *w nadziei*, lub dokładniej *na zasadzie nadziei* danej całemu stworzeniu, że *również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (8, 21), czyli, że otrzyma ono w eschatologicznej przyszłości wolność w miejsce obecnej niewoli[30]. Podobnie jak w skutkach grzechu uczestniczy człowiek i reszta stworzenia, tak i nadzieja jest zarówno dla człowieka (por. 5, 2), jak i dla reszty stworzenia (8, 20), dzięki czemu Boży plan nie przestaje się realizować[31].

Apostoł następująco przedstawia treść tej nadziei: *zostanie ono wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (8, 21). Zatem Bóg jest nie tylko Tym, który poddaje stworzenie marności, lecz również Tym, który je z niewoli zepsucia wyzwala[32]. Stworzenie będzie uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Stąd w podsumowującym dotychczasowe rozważania wersecie 22: *Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia* Apostoł powraca do początkowych rozważań o cierpieniach obecnego czasu z 8, 18a, które trwają *aż dotąd*, towarzysząc nieodłącznie pielgrzymowaniu w nadziei.

Paralelizm sytuacji stworzenia i cierpień chrześcijan służy jako uzasadnienie tezy zawartej w 8, 18. Cierpienia chrześcijan w porównaniu z przyszłą chwałą zatracają swą wagę, jeśli spojrzą oni na otaczające ich stworzenia. Bóg do tego stopnia uzależnił ich los od losu człowieka, że uczestniczą one zarówno w skutkach grzechu Adama, jak i w nadziei odkupienia chrześcijan, którzy w współjęczeniu i współwzdychaniu, w bólach rodzenia charakterystycznych dla całego stworzenia, dostrzegają odpowiednik swych własnych cierpień, tak że odkupienie, którego oczekują, dotyczy nie tylko ich samych, lecz i całego stworzenia Bożego, przez co treść 8, 18 otrzymuje znaczenie uniwersalne[33].

Uzasadnienie tezy zawartej w Rz 8, 18 odwołuje się nie tylko do oczekiwania całego stworzenia na objawienie się synów Bożych (8, 19-22), lecz również do oczekiwania człowieka, który już posiada pierwsze dary Ducha, na odkupienie ciała (8, 23-25). Fragment ten brzmi następująco:

> Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując «przybrania za synów» –

[29] P. Iovino, dz. cyt., s. 122.

[30] Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 38.

[31] Por. P. Iovino, dz. cyt., s. 122n.

[32] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 155.

[33] Por. P. Iovino, dz. cyt., s. 156n.

> odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni. Nadzieja zaś, której [spełnienie już się] ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co się już ogląda? Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego oczekujemy.

Jeśli we fragmencie 8, 19-22 motyw nadziei był bardzo wyraźny, to w 8, 23-25 staje się niemal dominujący. Drugi z argumentów, przemawiających za pewnością osiągnięcia definitywnej chwały, stanowi wzdychanie ludzi oczekujących odkupienia ciała. Rozpoczynające w. 23: *lecz nie tylko ono* rozciąga na egzystencję chrześcijanina to, co wcześniej powiedziano o cierpieniach stworzenia. To, co zawiera się w wyrażeniu: *pierwsze dary Ducha*, decyduje o zasadniczej różnicy między człowiekiem a wszystkimi innymi stworzeniami. Nie ulega jednak wątpliwości, że wyrażenie to zawiera ideę pewnego początku, który z konieczności domaga się dopełnienia.

Aktualne położenie chrześcijanina oddaje zwrot: *Posiadamy pierwsze dary Ducha* (Rz 8, 23). Z wewnętrznego rozdarcia między tym, kim on już jest, a tym, kim w przyszłości będzie, rodzi się napięcie, które przywołuje zwrot: *całą istotą swoją wzdychamy*[34]. Napięcie to ukierunkowane jest ku przyszłości i związane z oczekiwanym usynowieniem, wspominanym już w 8, 15, a określanym tu bliżej jako odkupienie naszego ciała[35].

Chrześcijanin posiadający pierwsze dary Ducha całą swoją istotą wzdycha ku tym rzeczywistościom. Dostrzec można tu wyraźny paradoks. Ci, którzy otrzymują świadectwo Ducha uświadamiające im bliskość odkupienia i uwielbienia, równocześnie w tym samym czasie doświadczają całego ciężaru cierpień przemijalności, któremu poddane jest również całe stworzenie[36]. Stąd owo wzdychanie wierzących wypływa nie tylko z tęsknoty, lecz również z aktualnie znoszonych cierpień (8, 18; por. 2 Kor 5, 2.4)[37]. Zatem Rz 8, 23, nawiązując do w. 18, objaśnia naturę *objawienia się synów Bożych* (8, 19) jako *odkupienie naszego ciała* paralelnie do wyzwolenia stworzenia z niewoli zepsucia (8, 21)[38].

Dla chrześcijanina pełnym odkupieniem będzie zmartwychwstanie jego ciała[39]. Termin *odkupienie* odniesiony w 8, 23 do ludzkiego ciała w 3, 24 oznacza zbawcze dzieło Chrystusa. Odkupienie ciała nie będzie mieć na względzie uwolnienia od cielesności, lecz uwolnienie ciała od przemijalności[40]. W życiu

---

[34] Por. H. R. Balz, dz. cyt., s. 119.

[35] Por. P. Iovino, dz. cyt., s. 126.

[36] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 158; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975, s. 267.

[37] Por. S. Pisarek, dz. cyt., s. 146.

[38] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 157.

[39] Por. A. Jankowski, art. cyt., s. 39.

[40] Por. H. Lietzmann, dz. cyt., s. 85.

wierzącego znajduje odbicie droga Syna Bożego, *który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebnego ciała* (Flp 3, 21).

Werset Rz 8, 24: *W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni* stanowi rodzaj potwierdzenia tego wszystkiego, co powiedziano wcześniej. Łączenie daru Ducha z chrześcijańską nadzieją przywołane już było w 5, 2. Jest ono również obecne we fragmencie 8, 23-25, przy czym w tym przypadku główny akcent spoczywa na idei nadziei, która jest tu dominująca, o czym świadczy użyte w nich słownictwo: *elpis* (3 razy), *elpidzein* (2 razy)[41].

Mówiąc o zbawieniu, św. Paweł przedstawia je zazwyczaj jako rzeczywistość przyszłą, eschatologiczną. Jednak w wyrażeniu: *w nadziei już jesteśmy zbawieni* (Rz 8, 24) czasownik użyty został w aoryście strony biernej, przez co odsyła do przeszłości, do dzieła Chrystusa. Chrześcijanie są już zbawieni dzięki śmierci Chrystusa i ze względu na swe zjednoczenie ze zmartwychwstałym, już uwielbionym Panem[42]. Zbawienie jest również rzeczywistością teraźniejszą, która dociera do człowieka przez Ewangelię i chrzest i nieustannie przychodzi w Eucharystii[43]. Jednak pełne urzeczywistnienie się zbawienia wciąż należy do przyszłości i dlatego pozostaje nadal przedmiotem nadziei[44].

Wydaje się, że *tē elpidi* – „w nadziei" nie może uchodzić za dativus instrumentalis lub commodi, lecz za dativus modi, który określa sam sposób zbawienia człowieka[45]. W wersetach 24b-25 Paweł określa naturę nadziei, przeciwstawiając ją temu, co widzialne, które wskazuje na percepcję w kategoriach ziemskich w przeciwstawieniu do pewności religijnej[46]. Nadzieja zatem łączy się z oczekiwaniem tego, co jest niewidzialne, w znaczeniu, jakie to wyrażenie otrzymuje w 2 Kor 4, 18 i 1 P 1, 8n. Przeciwstawienie widzialne – niewidzialne odpowiada przeciwstawieniu teraźniejszość – przyszłość, charakterystycznemu dla Rz 8, 18. Jako widzialne są cierpienia tego czasu, zaś niewidzialne to przyszła chwała[47].

---

[41] Por. H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer*, Neukirchen – Vluyn 1974, s. 121.

[42] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 158.

[43] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 266; tenże, *Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8, 18-30*, w: *Interpretation der Welt. Festschrift für R. Guardini*, red. H. Kuhn, Würzburg 1965, s. 609.

[44] Por. L. Morris, dz. cyt., s. 325.

[45] Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1978, s. 181; J. A. Fitzmyer, *Romans*, New York 1993, s. 515; G. Torti, *La lettera ai Romani*, Brescia 1977, s. 177. P. Iovino, dz. cyt., s. 128; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 266n.

[46] Por. G. Torti, dz. cyt., s. 177.

[47] Por. W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, Stuttgart 1980, s. 150.

Na uwagę zasługuje zwrot z końcowej części 8, 25: *z wytrwałością oczekujemy*. Cierpliwa wytrwałość towarzyszy nadziei i oczekiwaniu[48]. Z niej pochodzi moc, by nie ustąpić, by nie zwątpić, lecz wytrwale dźwigać ciężar chrześcijańskiej egzystencji. Cierpliwa wytrwałość jest zatem postawą chrześcijanina pośród uciążliwości tego czasu, w oczekiwaniu na objawienie się przyszłej chwały[49]. Nadzieja chrześcijanina nie jest wolna od ryzyka zniechęcenia, załamania, poddania się słabościom. Wszystkiemu temu przeciwdziała cierpliwa wytrwałość. Jest ona wzmacniana przez fakt, że chrześcijanie posiadają już pierwsze dary Ducha.

Wątek słabości chrześcijanina oraz wspomagania go przez Ducha Świętego podejmują wersety 8, 26-27:

> Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą.

Kolejnym argumentem, potwierdzającym pewność przyszłej chwały (8, 18), jest pomoc, którą człowiek otrzymuje od Ducha Świętego[50]. Łączy się ona z aktualnymi uwarunkowaniami chrześcijańskiego życia, obejmującymi również słabość ludzką i niebezpieczeństwo utraty zbawienia. Ponadto, nie znając w pełni ani tego wszystkiego, co jest mu konieczne, ani też tego, co mu zagraża, chrześcijanin nie potrafi nawet modlić się o to, co jest zgodne z wolą Bożą. Stąd Duch Święty, który mieszka w chrześcijaninie (8, 9.11) i daje świadectwo o jego dziecięctwie Bożym (8, 16; por. Ga 4, 6), przychodzi z pomocą, przyczyniając się za świętymi (Rz 8, 27)[51]. Według Apostoła, Duch Święty jest źródłem prawdziwej i szczerej modlitwy chrześcijanina, przy czym Jego wstawiennictwo nie ogranicza się do próśb, lecz obejmuje wszystko to, co łączy się z uznaniem Boga jako Ojca (8, 15), a Jezusa jako Pana (1 Kor 12, 3), czyli: uwielbienie, błogosławieństwo, dziękczynienie, pokutne wyznanie, przebłaganie. Chrześcijanin kieruje swą modlitwę do Boga Ojca przez Chrystusa, Jego Syna, w Duchu Świętym[52].

Zwrot: *kata theon* oznacza według woli Bożej, lub dokładniej: zgodnie ze zbawczym planem Bożym dotyczącym chrześcijan. W realizacji tego planu Duch Święty odgrywa dynamiczną rolę w inspirowaniu dążeń i modlitw chrześcijan oraz w ich pragnieniu przyszłej chwały. Tenże plan w syntetycznym skrócie przedstawiony jest w Rz 8, 28-30:

---

[48] Por. H. Schlier, *Das, worauf alles wartet...*, dz. cyt., s. 609.

[49] Por. S. Pisarek, dz. cyt., s. 144.

[50] Wersety Rz 26-27 w kontekście starotestamentalnym oraz pism qumrańskich omawia J. A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 517.

[51] Por. S. Cipriani, *Le Lettere di Paolo*, Assisi 1991[7], s. 451.

[52] Por. J. A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 518.

> Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą[53].

Jego znajomość przez chrześcijan jest kolejnym argumentem przemawiającym za pewnością nadziei przyszłej chwały i potwierdzeniem tezy zawartej w 8, 18.

Przedmiotem pewności wynikającej z wiary jest prawda zawarta w formule: *Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra* (8, 28). Miłowanie Boga, charakteryzujące postawę chrześcijanina (por. także 1 Kor 2, 9; 8, 3), wyraża się nie tyle w emocjonalnej postawie, co w istnieniu dla Boga[54]. Miłującymi Boga są zatem ci, którzy do Niego należą, a przez to mają zapewnioną Jego wierność. W tym położeniu Bóg nie uwalnia tych, którzy Go miłują od cierpień, lecz ku nim kieruje swą łaskę[55].

Słowo *panta* nawiązuje do cierpień wspominanych w Rz 8, 17-18[56], lecz również – z dużym prawdopodobieństwem – może odnosić się do tego wszystkiego, co zawierają wersety 18-27, a zatem św. Paweł miałby na uwadze cierpienie, przeznaczenie do chwały, wzdychanie stworzenia i chrześcijańską nadzieję wspieraną przez Ducha Świętego. Wszystkie te elementy chrześcijańskiego życia mają związek z Bożym planem zbawienia, wokół którego skoncentrowany jest cały wywód Apostoła w wersetach 28-30[57].

Dla tych, którzy miłują Boga, wszystko przyczynia się do ich dobra. Apostoł nie daje bliższego objaśnienia, jak należy rozumieć wyrażenie „do ich dobra". Nie ulega jednak wątpliwości, iż nie chodzi tu o dobro ujmowane w kategoriach ludzkich przyjemności. Wspomniane dobro ma charakter eschatologiczny i należy pojmować je jako dobro ostateczne i prawdziwe[58]. Przyjmuje się, że oznacza ono ku zbawieniu lub ku życiu, a w naszym kontekście ku uwielbieniu[59].

Boży plan zbawienia znajduje swój szczyt w staniu się wierzących *na wzór obrazu Jego Syna* (w. 29). Wersety 29-30 podkreślają nierozdzielny związek między Bożymi zamiarami odnośnie chrześcijańskiej egzystencji a jej

---

[53] Tamże, s. 520.

[54] Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 185.

[55] Por. H. R. Balz, dz. cyt., s. 105.

[56] Por. R. Pesch, dz. cyt., s. 73, U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 162.

[57] Por. J. A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 522.

[58] Por. L. Morris, dz. cyt., s. 331; K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 185.

[59] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 271; J. A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 522n; S. Cipriani, dz. cyt., s. 452.

definitywnym uwielbieniem. Użyty szereg czasowników tworzy swoisty łańcuch (por. 5, 3-4), przy czym dla nich wszystkich wspólny jest zarówno podmiot (Bóg), jak i dopełnienie (człowiek)[60].

Zgodnie z Bożym planem, chrześcijanie są przeznaczeni do odtworzenia w sobie obrazu Chrystusa. Cierpienie wespół z Chrystusem prowadzi do wespół z Nim uwielbienia. Uczestnictwo chrześcijanina w życiu uwielbionego Chrystusa jest stopniowe: *My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu* (2 Kor 3, 18; por. 4, 4-6). Należy zwrócić uwagę również na wyrażenie znajdujące się w 1 Kor 15, 49: *A jak nosiliśmy obraz ziemskiego (człowieka), tak też nosić będziemy obraz (człowieka) niebieskiego.*

Przyjmując chrzest, wierzący w Chrystusa zostali zanurzeni w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. Rz 6, 3-11) tak, że ich obecne cierpienia są uczestnictwem w cierpieniach Chrystusa, a ich przyszłe zmartwychwstanie stanie się udziałem w Jego zmartwychwstaniu. W ten sposób całe chrześcijańskie życie realizuje się w wierze i nadziei jako uczestnictwo w Chrystusie[61].

Chrystus jest nazwany w 8, 29 pierworodnym dlatego, gdyż On jako pierwszy odniósł przykładne zwycięstwo w przewidzianej w planie zbawienia walce i przez to pośród uwarunkowań tego świata urzeczywistnił Boże zbawienie. Stąd zbawienie dla wierzących jest już wprawdzie rzeczywistością, niemniej jednak realizacja wspólnoty pierworodnego i wielu braci należy do eschatologicznej przyszłości[62]. Powraca tu zatem w wyrażeniu *pierworodny między wielu braćmi* idea wyłaniającej się, przeogromnej chwały, która cierpienia tego czasu czyni małymi[63].

Przyszła chwała, o której mowa w 8, 18, połączona jest z perspektywą wspólnoty Chrystusa i wielu braci. Chrystus wprowadza wierzących do swej chwały jako Syn Boży. Synostwo Boże chrześcijan, poświadczane przez Ducha Świętego (8, 14-16), czyni ich już teraz dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa, przez co przeżywanie cierpień tego czasu wespół z Chrystusem ma nierozerwalny związek z ich przyszłym zmartwychwstaniem i uwielbieniem, które stanie się uczestnictwem w chwale Chrystusa (8, 17-18)[64].

Nazwanie Chrystusa *pierworodnym między wielu braćmi* przywołuje ideę Bożej rodziny. Nie ulega zatem wątpliwości, że Apostoł widzi chrześcijan jako lud. Wierzący w Chrystusa mają w perspektywie przynależność do nie-

---

[60] Por. D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, s. 164.

[61] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 164.

[62] Por. H. R. Balz, dz. cyt., s. 113n.

[63] Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 272n.

[64] Por. U. Wilckens, *Der Brief...*, dz. cyt., t. 2, s. 164.

biańskiej rodziny, w której Bóg jest Ojcem, zaś wszyscy są braćmi[65]. Podobne wątki tematyczne pojawiają się w Hbr 2, 5-18, gdzie Chrystus ukazywany jest jako głowa królestwa mesjańskiego.

Historyczna realizacja związanego z planem Bożym przeznaczenia człowieka dokonuje się w konkretnym powołaniu[66]. Jest to powołanie do wiary, które dociera do poszczególnych jednostek i rozprzestrzenia się dzięki Ewangelii (2 Tes 2, 14; 1 Tes 2, 12; 5, 24). Jest to powołanie do wspólnoty z Bożym Synem, Jezusem Chrystusem (1 Kor 1, 9), a w związku z tym jest też powołaniem do łaski (Ga 1, 6), do wolności (5, 13; 1 Kor 7, 17 nn.), do pokoju (7, 15; Kol 3, 15), a także do świętości (1 Tes 4, 7). Jednak na szczególną uwagę zasługują te teksty, które mówią o powołaniu do chwały. W 1 Tes 2, 12 Apostoł wzywa wiernych, by postępowali *w sposób godny Boga, który was wzywa do swego królestwa i chwały*.

Również w Rz 8, 30 powołanie skierowane jest ku uwielbieniu, przy czym jednak wcześniej w łańcuch zbawczych aktów Boga włączone zostało usprawiedliwienie: *których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą*. Jak należy rozumieć czas przeszły *edoksasen* – „obdarzył chwałą", zwłaszcza w zestawieniu z treścią wersetu 18? Obdarzenie chwałą jest skutkiem zbawczego czynu Jezusa Chrystusa, dokonanego na rzecz ludzkości raz na zawsze (por. Rz 6, 10). To uwielbienie, stanowiące istotny etap zbawczego planu, jest zagwarantowane Bożym postanowieniem i oczekiwane z nadzieją przez chrześcijan na pełne objawienie pośród obecnych cierpień[67].

Tego rodzaju ujęcie problemu znajduje potwierdzenie w kontekście następującym perykopy, w wersetach 31–39, gdzie Apostoł podziwiając wielkość Bożego dzieła, wyraża swe absolutne zaufanie Bogu. W tej perspektywie spogląda na zapoczątkowane i zdążające ku swej pełni dzieło zbawienia, któremu nie jest w stanie przeciwstawić się żadna siła. W związku z tym znów powraca problem teraźniejszych cierpień (por. 8, 18), wyliczonych konkretnie jako: utrapienie, ucisk, prześladowanie, głód, nagość, niebezpieczeństwo i miecz (8, 35). Jednak pomimo tych przeciwności, pewność zwycięstwa gwarantuje miłość Boża, która jest w Chrystusie Jezusie (8, 37-39)[68].

Perykopy Rz 5, 1-11 i 8, 18-30 zawierają bogatą naukę o chrześcijańskiej nadziei, której źródłem jest Chrystus zarówno w swoim zbawczym dziele, jak w przyszłym uwielbieniu jako *pierworodny między wieloma braćmi*.

---

[65] Por. L. Morris, dz. cyt., s. 333.

[66] Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 187.

[67] Por. J. A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 526; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 274.

[68] Por. D. Zeller, dz. cyt., s. 165n.

Zusammenfassung

Christus, die Quelle der Hoffnung des Christen nach Röm 5, 1-10 und 8, 18-30

In Röm 5, 1-11 und 8, 18-30 finden wir eine vertiefte Einsicht in die christliche Hoffnung. Die unfehlbare Hoffnung hat nach Röm 5, 1-11 ihre Quelle in Christus und beruht auf dem von Ihm in der Vergangenheit vollbrachten Heilswerk. Der gerechtfertigte Christ soll in den Schwierigkeiten der gegenwärtigen Existenz seine Hoffnung durch das Bewusstsein der ihn erwartenden künftigen Herrlichkeit stärken. Dieser Faden wird in 8, 18-30 aufgenommen und weiterentwickelt. Die Feststellung: In der Hoffnung sind wir schon gerettet (8, 24) ist hier gleichsam das Schlüsselwort. Das Ziel der christlichen Hoffnung ist die Gemeinschaft mit Christus, dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern (vgl. 8, 29).

Ks. prof. dr hab. Stanisław BIELECKI – ur. w 1947 r. w Miechowie, teolog i biblista. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Ogólnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskiem, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, założyciel Instytutu Apostolstwa Biblijnego w Miechowie. Autor licznych publikacji o charakterze pastoralnym. Najnowsze książki to: *Ślubuję ci...*, Częstochowa 2003 oraz *Twemu sercu cześć składamy*, Kraków 2004.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 159–171

Ks. Stanisław Czerwik – Kielce

Odkryć na nowo liturgię

Czwarty rozdział posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*[1], zatytułowany *Celebrować Ewangelię nadziei*, obejmuje dwa paragrafy[2], których treść została przedstawiona nie w sposób rozłączny, ale komplementarny. Paragraf pierwszy, stanowiący przedmiot niniejszego szkicu, precyzuje warunki, których spełnienie jest nieodzowne do godnego i owocnego sprawowania liturgii, a szczególnie sakramentów stanowiących samo jej centrum. Wezwanie, z jakim zwraca się Ojciec Święty do Europy: „Odkryj na nowo poczucie «tajemnicy»" (nr 69) – ma w zamyśle Jana Pawła II objąć całą liturgię, a szczególnie dwa sakramenty – pokutę i Eucharystię, którym Papież w swoim nauczaniu od początku pontyfikatu poświęca wiele uwagi[3]. Ograniczając się do treści pierwszego paragrafu czwartego rozdziału adhortacji *Ecclesia in Europa*, przedstawimy najpierw kontekst, w jakim Jan Paweł II mówi o „odkryciu" czy „ponownym odkryciu" poczucia „tajemnicy" (albo „misterium"), a następnie wymogi, jakie muszą być spełnione, aby owo „odkrycie" stawało się udziałem wszystkich członków Kościoła i w konsekwencji – wszystkich ludzi.

1. Chrześcijanie wezwani do odkrywania źródeł swojej tożsamości

Lektura wypowiedzi papieskich z ostatnich lat pozwala zauważyć, że „odkrycie", czy też „odkrycie na nowo" podstawowych treści chrześcijaństwa, jest jednym z często ponawianych i naglących wezwań, z jakimi Jan Paweł II zwraca się do wszystkich członków Kościoła. Przynagleniem do dokonywania

---

[1] Dalej EiE.

[2] I. *Odkryć na nowo liturgię* (nry 67–73); II. *Sprawować sakramenty* (nry 74–82).

[3] Por. już pierwszą encyklikę *Redemptor hominis* (4 III 1979), w której nr 20 nosi tytuł: *Eucharystia i pokuta*.

tego „odkrycia" stał się Sobór Watykański II, o którym Ojciec Święty tak pisze w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994), wydanym w związku z przygotowaniem do Jubileuszu Roku 2000: „Podczas Zgromadzenia soborowego Kościół, aby być w pełni wierny swemu Mistrzowi, poszukiwał własnej tożsamości, *na nowo odkrywając głębię swej tajemnicy* [podkreślenie moje S. C.] jako Ciało Chrystusa i Jego Oblubienica" (TMA, nr 19). W dalszym ciągu tegoż dokumentu Jan Paweł II wylicza główne tematy, jakimi zajął się sobór, aby dać wyraz owemu poszukiwaniu „głębi swojej tajemnicy": powszechne powołanie do świętości; reforma liturgii jako „szczytu i źródła" chrześcijańskiego życia; odnowa wielu dziedzin egzystencji Kościoła w wymiarze powszechnym i lokalnym; budzenie powołań chrześcijańskich – świeckich i zakonnych; posługa biskupów, prezbiterów i diakonów; ponowne odkrycie kolegialności biskupów; otwarcie Kościoła na członków innych religii i na wszystkich ludzi naszych czasów; dialog z religiami niechrześcijańskimi; godność sumienia i wolność religijna; środki społecznego przekazu. Kościół zarówno w ciągu swoich minionych dziejów, jak i obecnie postępuje na wzór owego ewangelicznego ojca rodziny, *który ze swego skarbca wydobywa rzeczy nowe i stare* (Mt 13, 52). Jan Paweł II stwierdza:

> W dziejach Kościoła „stare" i „nowe" zawsze jest ze sobą głęboko zespolone. To co „nowe" wyrasta ze „starego", to co „stare" odnajduje w „nowym" swój pełniejszy wyraz. Odnosi się to także do Soboru Watykańskiego II oraz do działalności papieży z tym Soborem związanych, poczynając od Jana XXIII, poprzez Pawła VI, Jana Pawła I, aż do obecnego Papieża (TMA, nr 18).

Wytyczając trzyletni program bezpośredniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu, Ojciec Święty wzywał: „aby poznać prawdziwą tożsamość Chrystusa, chrześcijanie powinni [w roku 1997] powrócić z odnowionym zapałem do Biblii..." (TMA, nr 40); „do ponownego odkrycia chrztu jako fundamentu chrześcijańskiego życia, zgodnie ze słowami Apostoła: *Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3, 27)" (TMA, nr 41). Na rok 1998 wyznaczył jako jedno z najważniejszych zadań: „ponowne odkrycie obecności Ducha Świętego, który działa w Kościele zarówno na sposób sakramentalny, zwłaszcza poprzez bierzmowanie, jak i za pośrednictwem licznych charyzmatów, zadań i posług przez Niego wzbudzonych dla dobra Kościoła (por. 1 Kor 12, 1-11) (...)"; „ponowne odkrycie Ducha jako Tego, który w toku dziejów buduje Królestwo Boże i przygotowuje jego ostateczne objawienie w Jezusie Chrystusie..." (TMA, nr 45). W tym samym roku (31 V 1998) Jan Paweł II ogłosił list apostolski *Dies Domini*, w którym biorąc pod uwagę współczesne wypaczenie tożsamości niedzieli i przeszkody w jej świętowaniu, pisał iż: „konieczne jest *ponowne odkrycie głębokich uzasadnień doktrynalnych*, które stanowią podstawę przykaza-

nia kościelnego, aby wszyscy wierni uświadomili sobie wyraźnie, jak nieodzowną wartością jest niedziela w życiu chrześcijańskim" (DD, nr 5); że „ponowne odkrycie sensu tego «dnia» jest łaską, o którą należy prosić (...), aby wypełniać w życiu nakazy wiary (... i) dać konkretną odpowiedź na prawdziwe i głębokie pragnienia każdego człowieka" (DD, nr 7).

W roku 1999, poświęconym Osobie Boga Ojca, Jan Paweł II wzywał do „ponownego odkrycia i głębokiego przeżycia sakramentu pokuty w jego najgłębszym sensie" jako „drogi do Ojca" (por. TMA, nr 50).

W tym samym kontekście recepcji nauki Soboru Watykańskiego II oraz poszukiwania głębi tożsamości Kościoła trzeba rozumieć postawione w adhortacji *Ecclesia in Europa* owo „trudne, a zarazem porywające zadanie", polegające „na odkrywaniu na nowo poczucia «tajemnicy»; na „odnowieniu liturgii, aby była bardziej wymownym znakiem obecności Chrystusa Pana" (EiE, nr 69).

Jan Paweł II stawia to zadanie Kościołowi w Europie jakby żywej, mistycznej osobie:

> ...do ciebie, Kościele, który żyjesz w Europie, kieruję naglący apel: bądź Kościołem, który się modli, chwali Boga, uznaje Jego absolutny prymat, wywyższa Go z pełną radości wiarą. Odkryj na nowo poczucie „tajemnicy"; przeżywaj ją z pokorną wdzięcznością... (EiE, nr 69).

Trzeba wobec tego, aby każdy z chrześcijan w tej europejskiej wspólnocie przyrównanej do jednej osoby, podjął owo trudne i porywające zadanie; aby każdy dał się przez to zadanie „porwać"... Jak to osiągnąć?

2. Poczucie tajemnicy i warunki jego odkrycia

Zapytajmy na wstępie, jaka w rozumieniu Jana Pawła II panuje w Europie religijno-psychologiczna sytuacja, w której ma się dokonywać „konieczne ożywienie w Kościele autentycznej świadomości liturgii" (EiE, nr 70); na czym ma polegać owo „odkrycie poczucia tajemnicy"?

Papieska ocena tej sytuacji jest realistyczna, choć daleka od pesymizmu. Z jednej strony Ojciec Święty dostrzega objawy kryzysu. Świadczy o nim zauważalna w świecie, w tym również w Europie, „religijność niejasna i niejednokrotnie błędna". Jej przejawy to: ucieczka w spirytualizm, synkretyzm religijny i ezoteryzm, pogoń za przeżywaniem wydarzeń nadzwyczajnych czy doświadczeń pseudoreligijnych, przystępowanie do groźnych sekt (EiE, nr 68).

Nawet u wierzących uczestników celebracji liturgicznych daje się zauważyć „osłabienie poczucia «tajemnicy»", choć powinno się ono przez ten udział pogłębiać (EiE, nr 70); zagubienie pierwotnego sensu sakramentów i przyjmo-

wanie ich w znaczących momentach życia, ale bez troski o postępowanie zgodne z nauką Kościoła (por. EiE, nr 74); postępująca ciasnota „horyzontu człowieka", która nie pozwala mu dojrzeć „nieba" i sprawia, że „nawet odświętnie ubrany, nie potrafi już «świętować»" – pisze Jan Paweł II, cytując swój list apostolski *Dies Domini*[4]. Ojciec Święty czyni też aluzję do swoistego horyzontalizmu w podejściu do liturgii, polegającego na szukaniu w niej „uśmierzenia pragnień i lęków człowieka". To również przejaw owej „religijności niejasnej", na którą wspólnoty chrześcijańskie winny szukać odpowiedzi (EiE, nr 71). Do zjawisk niepokojących należy też rozpowszechniony klimat dechrystianizacji (por. EiE, nr 67), zamknięcie się na transcendencję oraz postawa konsumpcyjna prowadząca do nowych form bałwochwalstwa (por. EiE, nr 69).

Z drugiej strony jednak, obok wspomnianych negatywnych zjawisk, „istnieją znaki pozwalające dostrzec oblicze Kościoła, który – wierząc – głosi i wyznaje swego Pana oraz Mu służy" (EiE, nr 67). Jakie są to znaki w ujęciu Jana Pawła II? Jest to istnienie pojedynczych chrześcijan albo grup oddających się „kontemplacyjnemu milczeniu", kierujących się Ewangelią w codziennym życiu i apostolskim działaniu (EiE, nr 67); jest to „rozpowszechnione pragnienie pokarmu duchowego", płynące z przeświadczenia, że *nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych* (Mt 4, 4; EiE, nr 68). Kościół w Europie jest wezwany do tego, aby to może nie zawsze do głębi uświadomione pragnienie i ten głód duchowego pokarmu zaspokoić. W jaki sposób? Jakie drogi wskazuje Jan Paweł II w tym koniecznym procesie ponownego odkrywania sensu tajemnicy liturgii i jej celebracji?

3. Ukryty sens „misterium" liturgii i budzenie „poczucia tajemnicy"

Ojciec Święty sięga do najważniejszych przesłanek teologii liturgii, zawartych w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Można je sprowadzić do kilku podstawowych stwierdzeń.

3.1. Liturgia jest dziełem Trójcy Przenajświętszej

W liturgii każda z Osób Boskich działa zgodnie z objawioną na kartach Pisma Świętego ekonomią. „Ojciec działa w sprawowanych misteriach; On do nas mówi, przebacza nam, wysłuchuje nas, daje nam swojego Ducha; do Niego się zwracamy, Jego słuchamy, chwalimy i wzywamy" (EiE, nr 71).

---

[4] EiE, nr 81; cytat z listu *Dies Domini*, nr 4.

Te słowa Jana Pawła II uwydatniają tradycyjną zasadę, według której początkiem i kresem liturgii jest miłość Boga Ojca[5]. Liturgia wywodzi się jak ze źródła – z Ojca (*ex Patre*) i zmierza do Ojca jako do swego celu (*ad Patrem*).

Odwieczny, zbawczy plan Ojca, który nas pierwszy umiłował (por. 1 J 4, 10.19), jest źródłem i treścią całego objawienia. W KL 5 sobór ujął tę prawdę w dwóch cytatach: 1 Tm 2, 4 – o Bożym pragnieniu zbawienia wszystkich ludzi i doprowadzenia ich do poznania prawdy; Hbr 1, 1 – o skierowanym *do naszych ojców,* wielokrotnym i na różne sposoby ujmowanym przepowiadaniu proroków. W tych dwóch wypowiedziach biblijnych sobór streścił całe dzieje Starego Testamentu, będące przygotowaniem do owej „pełni czasu", jaka miała nadejść wraz z posłaniem na świat Syna Bożego. Bóg Ojciec nie tylko *przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1, 2) w momencie Jego wcielenia, gdy Syn objawił się ludzkości jako Słowo ostateczne, wieńczące przemawianie Boga przez proroków. Poprzez całe nauczanie Jezusa Ojciec objawiał ludziom swoją naukę i swój plan miłości. I zarazem: Jezus głosił ludziom naukę Ojca i objawiał niewidzialnego Boga (por. J 1, 18). Wystarczy przytoczyć jasne wypowiedzi Jezusa z Janowej Ewangelii*: Moja nauka nie jest moja, lecz Tego, który Mnie posłał* (J 7, 16); *mówię wobec świata to, co usłyszałem od Niego* (J 8, 26); *to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył* (J 8, 28); *głoszę to, co widziałem u mego Ojca* (J 8, 38). W polemice z Żydami Jezus zarzuca swoim rozmówcom, że usiłują Go zabić, choć uważają się za potomków Abrahama – człowieka wiary. Ich nienawiść do nauki Jezusa, która jest *prawdą usłyszaną od Boga* (J 8, 40), świadczy o tym, że w gruncie rzeczy pochodzą oni od diabła – ojca kłamstwa (J 8, 44). Tożsamość z Ojcem sprawia, iż Jezus może stawiać znak równości między swoją nauką (por. J 7, 16; 8, 43.51) i nauką Ojca, którą głosi (por. J 7, 16n; 8, 40), bo jej treścią są słowa prawdy powierzone Mu przez Ojca (por. J 17, 7n. 14.17). Dlatego Jan Paweł II stwierdza, że w liturgii „On [Ojciec] do nas mówi" (EiE, nr 71). Sobór Watykański II uczy, że „mówiącymi" w liturgii są tak Ojciec, jak i Chrystus: „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię" (KL 33); „[Chrystus] jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia…" (KL 7).

Stąd pochodzi dialogowy przebieg liturgii słowa, będący przedłużeniem dialogu objawienia. W tym dialogu Ojciec przez pośrednictwo Wcielonego Syna i przez posługę wyświęconego szafarza przemawia do ludu i karmi go swoim słowem, pobudzając lud do odpowiedzi wiary i do modlitwy będącej owocem przyjętego słowa:

---

[5] Przypomina nam o tym często stosowane pozdrowienie liturgiczne, zaczerpnięte (z nieznaczną modyfikacją) z zakończenia Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga (*he agape tou theou*) i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi!" (2 Kor 13, 13).

W czytaniach bowiem, które homilia wyjaśnia, Bóg przemawia do swego ludu (por. KL 33), ujawnia misterium odkupienia i zbawienia oraz dostarcza wiernym duchowego pokarmu; sam Chrystus przez swoje słowo jest obecny pośród wiernych (por. KL 7). Lud przyswaja sobie to Boże słowo w milczeniu i przez śpiewy oraz przyłącza się do niego przez wyznanie wiary; nakarmiony tym słowem zanosi modlitwę powszechną w potrzebach Kościoła i za zbawienie całego świata (OWMR 55).

Ten ustawiczny dialog Boga Ojca z Kościołem ma na uwadze Jan Paweł II, gdy pisze, że Ojciec nie tylko „do nas mówi", ale i „wysłuchuje nas", gdy „do Niego się zwracamy". Sformułowania te wskazują na orientację modlitwy błagalnej Kościoła: najczęściej jest ona skierowana do Ojca. Dotyczy to przede wszystkim oracji mszalnych (kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po Komunii świętej), ale też wezwań modlitwy powszechnej i próśb wstawienniczych w obrębie modlitwy eucharystycznej.

Do Ojca zwraca się przede wszystkim modlitwa wielbiąca i dziękczynna Kościoła: Jego „chwalimy i wzywamy" (EiE, nr 71). Ta modlitwa nadaje jakby główny ton chrześcijańskiej liturgii. Wyrazem tej modlitwy są np. nagromadzone w formie pleonazmu wezwania w hymnie *Gloria*: „Chwalimy Cię. Błogosławimy Cię. Wielbimy Cię. Wysławiamy Cię. Dzięki Ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja, Panie Boże, Królu niebios, Boże Ojcze wszechmogący". Główną modlitwą uwielbienia i dziękczynienia jest modlitwa eucharystyczna, zwłaszcza jej początkowa część, zwana prefacją oraz – w nowych modlitwach eucharystycznych (szczególnie w III i IV) – formuła *Zaprawdę święty,* stanowiąca przejście od aklamacji *Święty – Błogosławiony* do epiklezy konsekracyjnej. Charakter anamnetyczno-wielbiący mają zdania względne następujące po inwokacji w wielu kolektach oraz początkowe człony wezwań *Próśb* w Jutrzni i Nieszporach. Budzenie wrażliwości na bezinteresowny wielbiąco-dziękczynny nurt liturgii jest niewątpliwie warunkiem „odkrycia" jej misterium; jest przejawem „poczucia tajemnicy", o jakim pisze Jan Paweł II, gdy wzywa Kościół w Europie, aby chwalił Boga, uznając Jego absolutny prymat, aby odkrywaną tajemnicę przeżywał z pokorną wdzięcznością, aby o niej świadczył z nieodpartą i udzielającą się innym radością... (por. EiE, nr 69). Kościół celebrujący liturgię – jest bowiem wspólnotą, która się modli, „wielbi, chwali, składa dziękczynienie i prosi o przyjście Pana: «*Przyjdź, Panie Jezu!*» (por. Ap 22, 16-20), potwierdzając w ten sposób, że tylko od Niego oczekuje zbawienia" (EiE, nr 66).

Bez tych przeżyć i wewnętrznych postaw (uwielbienia, wdzięczności, zachwytu nad „misterium" Boga i Jego działania) niemożliwa jest celebracja liturgii. Ona bowiem zakłada bezinteresowność i ofiarność w poświęcaniu Bogu czasu bez utylitarnej kalkulacji, jak można by ten czas „wykorzystać" dla innych, „opłacających się" zajęć czy rozrywek. Wydaje się, że naszej liturgii zagraża po prostu znudzenie płynące z niewiary wielu jej uczestników. To

znudzenie może być rezultatem bylejakości celebracji i niekontrolowanych dłużyzn, ale też efektem praktycznego materializmu i zatraty poczucia transcendencji.

W ślad za nauczaniem soboru Jan Paweł II akcentuje w liturgii obecność i działanie Jezusa Chrystusa. Działanie to ma dwukierunkową orientację. Z jednej strony polega na komunikowaniu ludziom daru zbawienia, dzięki któremu Kościół sam staje się „sakramentem Chrystusa", a całe życie jego wyznawców nabiera wartości miłej Bogu „rozumnej służby". Ten uświęcający i zbawczy charakter działania Chrystusa w liturgii ujmuje Ojciec Święty w wezwaniu skierowanym do Europy: *„Świętuj Chrystusowe zbawienie*: przyjmij je jako dar, który czyni cię Jego sakramentem; niech twoje życie stanie się prawdziwą, «rozumną służbą Bożą», miłą Bogu" (EiE, nr 69; por. Rz 12, 1). W liturgii „Jezus działa dla naszego uświęcenia, pozwalając nam uczestniczyć w swoim misterium" (EiE, nr 71). W tych stwierdzeniach chodzi z pewnością o to uczestnictwo w misterium Chrystusa, jakie dokonuje się przez świętowanie Jego Paschy w cyklu dziennym, tygodniowym i rocznym, jak o tym uczył papież Paweł VI, który pismem apostolskim *Mysterii paschalis celebrationem* (14 II 1969) ogłaszał *Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*[6]. Uczestnictwo w misterium Chrystusa staje się możliwe dzięki temu, że bogactwo Jego zbawczych czynów i zasług uobecnia się w świętowaniu poszczególnych „misteriów odkupienia" (por. KL 102), połączonym zawsze ze sprawowaniem Eucharystii. Ofiara i Uczta eucharystyczna jest bowiem anamnezą (upamiętnieniem i uobecnieniem) męki, śmierci i uwielbienia Chrystusa, a więc tego szczytu, do którego zmierzały wszystkie wydarzenia Jego życia na ziemi, jakie stały się Jego udziałem „dla nas i dla naszego zbawienia", jak wyznajemy w mszalnym Credo.

Ojciec Święty uczy również o kultycznym wymiarze działania Chrystusa w liturgii Kościoła. Sobór Watykański II wskazał na nierozdzielną więź uświęcenia i kultu w dziele dokonanym przez Chrystusa. W Nim mianowicie „dokonało się nasze całkowite pojednanie z przebłaganym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego" (KL 5)[7]. Przez paschalne misterium swej męki, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezus dokonał „dzieła odkupienia ludzi i uwiel-

---

[6] Pismo apostolskie *Mysterii paschalis celebrationem* rozpoczyna się następującym stwierdzeniem: „Sobór Watykański II jasno nas poucza, że obchód misterium paschalnego i jego rozwinięcie w ciągu dni, tygodni i całego roku stanowi istotę kultu chrześcijańskiego". Tekst pisma znajduje się w Mszale Rzymskim dla diecezji polskich (Poznań 1986), s. [64]–[65].

[7] Zdanie to pochodzi z tzw. *Sakramentarza z Werony*, zwanego *Sacramentarium Leonianum* (VII w.). Jest to prywatna kompilacja formularzy mszalnych, skopiowanych prawdopodobnie w *scriptorium* przy siedzibie papieża w Rzymie i ułożonych w kolejności miesięcy roku (od kwietnia do grudnia). Formuła zamieszczona pod numerem 1265 jest modlitwą nad darami jednego z formularzy przeznaczonych na Boże Narodze-

bienia Boga" (KL 5). W tym osobistym i doskonałym kulcie, jaki Jezus Chrystus oddał Ojcu i jakiego w swoim uwielbionym człowieczeństwie nie przestaje Mu składać, uczestniczy Kościół. Tylko dzięki wiekuistej oblubieńczej więzi Kościoła z Chrystusem, my jako członki Ciała Chrystusa, możemy godnie czcić Boga. Nasz kult Boga Ojca jest możliwy tylko w Chrystusie i przez Chrystusa: „W tak wielkim dziele, przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie doznają uświęcenia, Chrystus zawsze łączy z sobą swoją umiłowaną Oblubienicę, Kościół, który wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć wiecznemu Ojcu" (KL 7). Echo tego nauczania soboru słyszymy w następującej wypowiedzi Jana Pawła II w analizowanej adhortacji: „Celem liturgii nie jest uśmierzanie pragnień i lęków człowieka, ale słuchanie i przyjmowanie do serca Jezusa Żyjącego, który czci i wielbi Ojca, by Go czcić i wielbić razem z Nim" (EiE, nr 71).

Dla dopełnienia tej trynitarnej wizji liturgii trzeba wreszcie zwrócić uwagę na nieustanne działanie w niej Ducha Świętego. Jan Paweł II pisze, że w sprawowanych misteriach: „[Ojciec] daje nam swojego Ducha (...). To Duch Święty sprawia swoją łaską, że stajemy się Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem" (EiE, nr 71). Nurt Bożego życia nieustannie płynący od Ojca, wyraża się w udzielaniu Ducha Świętego, którego Dawcą jest Ojciec wraz z uwielbionym Synem (por. J 7, 37-39). Kościół daje o tym świadectwo w każdej epiklezie mszalnej, w której błaga Ojca o zesłanie mocy Ducha Świętego na dary chleba i wina, aby stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, a także na uczestników Uczty eucharystycznej, aby przez spożywanie uświęconych Darów jednoczyli się coraz bardziej w miłości jako Ciało Chrystusa, czyli Kościół. Ten pneumatologiczny wymiar liturgii, ledwie zarysowany w KL 56[8], został obszernie uwydatniony w Katechizmie Kościoła Katolickiego (por. nry 1099–1109). Medytacja nad tym wykładem w świetle tekstów i formuł liturgicznych winna zmierzać do owego „ponownego odkrycia obecności Ducha Świętego", do jakiego wzywał chrześcijan Jan Paweł II w liście *Tertio millennio adveniente* (nr 45)[9].

---

nie: „Oblatio tibi sit, domine, hodiernae festivitatis accepta; qua et nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus est nobis indita plenitudo, et via veritatis et vita regni caelestis apparuit" (wyd. L. C. Mohlberg, Roma 1956, s. 162).

[8] Por. KL 5: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał [Bóg] swego Syna, wcielone Słowo namaszczone Duchem Świętym, jako «lekarza ciał i dusz» oraz pośrednika między Bogiem i ludźmi (1 Tm 2, 5)"; KL 6: „Jak Ojciec posłał Chrystusa, tak On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym...". W dalszym ciągu wymienia sobór główne formy działania Apostołów: głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (Mk 16, 15), sprawowanie Ofiary eucharystycznej i sakramentów, „wokół których skupia się całe życie liturgiczne". Czynności te, skupiające się w sprawowaniu paschalnego misterium, pełni Kościół „przez moc Ducha Świętego".

[9] Por. S. Czerwik, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, „Liturgia Sacra", 4 (1998), s. 173–195.

3. 2. Liturgia ziemska – przedsmakiem chwały

Równocześnie Jan Paweł II wskazuje na wieczny i profetyczny wymiar liturgii Kościoła. Chrystus, przez którego oddaje cześć Ojcu Kościół pielgrzymujący na ziemi, jest obecny w naszej ziemskiej liturgii, ale równocześnie jest On apokaliptycznym Barankiem, który wysławia Boga zasiadającego na tronie i sam odbiera chwałę od społeczności zbawionych (por. EiE, nr 66; Ap 1, 10). Kościół już w tej niebiańskiej chwalbie uczestniczy w osobie Wniebowziętej Matki Jezusa oraz rzeszy zbawionych, a równocześnie Kościół wznosi, inspirowane przez Ducha Świętego, tęskne wołanie do swego Oblubieńca: *Przyjdź, Panie Jezu!* (por. Ap 22, 16-20; EiE 66). Dlatego – przypominając naukę KL 8, Ojciec Święty pisze: „Liturgię trzeba przeżywać jako głoszenie i antycypację przyszłej chwały, która jest podstawą naszej nadziei" (EiE, nr 71).

4. Formacja liturgiczna – mistagogia

Jednym z najważniejszych zadań związanych z ponownym odkrywaniem liturgii jest formacja liturgiczna. Przypomnijmy, że Sobór Watykański II uznał formację liturgiczną duszpasterzy jako *conditio sine qua non* osiągnięcia tego celu, jakim miało być odnowienie życia Kościoła poprzez pełny, świadomy i czynny udział w obrzędach liturgicznych (por. KL 14). Do zapewnienia wiernym takiego udziału duszpasterze powinni dążyć przez należyte wychowanie wiernych. Udziału tego „nie można się jednak spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednią formację liturgiczną" (KL 14). Odpowiedzią na ten apel soboru była ogłoszona przez Kongregację Nauczania Katolickiego *Instrukcja o formacji liturgicznej w seminariach* (3 VI 1979)[10].

Ojciec Święty raz po raz wraca w swoich wypowiedziach do tego tematu i podkreśla, iż w dziedzinie formacji liturgicznej wiele już dokonano, ale też zadanie powierzone przez sobór ciągle winno być pełnione. W liście apostolskim *Vicesimus quintus annus* (4 XII 1988), wydanym w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium*, Jan Paweł II pisze:

---

[10] *De institutione liturgica in seminariis*, w: R. Kaczynski (wyd.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae. II (4 XII 1973–4 XII 1983)*, Roma 1988, nn 3722–3858. Przekład polski: Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, Watykan 1979, w: „Anamnesis", 3 (1999/2000), nr 22, s. 11–38.

> Jeżeli dziś można uznać, że reforma Liturgii, taka jakiej chciał Sobór Watykański II, została już zrealizowana, to zadaniem do wykonania pozostaje wciąż jeszcze duszpasterstwo liturgiczne, które pozwoli z bogactwa Liturgii obficie czerpać moc spływającą z Chrystusa na wszystkie członki Jego Ciała, którym jest Kościół (nr 10).

W innym zaś punkcie tegoż dokumentu dodaje: „Najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna ludu Bożego, pasterzy i wiernych" (nr 15).

Jak refren, powtarza Ojciec Święty w adhortacji *Ecclesia in Europa* apel o „stałą odnowę i ciągłą formację wszystkich" członków Kościoła:

> Chociaż po Soborze Watykańskim II wiele uczyniono, by odnaleźć autentyczny sens liturgii, to sporo jeszcze pozostało do zrobienia. Konieczna jest stała odnowa i ciągła formacja wszystkich: kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich" (EiE, nr 72).

Zauważmy postawienie obok siebie, czy wręcz utożsamienie dwóch zadań: „stała odnowa i ciągła formacja". W pierwszych słowach konstytucji *Sacrosanctum Concilium* wymieniony jest czworaki cel, jaki sobie stawiał sobór: nieustanne pogłębianie chrześcijańskiego życia wiernych; lepsze dostosowanie do potrzeb naszych czasów podlegających zmianom instytucji; popieranie zjednoczenia wierzących w Chrystusa; wezwanie wszystkich ludzi na łono Kościoła. „Dlatego Sobór uznaje, że do jego zadań należy szczególna troska o odnowienie i rozwój liturgii" (KL 1). Odnowienie liturgii miało prowadzić do odnowy Kościoła, do pogłębienia chrześcijańskiego życia każdego z wierzących poprzez ułatwienie im życiodajnej komunii z misterium Najświętszej Trójcy. Odnowa liturgii – to nie samowolne tworzenie nowych obrzędów. To taki przemyślany ich układ, „aby one jaśniej wyrażały święte misteria, których są znakiem, tak by lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w celebracji w sposób pełny, czynny i wspólnotowy" (KL 21). To wprowadzenie pewnych nowości, jakich domaga się prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem, „że nowe formy będą niejako organicznie wyrastać z form już istniejących" (KL 23). Istotą odnowy liturgii jest takie kształtowanie spojrzenia wiary na symbole, z których „utkana jest" liturgia (por. KKK, nr 1145), aby człowiek poprzez osłonę symboli łatwiej mógł dotrzeć do ukrytego i działającego w nich misterium i by mógł z tego misterium czerpać jako ze źródła żywej wody. Ojciec Święty tak właśnie „zdefiniował" liturgię w swoim liście apostolskim *Duch i Oblubienica*, wydanym z okazji 40. rocznicy ogłoszenia konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (4 XII 2003): „Czyż liturgia nie jest owym czystym i niewyczerpanym źródłem «wody żywej», z którego każdy spragniony może darmo czerpać Boży dar?" (nr 1; por. J 4, 10; Ap 22, 17).

W tym kontekście trzeba rozumieć słowa Jana Pawła II:

> Prawdziwa odnowa nie polega na wprowadzaniu arbitralnych zmian, ale na coraz lepszym uświadamianiu znaczenia tajemnicy, tak by liturgie stały się mo-

> mentami komunii z wielkim i świętym misterium Trójcy. Jeżeli święte czynności będą sprawowane jako moment spotkania z Bogiem i otwarcia się na Jego dary, jako autentyczny wyraz życia duchowego, Kościół w Europie będzie mógł naprawdę umacniać swą nadzieję i ofiarować ją tym, którzy ją zagubili (EiE, nr 72).

Konkretną drogą formacji liturgicznej ma być – zdaniem Ojca Świętego – intensywnie rozwijana, prawdziwa mistagogia liturgiczna. Zgodnie z etymologią tego terminu (*myeo – mystes – ago*), mistagogia – to wprowadzanie uczestników w głębię sprawowanych misteriów; to pouczanie o ich sensie i wezwanie do wprowadzenia ich treści do codziennego życia poprzez naśladowanie życiowych postaw Chrystusa, objawiających się w wydarzeniach Jego drogi przez tę ziemię, którą przeszedł czyniąc dobrze (por. Dz 10, 38).

Istotę formacji jako czynnika kształtującego prawdziwą duchowość liturgiczną Jan Paweł II ujmuje w następujących słowach:

> konieczny jest wielki wysiłek formacyjny. Formacja mająca na celu ułatwianie zrozumienia prawdziwego sensu liturgii Kościoła, a także odpowiednie pouczenie o obrzędach, wymaga autentycznej duchowości i wychowania do tego, by przeżywać ją w pełni. Należy zatem rozwijać prawdziwą „mistagogię liturgiczną" z czynnym udziałem wszystkich wiernych – każdego na należnym mu miejscu – w świętych czynnościach, a szczególnie w Eucharystii (EiE, nr 73).

Sobór bardzo kładł duszpasterzom na sercu troskę o liturgiczne wychowanie wiernych oraz o ich pełny udział w liturgii „stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej" (KL 19). Prowadzenie wiernych do tego celu słowem i osobistym przykładem zaliczał do „głównych obowiązków wiernego szafarza Bożych misteriów" (tamże). W sformułowaniu tym brzmi echo słów św. Pawła o istocie apostolskiego posłannictwa: *Niech* (...) *uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych! A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny* (1 Kor 4, 1n).

Posoborowe księgi liturgiczne podają obfitą treść, która powinna być przekazywana w katechezie mistagogicznej (por. KL 35, 3: Usilnie [należy] kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną, a podczas wykonywania obrzędów, jeśli zajdzie potrzeba, przewidzieć krótkie pouczenia).

Znajdujemy ją we wprowadzeniach o charakterze liturgiczno-teologicznym i duszpasterskim, zwanych w języku łacińskim *institutio* (np. *Institutio generalis Missalis Romani; Institutio de Liturgia horarum*) oraz *praenotanda* (wstępy do poszczególnych części rytuału i pontyfikału). W odróżnieniu od ksiąg potrydenckich, które zawierały niemal wyłącznie pouczenia o charakterze rubrycystyczno-ceremonialnym, księgi opublikowane po Vaticanum II rozpoczynają się wykładem na temat istoty i struktury celebracji, a dopiero na drugim planie podają opis poszczególnych elementów obrzędu i funkcji pełnionych w zgromadzeniu liturgicznym.

Wydaje się jednak, że duszpasterze odpowiedzialni za przygotowanie obrzędów, które mają sprawować z udziałem wiernych, a także za wtajemniczenie w sens celebracji, napotykają na trudność w dziedzinie adaptacji obrzędów i mistagogii do potrzeb różnych grup i do ich poziomu religijnego. Konieczne byłoby danie im do rąk pomocy w postaci jakiegoś „dyrektorium mistagogii", wprowadzającego do poszczególnych części liturgii (sprawowanie Eucharystii i innych sakramentów, sakramentaliów, obchód misteriów odkupienia w roku liturgicznym, Liturgia Godzin)[11], z uwzględnieniem różnych grup wiekowych (dzieci, młodzież, dorośli). Winni by takie dyrektorium (czy dyrektoria) przygotować we współpracy specjaliści różnych dziedzin: liturgii, katechezy, muzyki... Od lat oczekujemy na powołanie do życia przez Episkopat Polski Ośrodka Duszpasterstwa Liturgicznego, na wzór instytucji owocnie działających w innych Kościołach lokalnych (np. we Francji, Niemczech, Szwajcarii). Stworzenie takiego ośrodka jest pilnie potrzebne! Winien to być sprawdzian naszego posłuszeństwa Duchowi Świętemu, który nieustannie mówi do aniołów Kościoła (czyli do biskupów!), posłuszeństwa soborowi i Ojcu Świętemu. Wszak Jan Paweł II każe nam w liturgii widzieć źródło nadziei dla Europy:

> **Ty, Kościele Boży żyjący w Europie, powinieneś być wspólnotą, która się modli**, głosząc swego Pana sakramentami, liturgią i całym życiem. W modlitwie odkryjesz na nowo ożywiającą obecność Pana (...). Będziesz mógł doprowadzić Europejczyków na nowe spotkanie z Nim samym, prawdziwą nadzieją, jedyną, która może w pełni zaspokoić pragnienie Boga ukryte w różnych nowych formach religijnych poszukiwań, pojawiających się we współczesnej Europie (EiE, nr 66).

Résumé

Redécouvrir la liturgie

Le quatrième chapître de l'exhortation apostolique de Jan Paul II, *Ecclesia in Europa,* est intitulé: *Célébrer l'Évangile de l'espérance*. Dans le premier paragraphe de ce chapître le pape s'adresse à l'Europe avec un chalereux appel à la redécouverte du mystère caché sous l'enveloppe des symboles de la liturgie. L'appel de ce genre se laisse apercevoir dans plusieurs énoncés de Jean Paul II dès le début de son pontificat, profondément marqué par l'enseignement du Vatican II. Le pape considère la liturgie dans le contexte de la situation religieuse et psychologique actuelle, qui s'oppose à la

[11] Mamy w tej dziedzinie ciekawe przykłady obcojęzyczne: P. Cneude, *Que faisons-nous à la Messe?*, Paris 1969; Th. Schnitzler, *Was die Messe bedeutet? Hilfe zur Mitfeier*, Freiburg 1976; *Was die Sakramente bedeuten? Hilfen zu einer Erfahrung*, Freiburg 1983; Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Paris 1993.

réalitè surnaturelle. Cette situation est caractérisée par les phénomènes de: religiosité obscure, syncrétisme religieux, ésotérisme, recherche des expériences extraordinaires, adhésion aux sectes. A côté de ces facteurs Jean Paul II aperçoit des attitudes favorables à la réception du surnaturel et la faim spirituelle que l'Église est appelé à assouvir. Pour faciliter l'accomplissement de ce devoir par l'Église en Europe Jean Paul II rappelle les fondements théologiques de la liturgie: elle est l'oeuvre de toute la Trinité, elle embrasse un double dynamisme de la sanctification et du culte, dû à la présence et à l'action du Christ et de son Esprit; elle est l'avant-goût de la gloire eschatologique. Le pape rappelle la nécessité d'une mystagogie qui conditionne l'efficacité de la célébration et favorise une vraie spiritualité chrétienne, enraciné dans la liturgie, source et sommet de toute l'existence humaine. Aux yeux de Jean Paul II l'Église en Europe doit devenir une communauté qui prie et qui proclame son Seigneur non seulement à travers la célébration des sacrements mais aussi par une vie chrétienne, devenue culte en Esprit et en vérité (cf. J 4, 23). Une telle Église seulement sera capable de soutenir l'espérance de l'Europe et du monde entier.

Ks. prof. dr hab. Stanisław CZERWIK – ur. w 1933 r. w Jędrzejowie, absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie; były wykładowca teologii liturgii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie; profesor, dr hab. teologii liturgii, wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Wieloletni konsultor Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, a także Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski. Napisał m.in.: *Prefacje o misteriach Chrystusa w Mszale Rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984 oraz *Słudzy Chrystusa i szafarze Bożych misteriów. Konferencje rekolekcyjne do Biskupów Polskich – Jasna Góra, 24–27 listopada 2003*, Kielce 2004. Opracował adaptację wzorcowego wydania rytuału *De benedictionibus* (Watykan 1984): *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, części 1–2*, Katowice 1994 i polską wersję części Pontyfikału zawierającą: *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 173–189

Ks. Stanisław Dyk – Kielce – Lublin

Pierwotna wspólnota wierzących (Dz 2, 42-47; 4, 32-37; 5, 12-16) wzorem Kościoła preewangelizującego

Według Jana Pawła II, jedynym źródłem nadziei dla Europy i całego świata jest „Jezus Chrystus żyjący w swoim Kościele"[1]. Człowiek współczesny potrzebuje nie tylko o Jezusie usłyszeć od Kościoła, lecz musi Go także w Kościele zobaczyć. Kościół bowiem jako narzędzie zbawienia i Ciało Chrystusa ma być odbiciem „Trójcy i znakiem, który frapuje i pobudza do wiary (por. J 17, 21)"[2]. Tylko wówczas jest wiarygodny, zaświadcza o tym, że Bóg jest miłością, czyli spełnia rolę preewangelizacji[3].

Do składania takiego świadectwa potrzebny jest zatem Kościół, który dba o „klimat braterskiej miłości, przeżywanej z ewangelicznym radykalizmem w imię Jezusa i w Jego miłości"[4]. Ciągle aktualnym wzorem takiego Kościoła jest pierwotna wspólnota chrześcijan ukazana w księdze Dziejów Apostolskich (por. Dz 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16)[5]. Niniejsze opracowanie będzie próbą przedstawienia Łukaszowej wizji Kościoła, który jawi się jako owoc zesłania Ducha Świętego oraz głoszonego kerygmatu. Na podstawie badań egzegetycz-

---

[1] Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa*, Wrocław 2003 (dalej EiE), nr 1.

[2] EiE 28.

[3] Zob. S. Dyk, *Preewangelizacja „otwarciem drzwi" dla Ewangelii*, „Kieleckie Studia Teologiczne", 2 (2003), s. 102–111.

[4] EiE 28.

[5] Są to trzy tzw. *summaria*, czyli krótkie syntetyczne podsumowania przedstawiające sytuację Kościoła w określonym etapie rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa. Zob. C. M. Martini, *La vita delle comunità cristiane negli Atti degli Apostoli*, Roma 1993; G. Panikulam, *Κοινωνία in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1979; M. Del Verme, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerulasemme*, „Rivista Biblica", 1975, s. 353–382.

nych można stwierdzić, że Kościół pierwszych chrześcijan przyjmuje dwa charakterystyczne rysy: jest wspólnotą duchową i wspólnotą dóbr materialnych.

1. Jedność duchowa wspólnoty Kościoła

Między członkami pierwotnej wspólnoty Kościoła panowała głęboka jedność duchowa. Jedność ta została określona przez Łukasza za pomocą trzech wyrażeń: *epi to auto* (Dz 2, 44.47), *homothymadon* (Dz 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12) oraz *kardia kai psyche mia* (Dz 4, 32). Zwrot: *epi to auto* wyraża ideę bycia razem, nie tylko w znaczeniu bliskości fizycznej, co raczej przynależności duchowej, emocjonalnej. Kiedy więc autor Dziejów mówi, że wierzący „przebywali razem", to pragnie podkreślić, że chrześcijan łączyła przede wszystkim silna więź emocjonalna. Z kolei przysłówek *homothymadon* znaczy „jednomyślnie". Łukasz używa tego słowa mówiąc o modlitwie członków pierwotnego Kościoła oraz ich uczęszczaniu do świątyni[6]. Gdy wspólnota jerozolimska obecna była przed Bogiem, gdy zwracała się do Niego na modlitwie, to wśród wierzących panowała zawsze jednomyślność. Bez tej wewnętrznej łączności bowiem oddawanie chwały Bogu przez chrześcijan byłoby czymś rażącym[7]. Bardzo trafnie myśl tę precyzuje święty Paweł życząc chrześcijanom z Rzymu, *aby wzorem Chrystusa te same uczucia żywili do siebie i zgodnie jednymi ustami wielbili Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Rz 15, 5-6)[8]. Posługując się wyrażeniem: „jedno serce i jedna dusza" (*kardia kai psyche mia*) Łukasz nawiązuje prawdopodobnie do greckiej idei przyjaźni. Zwrot „jedna dusza" był bowiem dokładnie greckim określeniem przyjaciół: stanowili oni zawsze *psyche mia* (jedną duszę)[9]. Tym, co „ożywiało wszystkich wierzących" (por. Dz 4, 32) była zatem przyjaźń[10]. Łukasz jednak

---

[6] Por. H. W. Heidland, *homothymadon. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–79, s. 186.

[7] J. Dupont (*Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1982, s. 306) sytuację taką porównuje do chóru, którego głosy nie harmonizują ze sobą.

[8] W słowach tych można odnaleźć także echo nauczania przedstawianego często w Ewangelii: „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie (*simfonesosin*) o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie" (Mt 18, 19). Trzeba też wspomnieć tu o wadze wzajemnego przebaczenia, by otrzymać przebaczenie Boga (por. Mt 6, 12.14-15; Mk 11, 25). Ewangelie mówią też o konieczności braterskiego pojednania przed złożeniem ofiary Bogu (Mt 5, 23-24). Dzieci Boga mogą mu oddawać chwałę tylko wtedy, gdy są zjednoczone między sobą.

[9] W drugim dziele Łukasza można znaleźć jeszcze wiele aluzji do pojęcia greckiej przyjaźni. Por. J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, s. 505–509, 513n.

[10] Wydaje się, że do tej myśli nawiązuje także św. Paweł, gdy życzy Filipianom: „trwajcie wszyscy w jednym duchu, jedną duszą walcząc o wiarę w Ewangelię" (Flp 1, 27).

poszerza to greckie pojęcie przyjaźni o bardziej biblijny termin, jakim jest słowo „serce". W teologii biblijnej słowo „serce" wyraża człowieka w jego całości. Jest to pojęcie symboliczne, nadające się do określenia najgłębszego centrum psychosomatycznej jedności osoby[11]. Typowo biblijne wyrażenie: „jedno serce i jedna dusza" nawiązuje do wzmianki o miłości Boga i zachowywania Jego przykazań: „całym swoim sercem i całą swoją duszą" (por. np. Pwt 4, 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 26, 16; 30, 2.6.10; itd.). Zwrot ten oznacza prawdziwe i właściwe wnętrze osoby ludzkiej, najbardziej wewnętrzną sferę człowieka, „ja" osobowe, które wyraża się w życiu[12]. W odniesieniu do wspólnoty chrześcijan: „jedno serce i jedna dusza" oznacza zatem fundamentalną i intymną jedność wewnętrzną dusz wszystkich wierzących[13]. W ten sposób posługując się dwoma różnymi językami, biblijnym i hellenistycznym, trzeci Ewangelista wyraża duchowy aspekt, w którym realizuje się jedność duchowa między wierzącymi[14].

---

[11] W antropologii biblijnej serce ludzkie jest źródłem życia człowieka. Życie to jednak rozumiane jest w różnych aspektach: życie fizyczne i duchowe, życie uczuciowe i intelektualne; życie naturalne i religijne. Serce jest siedliskiem świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji, siedliskiem niepisanego Prawa (por. Rz 2, 15) i tajemniczej działalności Boga. Serce to po prostu sumienie człowieka, to najbardziej intymny ośrodek osoby ludzkiej, w którym Bóg daje się poznać człowiekowi (por. 1 Kor 4, 5; Rz 8, 27; 1 Tes 2, 4). Por. J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca"*, w: *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich Bóg. Chrystus odwołuje się do serca. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 133–142; J. de Fraine, A. Vanhoye, *Serce. Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990[3], s. 871–873.

[12] Por. M. Del Verme, *La comunione...*, dz. cyt., s. 367.

[13] W tej samej perspektywie przemawia także Paweł napominając Filipian, aby mieli „te same myśli: tę samą miłość i wspólnego ducha" (Flp 2, 2). „Jedno myśleć" (por. Flp 4, 2; 2 Kor 13, 11; Rz 12, 16; 15, 5) nie oznacza, że wszyscy chrześcijanie muszą mieć te same myśli, te same opinie. Widać to dobrze w Rz 15, 1-6, gdzie Paweł nie prosi „mocnych" czy „słabych", aby zrezygnowali ze swojego sposobu myślenia, lecz aby postępowali w sposób, który nie szkodzi głębokiej jedności duchowej, która wywodzi się z faktu podzielania tej samej wiary.

[14] Według rozważań C. M. Martiniego (*La vita...*, dz. cyt. s. 41), chrześcijańska wspólnota jest rzeczywistością bardzo bogatą wewnętrznie. Teksty nowotestamentalne wskazują, że na pojęcie tej wspólnoty składają się dwie postawy: *pietas* i *benevolentia*. *Pietas* ma sens zaufania, uczuciowego uczestnictwa we wspólnocie. Do tego pojęcia odnoszą się związki rodzinne, a także kościelne. Logiczne jest, że rodzi się ona z Ducha Świętego. Jest ona zdolnością wzajemnego zaufania, skutecznego otwarcia się dla niesienia pomocy innym, jest otwarciem na innych. *Benevolentia* jest otwarciem wobec kogoś, kto nie uczestniczy jeszcze w rodzinie, we wspólnocie, w jedności z Bogiem i prorokami, jest radością przyjmowania innych i wyjścia naprzeciw nich z orędziem niosącym zbawienie.

Mocą i przyczyną tak silnej więzi wśród chrześcijan był otrzymany w dniu Zielonych Świąt eschatologiczny dar Ducha Świętego. Jedność duchowa pierwotnej wspólnoty była skutkiem Jego obecności[15]. Wynika to przede wszystkim ze struktury Dziejów Apostolskich. Zarówno pierwsze (Dz 2, 42-47), jak i drugie *summarium* (Dz 4, 32-35) umieszczone są bowiem w kontekście zesłania Ducha Świętego. Analizując drugie dzieło Łukasza widać, że nie przypisuje on jednak Duchowi Świętemu szczególnego wpływu na życie etyczne chrześcijan[16]. Trzeba też dodać, że sytuacja gorliwości i jedności w życiu wspólnoty miała miejsce jeszcze przed Pięćdziesiątnicą (por. np. Łk 24, 52-53 oraz Dz 1, 14). Mimo to jasnym jest, że to właśnie dynamizm otrzymanego Ducha animuje i intensyfikuje życie religijne i moralne wierzących. Duch Święty jest duszą i zasadą jedności Kościoła[17].

Według autora księgi Dziejów, bezpośrednim źródłem doskonałej więzi duchowej między członkami pierwotnego Kościoła było nieustanne trwanie *w nauce Apostołów,* (...) *łamaniu chleba i w modlitwie* (Dz 2, 42)[18]. Pod-

---

[15] Por. S. Mędala, *Pojęcie koinōnia w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, s. 342n; C. M. Martini, *La vita...*, dz. cyt., s. 150n.

[16] Por. G. Haya-Prats, *L'Esprit force de l'Eglise. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris 1975, s. 155n.; Y. M. J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1: *Duch Święty w „ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha*, Warszawa 1995, s. 90.

[17] Por. B. Przybylski, *Jedność Kościoła w Duchu Świętym*, w: *Napełnieni Duchem Świętym*, Poznań 1982, s. 60–66. Protestancki teolog K. Wolfram (*Chrześcijaństwo apostolskie*, „Roczniki Teologiczne", 4 (1962), s. 214) pisze na ten temat w sposób następujący: „Duch Święty działa w duchu poszczególnego chrześcijanina i przez to działanie oddziałuje na życie całego zboru. Ale Duch Święty działa nie tylko personalnie przez osobę, przez indywiduum na ogół, na zbiorowość, działa też w kierunku odwrotnym, przez ogół, przez zbiorowość na poszczególne osoby. Duch skupia zbór, gromadzi społeczność, tworzy ogół wiernych, mistyczne ciało, a działając na zbór, działa na poszczególnych chrześcijan jako członków społecznościowego organizmu zborowego. Duch Święty obejmuje zakresem swej władzy i działania, jak wykazują Dzieje Apostolskie i listy apostoła Pawła, całe życie pierwszych zborów chrześcijan w ogóle, a życie religijne i moralne w szczególności. Wystarczy przeczytać pierwsze rozdziały Dziejów Apostolskich, a zaraz zauważymy, że ufność i radość, moc i mądrość pierwszych chrześcijan – to wynik działania Ducha Świętego".

[18] Interesujące światło odnośnie tego tematu płynie z nauki Soboru Watykańskiego II, który w ten sposób mówi o jedności i powszechności Kościoła: „Na to wreszcie zesłał Bóg Ducha Syna swego, Pana i Ożywiciela, który dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia i jedności w nauce apostolskiej oraz we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2, 42)" (KK 13). Tekst Łukasza cytowany jest tu w perspektywie pneumatologicznej, która ukazuje Ducha jako zasadę jednoczącą Kościół, działającą „w nauczaniu Apostołów, we wspólnocie i w łamaniu chleba i w modlitwach". Perspektywa ta koresponduje z opi-

stawę pierwotnej wspólnoty stanowiła najpierw wierność nauce apostolskiej. „Nauka Apostołów" była głoszeniem „słowa Pana" (por. Dz 15, 35) i dotyczyła przede wszystkim Pana Jezusa (por. Dz 28, 31)[19]. Czasem była nazywana wręcz „nauką Pana" (Dz 13, 12). Punktem oparcia tej apostolskiej działalności było właśnie „imię Jezusa" (por. Dz 4, 18; 5, 28). W nauczaniu tym Apostołowie wyjaśniają Pisma oraz opisują dokładnie działalność Jezusa, którego synteza została podana na początku Dziejów Apostolskich (Dz 1, 1; por. Łk 24, 19)[20]. Uczniowie Jezusa pamiętali dobrze życie i naukę ich Mistrza. Wypełnieni i oświeceni przez Ducha Świętego posłanego od Ojca mieli głębsze i pełniejsze zrozumienie osoby Jezusa Chrystusa. Wierni Jego poleceniom (por. Łk 24-28) oraz przynaglani przez Ducha nieustannie formowali nowo nawróconych członków Kościoła. Czasem miało to miejsce podczas Eucharystii (por. Dz 20, 7-11), czasem w jerozolimskiej świątyni (por. Dz 5, 21), czasem znów „publicznie i po domach" (Dz 20, 20). Nie chodzi tu oczywiście o mowy misyjne skierowane do nie ochrzczonych, lecz o nauczanie katechetyczne tych, którzy przyjęli już wiarę w Jezusa[21]. W ten sposób życie pierwszych chrześcijan koncentrowało się wokół osoby zmartwychwstałego Pana i Jego Ewangelii[22]. Duch Święty dawał im moc do realizowania w życiu codziennym nauki Jezusa, a wspólna wiara wzbudzała poczucie głębokiej więzi duchowej.

---

sem życia i ekspansji Kościoła, oddanym przez Dzieje Apostolskie jako skutek działania i wylania Ducha. To zbliżenie jest z drugiej strony wierne teologicznemu planowi Łukasza: jeśli czas Kościoła jest czasem Ducha, to logicznym pozostaje, że Duch jest tym, co charakteryzuje i podtrzymuje wspólnotę Kościoła. Por. B. Forte, *La chiesa nell'eucaristia*, Napoli 1988, s. 107. Haya-Prats (*L'Esprit...*, dz. cyt., s. 149–156) uważa jednak, że według Łukasza Duch Święty umacniał pierwotny Kościół przede wszystkim w ewangelizacji, natomiast Jego działanie podczas nauczania katechetycznego Apostołów, wspólnotowego życia, „łamania chleba" i modlitwy było o wiele mniejsze.

[19] Por. A. Barucq, P. Grelot, *Nauczać. Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990³, s. 532n.

[20] Por. D. C. Ghidelli, *Atti degli Apostoli*, Torino 1978, s. 216.

[21] Por. J. Kudasiewicz, *Eucharystia w życiu pierwotnego Kościoła*, w: *Prace Wydziału Teologicznego '95. Homo meditans IX: Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1995, s. 22; J. Kudasiewicz, W. Łydka, *Katecheza. Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1. Katowice 1985, s. 241n. Według rozważań C. M. Martiniego (*Lud w drodze. Medytacje*, Kraków 1992, s. 109), katecheza apostolska to cała seria powiązanych ze sobą i ciągłych pouczeń, które poczynając od chrztu, wyjaśniają wierzącemu, co oznacza żyć po chrześcijańsku we wszystkich wymiarach egzystencji. W NT znajdują się liczne przykłady katechezy moralnej, doktrynalnej, sakramentalnej i eschatologicznej. Przypominają się tu mowy Jezusa z Ewangelii wg św. Mateusza, czy niektóre całe rozdziały z listów św. Pawła.

[22] Por. H. Holstein, *U początków wspólnoty chrześcijańskiej*, Warszawa 1981, s. 14–16; F. Jóźwiak, *Życie duchowe pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie", 398 (1975), z. 3, s. 428–431.

Kolejnym filarem w życiu duchowym pierwotnej wspólnoty Kościoła było „łamanie chleba". Trudno jest ustalić sens tego wyrażenia w Dz 2, 42 oraz innych tekstach tej księgi[23]. Może ono oznaczać zwykły posiłek bądź Ucztę eucharystyczną[24]. Wydaje się jednak, że chodzi tu o Eucharystię[25]. Wyraźne potwierdzenie takiego rozumienia tej formuły można odnaleźć w słowach św. Pawła: *chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem* (κοινονια) *w Ciele Chrystusa?* (1 Kor 10, 16)[26]. Dzięki dwóm zwrotom: „chleb, który łamiemy" i κοινονια istnieje tu ścisły paralelizm z Dz 2, 42. Znaczenie wyłącznie eucharystyczne posiada „łamanie chleba" także w czasach poapostolskich[27]. Trzeba zatem stwierdzić, że Apostołowie od pierwszych dni istnienia Kościoła pozostawali wierni nakazowi Chrystusa: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk

---

[23] Por. G. Ghiberti, *L'eucaristia in Lc 24 e negli Atti degli apostoli*, „Parola spirito e vita. Lo spirito del Signore", 7 (1983), s. 167–172.

[24] „Nie należy jednak dopatrywać się zawsze Eucharystii we wszystkich owych posiłkach codziennych, które bracia w Jerozolimie spożywali z radością, dokonując łamania chleba we własnych domach (Dz 2, 42.46). Owo łamanie chleba może być zwykłym posiłkiem, chociaż religijnym zarazem, jak każdy posiłek u Semitów. W jego atmosferze dominuje pamięć o Mesjaszu i oczekiwanie na przyjście zmartwychwstałego Pana. Z tym posiłkiem łączyła się Eucharystia w sensie ścisłym, kiedy to powtarzano słowa i czyny Pana, by łączyć się z Jego obecnością tajemniczą przez chleb i wino, przekształcając w ten sposób zwykły posiłek w Wieczerzę Pańską (1 Kor 11, 20-34)". P. Benoit, *Eucharystia. Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990[3], s. 267n.

[25] Na rozumienie zwrotu „łamanie chleba" jako Eucharystię wskazują następujące argumenty: 1) tłumaczenie syryjskie tego wyrażenia z Dz 2, 42 brzmi „łamanie Eucharystii"; 2) rodzajnik τοῦ ἄρτου wskazuje, że chodzi tu o jakiś termin techniczny, konkretną rzecz – chleb (inaczej nie byłoby rodzajnika); 3) kontekst bliższy wskazuje, że formuła „łamanie chleba" (bądź: „łamać chleb" – por. Dz 2, 46) występuje w na tle religijnym, a nawet kultycznym (modlitwa, trwanie w nauce), co wskazuje na eucharystyczny sens formuły „łamanie chleba"; 4) Podobny wniosek nasuwa także kontekst dalszy: zgromadzenie w Troadzie, gdzie Paweł naucza i łamie chleb (por. Dz 20, 7.11). Por. J. Kudasiewicz, *Eucharystia w życiu...*, dz. cyt., s. 23n. Jeśli chodzi natomiast o użycie formuły „łamanie chleba" u Łk 24, 35, to wydaje się, że słowa te trzeba rozumieć nie-eucharystycznie. Nie można jednak zapominać, że tekst ten był pisany i czytany we wspólnocie chrześcijańskiej już z perspektywy popaschalnej, z pozycji Kościoła, który sprawował Eucharystię. Prawdopodobnym jest zatem, że pierwotna wspólnota Kościoła dostrzegała w tym opisie gest eucharystyczny. Por. K. Romaniuk, *„Łamanie chleba"*, „Ruch Biblijno-Liturgiczny", 40 (1987), z. 2, s. 5–7; W. Rakocy, *Emaus – zmierzając na spotkanie ze zmartwychwstałym Panem (Łk 24, 13-35)*, w: *Biblia o Eucharystii*, s. 98.106n.; G. Ghiberti, *L'eucaristia...*, dz. cyt., s. 165–167.

[26] Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968, s. 103–114.

[27] O Eucharystii jako „łamaniu chleba" mówi m.in. Didache („W dzień Pański zbierajcie się razem, łamcie chleb i składajcie dzięki") i św. Ignacy Antiocheński w *Liście do Efezjan* („łamiąc chleb, który jest zadatkiem nieśmiertelności"). Św. Augustyn w *Liście*

22, 19). Życie pierwotnej wspólnoty koncentrowało się wokół Eucharystii. Pierwotny Kościół żył Eucharystią i z Eucharystii[28]. To ona była źródłem jedności i braterskiej miłości jego członków[29]. Zgromadzenie eucharystyczne ma bowiem zawsze dwa aspekty: buduje wspólnotę ludzi z Bogiem oraz wspólnotę ludzi między sobą[30]. Stwierdza to bardzo wyraźnie św. Paweł kiedy mówi: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17)[31]. Jeżeli wszyscy razem i każdy z osobna złączony jest z jednym ciałem Chrystusa, to wszyscy są w ten sposób zjednoczeni między sobą, stanowią „jedno ciało" Chrystusa[32]. Widać zatem, jak bardzo mocno Eucharystia aktualizowała i tworzyła duchową jedność wśród wierzących. Zresztą, sam fakt zajęcia miejsca przy stole celem spożycia wspólnego posiłku był wyrazem bardzo szczególnych uczuć względem tych, którzy do owej wspólnoty stołu byli dopuszczeni. Zaprosić kogoś na wspólną ucztę, znaczyło dla ludzi Wschodu dać do zrozumienia, że się pozostaje z zaproszonym w szczególnej zażyłości, że się go darzy szczegól-

---

do Paulina pisał: „Nikt nie powinien wątpić co do łamania chleba, po którym poznało Go dwóch uczniów (Łk 24, 31), że był to sakrament, który nas łączy w poznaniu Jezusa Chrystusa". Podobnie poucza we Wprowadzeniu nowy *Mszał Rzymski*: „Gest łamania chleba, wykonany przez Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy, nadał w okresie apostolskim nazwę całej akcji eucharystycznej" (OWMR 56c). Do łamania chleba z Łk 24, 35 nawiązuje też V Modlitwa Eucharystyczna zaznaczając, że Chrystus „podobnie jak uczniom w Emaus, wyjaśnia nam Pisma i łamie dla nas chleb". Por. S. Cichy, *Teologia Eucharystii*, w: *Mysterium Christi II. Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej*, red. W. Świerzawski, t. 3: *Msza święta*, Kraków 1992, s. 63n.

[28] Por. F. Jóźwiak, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 434–436; J. Łach, *Rola gminy jerozolimskiej w pierwotnym Kościele (Dz 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16)*, w: *Scrutamini Scripturas. Księga pamiątkowa z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa Ks. Prof. Stanisława Łacha*, Kraków 1980, s. 94n; J. Kudasiewicz, *Eucharystia w życiu...*, dz. cyt., s. 21. „Łamanie chleba" jest siłą podtrzymującą Kościół w oczekiwaniu Paruzji. Jest pokarmem w drodze między „już" a „jeszcze". Por. B. Forte, *La chiesa...*, dz. cyt., s. 106–108.

[29] „Dla pierwotnego Kościoła, podobnie jak również i dla nas dzisiaj, Eucharystia posiada jeszcze jeden bardzo ważny aspekt jednoczący cały Kościół: stanowi ona węzeł braterskiej miłości ludzi zespolonych przy jednym stole eucharystycznym". R. Rubinkiewicz, *Eucharystia źródłem jedności*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 58.

[30] Por. A. Zuberbier, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu*, Warszawa 1988, s. 107n.

[31] Por. K. Romaniuk, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, w: *II Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie dla parafii*, red. S. Napierała, Poznań 1987, s. 43.

[32] Celebrując Eucharystię wierzący podtrzymują i umacniają własne zespolenie osobowe z Chrystusem i przeobrażają się zarazem w Jego wspólnotę. Por. R. Fabris, *Eucaristia e comunione ecclesiale in Paolo (1 Cor 10)*, „Parola spirito e vita. Lo spirito del Signore", 7 (1983), s. 152–158.

nym zaufaniem i traktuje jak brata. Zrozumiałe jest stąd, dlaczego św. Paweł przy okazji Eucharystii piętnuje grzechy przeciwko jedności i miłości (por. 1 Kor 11, 17-22)[33]. Nie bez znaczenia jest również to, że w Dziejach między dwoma wzmiankami o „łamaniu chleba" (2, 42.46) znajduje się stwierdzenie, iż pierwsi chrześcijanie „przebywali razem i wszystko mieli wspólne". Wspólne „łamanie chleba" rzutowało więc na codzienne życie pierwszych chrześcijan. Eucharystia dawała im poczucie braterskich więzów oraz prowadziła do radości i uwielbienia Boga (por. Dz 2, 46-47a; 21, 17).

Wspólnota duchowa pierwszych chrześcijan opierała się także na modlitwie. Modlitwa ma u Łukasza szczególne znaczenie[34]. Jest obecna bardzo często zarówno na kartach Ewangelii[35], jak i w Dziejach. Towarzyszyła ona zawsze ważniejszym chwilom i decyzjom w życiu Jezusa[36]. Również Jego Uczniowie będą pamiętać, że ich siła ma swoje źródło w modlitwie i obecności Mistrza.

---

[33] Por. K. Romaniuk, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 43; H. Holstein, *U początków...*, dz. cyt., s. 92–99; R. Rubinkiewicz, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 59n; E. Franco, *Chiesa come koinoía: immagini, realtà, mistero*, „Rivista Biblica", 44 (1996), z. 2, s. 157–192.

[34] Por. F. Jóźwiak, *Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 125–139; A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s. 365–427.

[35] Św. Łukasz ukazuje np. dziewięć przypadków modlącego się Jezusa, które zostały pominięte przez pozostałych Ewangelistów. I tak: Jezus modli się przed swoim chrztem (por. Łk 3, 21), na pustyni (por. 5, 15n), przed wyborem Apostołów (por. Łk 6, 12), przed wyznaniem Piotra (por. Łk 9, 18), w czasie Przemienienia (por. Łk 9, 28), przed podaniem modlitwy „Ojcze nasz" (por. Łk 11, 1), przewidując słabość Piotra (por. Łk 22, 32), na krzyżu (por. Łk 23, 34.46), z uczniami w Emaus (por. Łk 24, 30). Trzecia Ewangelia rozpoczyna się oficjalną modlitwą Zachariasza w świątyni (por. Łk 1, 8-10), a kończy modlitwą młodego Kościoła (por. Łk 24, 53). Podaje również wiele przykładów modlitw pochwalnych i dziękczynnych (np. *Magnificat* – Łk 1, 46-55; *Benedictus* – Łk 1, 67-79 itd.). Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 272n.

[36] On sam i całe Jego życie jest nieustanną modlitwą zanoszoną do Ojca. Por. L. Monloubou, *La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure*, Paris 1976, s. 57–71. Zbawiciel modlił się przy swoim chrzcie, przed powołaniem Apostołów, przed męką i śmiercią oraz po zmartwychwstaniu. Jego modlitwa jest wyrazem posłuszeństwa i miłości do Ojca. Każe On modlić się także swoim Uczniom, gdy wysyła ich na pierwszą misję (por. Łk 10, 3) oraz uczy ich modlitwy (por. Łk 11, 1-4). W modlitwie Jezus podkreśla przede wszystkim wytrwałość (por. Łk 11, 5-8; 18, 1-8), zaufanie (por. Łk 11, 9-13) i pokorę (por. Łk 18, 9-14). Owocem wytrwałej i ufnej modlitwy będzie dla proszącego dar Ducha Świętego (por. Łk 11, 13). Sam Jezus modli się najczęściej za innych. Modlitwą wstawienniczą otacza także Piotra i pozostałych Apostołów: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, aby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci" (Łk 22, 31-32). Por. F. Jóźwiak, *Znaczenie modlitwy...*, dz. cyt., s. 132–134; L. Monloubou, *La prière...*, dz. cyt., s. 73–89.

Dlatego gromadzą się na modlitwie zaraz po wniebowstąpieniu Pana: *z wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, (wielbiąc i) błogosławiąc Boga* (Łk 24, 52-53). Świadectwem przywiązania do modlitwy są Dzieje Apostolskie. Wszystkie ważniejsze wydarzenia w pierwotnym Kościele naznaczone były modlitwą[37]. Modlitwa Apostołów pozostawała w służbie ewangelizacji i rozwoju Kościoła (por. Dz 6, 4.6; 8, 15; 14, 23; 20, 36; 21, 5), w służbie przepowiadania zbawienia poprzez cudowne znaki (por. Dz 9, 40; 28, 8). Była ona także modlitwą prywatną (por. Dz 9, 11; 10, 9; 11, 5; 16, 25; 22, 16n; 24, 11; 27, 35; 28, 15). Chrześcijanie realizowali zachętę Jezusa, że *zawsze powinni się modlić i nie ustawać* (Łk 18, 1). Wspólnota wierzących modliła się wytrwale i z ufnością (por. Dz 1, 14; 2, 42; 12, 5: *a Kościół modlił się za niego nieustannie do Boga*)[38]. Taka modlitwa była zawsze wysłuchiwana przez Boga (por. Dz 10, 4). Owocem „nieustannej" modlitwy[39] było np. cudowne uwolnienie Piotra z więzienia, ukaranie prześladowcy oraz rozszerzanie się i wzrost słowa Bożego (por. Dz 12, 6-24). Inną cechą tej modlitwy była także „jednomyślność" (por. Dz 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12; 8, 6; 15, 25). Charakterystyczne jest, że skutkiem takiej modlitwy było często wylanie Ducha Świętego[40]: *Po tej modlitwie zadrżało miejsce, na którym byli zebrani, wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże* (Dz 4, 31). Również między wniebowstąpieniem Jezusa a Pięćdziesiątnicą Kościół oczekuje zesłania Ducha zgromadzony na modlitwie przez pięćdziesiąt dni. Łukasz łącząc modlitwę z zesłaniem Ducha sugeruje, że modlitwa musi być we wspólnocie chrześcijan czymś stałym, bowiem Kościół nieustannie potrzebuje Ducha Świętego, który przewodzi jego misji. Autor Dziejów podkreśla w ten sposób prymat modlitwy nad działalnością ewangelizacyjną i charytatywną[41]. To modlitwa daje moc i zapewnia skuteczność wszelkim poczynaniom pierwotnej wspólnoty.

---

[37] Por. A. George, *Études*..., dz. cyt., s. 417–426; L. Monloubou, *La prière*..., dz. cyt., s. 35–49.

[38] Modlitwa pierwszych chrześcijan była także pokorna: „Po tych słowach upadł na kolana i modlił się razem z nimi" (Dz 20, 36); „...na wybrzeżu padliśmy na kolana i modliliśmy się" (Dz 21, 5).

[39] Interesujące jest, że gdyby przejrzeć wszystkie strony Dziejów Apostolskich, można by zobaczyć, że wśród dwudziestu ośmiu rozdziałów, które tworzą tę księgę, nie znajduje się taki, który by nie wspominał o „Kościele trwającym na modlitwie". Por. C. M. Martini, *La vita*..., dz. cyt., s. 25.

[40] Duch Święty, który jest zasadą jedności chrześcijan, jednocześnie zakłada istnienie wcześniejszej jedności, wzajemnej zgody i miłości. Przychodzi jako skutek modlitwy jednomyślnej, łączącej chrześcijan w braterskiej wspólnocie. Por. Y. M. J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2: *„Panem jest Duch i daje życie" (2 Kor 3, 17)*, Warszawa 1995, s. 23n.

[41] Apostołowie, zanim rozpoczęli swą misyjną działalność, trwali na modlitwie oczekując, aż zostaną „przyobleczeni mocą z wysoka" (Łk 24, 29), tj. Duchem Świętym (por. Dz 1, 4). Podobnie Jezus przed rozpoczęciem swego mesjańskiego posługiwania

Początkowo modlitwa pierwszych chrześcijan związana była z liturgią synagogalną i opierała się przede wszystkim na tekstach starotestamentalnych[42]. Potem, nie zrywając kontaktu ze spuścizną ST, wierzący zaczynają modlić się na własnych zgromadzeniach liturgicznych i prywatnie po domach. Nowością chrześcijańskiej modlitwy staje się pośrednictwo Jezusa Chrystusa, który zespala w swojej osobie obydwa Testamenty[43]. Zmartwychwstały Pan był centrum modlitwy, która jednoczyła wszystkich chrześcijan. On też żył w sercu każdego członka pierwotnego Kościoła. Wierni zbierali się i modlili w Jego imię (por. Dz 2, 21; 7, 59; 9, 14; 9, 21)[44]. Modlili się do Niego i przez Niego. Mieli pełną świadomość obecności Chrystusa, Zbawcy świata. Zanosili zatem modlitwy w codziennym doświadczeniu, w trudnościach i prześladowaniach, uwielbiając Boga za wszystko (por. Dz 2, 47; 4, 21; 11, 18; 13, 48; 21, 20). Modlitwa stała się znakiem duchowej jedności zgromadzonej wokół Jezusa wspólnoty. Poprzez wspólną modlitwę chrześcijanie czuli się złączeni serdecznymi więzami. Uważali się za rodzinę Bożą, którą Chrystus złączył związkiem miłości. Modlitwa tworzyła wspólnotę, decydowała o jej spoistości i jej obliczu wobec innych.

Wspólnota duchowa pierwszych chrześcijan była zatem wspólnotą wiary, skupioną wokół osoby zmartwychwstałego Chrystusa[45]. On był centrum apostolskiego nauczania. On napełniał wierzących swoim Duchem i jednoczył tak mocno, że mogli nazywać siebie braćmi (por. Dz 1, 15; 9, 30; 10, 23; 11, 1; 15, 23, itd.). Tę braterską wspólnotę pogłębiał Jezus w czasie „łamania chleba" i modlitwy.

---

modli się i otrzymuje Ducha Świętego w czasie chrztu w Jordanie. Modlitwa poprzedzała Jego cudowne czyny i naukę (por. Łk 4, 14-30; 6, 12-20). Prymat modlitwy przed działalnością ewangelizacyjną jest prawem ewangelicznym, które uszanowali Apostołowie. Najpierw była modlitwa. Potem z mocą Ducha rozpoczęły się wielkie czyny młodego Kościoła: świadectwo, apostolstwo, działalność charytatywna. Tak było również w życiu św. Pawła. Po nawróceniu nie udał się od razu w podróże misyjne, lecz skierował się do Arabii (por. Ga 1, 17), aby tam w odosobnieniu przygotować się do działalności. Świadomość ta towarzyszy Apostołom również wtedy, gdy zmienili swoją działalność, powierzając innym mężom „obsługiwanie stołów", a sami oddali się „wyłącznie modlitwie i posłudze słowa" (Dz 6, 1-6). Zmiana tego stylu pracy była bardzo owocna: „A słowo Boże rozszerzało się, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę" (Dz 6, 7). Zob. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 247n.

[42] W księdze Dziejów można spotkać teksty modlitw zaczerpnięte przede wszystkim z Księgi Psalmów. Łukasz podaje wiele przykładów potwierdzających wpływ ST na modlitwę pierwotnego Kościoła (por. Wj 3, 6 = Dz 3, 13; Ps 118 = Dz 4, 11; Ps 2, 1 = Dz 4, 25; Ps 146, 6 = Dz 4, 24). Por. F. Jóźwiak, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 436.

[43] Por. A. George, *Études...*, dz. cyt., s. 426n.

[44] Por. F. Jóźwiak, *Znaczenie modlitwy...*, dz. cyt., s. 137–139.

[45] Por. K. Wolfram, *Składowe elementy życia religijno-etycznego metropolii jerozolimskiej*, „Roczniki Teologiczne", 7 (1965), s. 198.

W ten sposób pierwotny Kościół był ugruntowany i przypieczętowany słowem Pana, Jego Ciałem i Duchem[46]. Dzięki temu pierwsi chrześcijanie mogli realizować pragnienie arcykapłańskiej modlitwy Jezusa, aby wszyscy „stanowili jedno" (J 17, 11)[47]. Ta jedność wskazuje na znamienną przemianę serc Apostołów, którzy wcześniej tak bardzo się różnili, a nawet rywalizowali między sobą (por. Łk 9, 46). Wspólnota wierzących w Chrystusa otrzymała zadatek doskonałej jedności, która jest jedną z charakterystycznych cech królestwa Bożego (por. J 17, 20-26). Kościół zawsze grzeszy, gdy się od niej oddala.

2. Wymiar społeczny wspólnoty Kościoła

Duchowa jedność pierwotnego Kościoła wymagała również przełożenia na teren dóbr doczesnych. Nie byłaby autentyczna, gdyby nie stawała się także do pewnego stopnia wspólnotą dóbr materialnych. Zjednoczenie serc weryfikowane było w praktyce poprzez troskę o biednych i potrzebujących[48]. Chrześcijanie byli wrażliwi na los swoich współbraci. Dlatego, jak stwierdza Łukasz, sprzedawali majątki i dobra, aby zaradzić potrzebom ubogich (por. Dz 2, 44-45; 4, 32.34-37)[49]. Czynili to w sposób wolny i wspaniałomyślny. Był to spontaniczny owoc Ducha Świętego, który otwierając ludzkie serca, otwierał także i trzosy. Własność nie była rzeczywistością, która dzieliła braci, lecz środkiem, który ich łączył. Nie była przyczyną rozbicia wspólnoty na bogatych

---

[46] Κοινονια oznaczała głęboką jedność z Bogiem i Chrystusem poprzez łaskę. Dopiero z tej fundamentalnej wspólnoty wypływała wspólnota wzajemna. Miłość braterska miała swoje źródło w głębokim związku z Bogiem. Do życia we wspólnocie i do miłości zdolny jest człowiek przemieniony przez Ducha Świętego i wewnętrznie odrodzony. Bez zmiany człowieka nie zmieni się struktur. Łukasz z wielkim pietyzmem opisał Kościół apostolski, który był realizacją ewangelicznych ideałów. Taki Kościół pociągał i fascynował. Dlatego jeszcze za życia Apostołów dotarł do Azji, Grecji, Rzymu, do całego basenu Morza Śródziemnego. Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela...*, dz. cyt., s. 260n; K. Wolfram, *Metropolia chrześcijańska w Jerozolimie – jej geneza i początkowa faza dziejów*, „Roczniki Teologiczne", 5 (1963), s. 319n.

[47] Por. J. Kudasiewicz, *Eucharystia w życiu...*, dz. cyt., s. 22; J. Szlaga, *Ku wspólnocie przez wiarę*, „Znak", 29 (1977), z. 4, s. 410.

[48] Por. G. Panikulam, *Κοινωνία...*, dz. cyt., s. 124–129.

[49] J. Kudasiewicz (*Matka Odkupiciela...*, dz. cyt., s. 261) twierdzi, że na takie uformowanie się wspólnoty chrześcijan miała na pewno wpływ obecna w niej modląca się Matka Jezusa (por. Dz 1, 14). Kościół pierwotny miał wyraźnie rysy maryjne. Był rozmodlony i wychwalał Pana – jak Ona (Łk 1, 46-56; Dz 1, 14; por. Dz 2, 42; 4, 23-31), był ubogi jak Ona (Łk 2, 24) i solidarny z ubogimi, małymi i pokornymi – jak Maryja (Łk 1, 30-45; J 2, 1-11). Ona była doskonałą ikoną Kościoła. Duch Święty uformował Kościół-Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12, 27) na wzór Jego Matki. Jest Ona dzięki temu figurą Kościoła.

i biednych, lecz sposobem zbudowania równości społecznej, aż do zaniku ubóstwa[50]. Chrześcijanie posiadający, bez wyrzekania się wprost własności, żyli wewnętrznym przekonaniem, że między braćmi wszystko – zarówno własność, jak i każde dobro materialne – jest wspólne (por. Dz 4, 32c). „Wszystko mieli wspólne", tzn. wszystko mieli do dyspozycji wszystkich[51].

Mówiąc o wspólnocie dóbr wśród chrześcijan, Łukasz stwierdza, że „nikt z nich nie cierpiał niedostatku" (Dz 4, 34). Formuła ta jest wyrażeniem starotestamentalnym i pochodzi z Pwt 15, 4. W tekście hebrajskim mowa jest o poleceniu: „Niech nie będzie u ciebie żadnego ubogiego, dlatego że Jahwe będzie ci błogosławił (...) tylko jeśli będziesz słuchał jego głosu". Tradycja hebrajska odkrywała tu jednak obietnicę. Widać to wyraźnie w LXX, gdzie obietnica odnosi się do przyszłości: „Nie będzie u ciebie żadnego biednego, dlatego że Pan twój Bóg będzie ci błogosławił". Palestyński targum jest tu jeszcze bardziej jasny: „Jeśli będziecie przestrzegać przepisów prawa, nie będzie wśród was ubogiego, dlatego że Jahwe będzie wam błogosławił (...)"[52]. Obietnica tego rodzaju musiała łatwo nabrać wymiaru eschatologicznego. Wspólnota chrześcijańska widząc spełnienie jej w swoim własnym łonie, rozpoznawała w tym znak, który pokazywał ją jako wspólnotę o naturze mesjanistycznej końca czasów[53]. W ten sposób chrześcijanie swoim życiem świadczyli o spełnieniu się Bożych obietnic i dawali ludziom znak własnej autentyczności: Kościół Boga rozpoznaje się po fakcie, że między jego członkami nie ma ludzi biednych[54].

Przedstawione przez autora Dziejów życie pierwszych chrześcijan, mimo wielu różnic[55], przypomina dosyć mocno zwyczaje społeczności qumrańczy-

---

[50] Por. G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 40; H. Holstein, *U początków...*, dz. cyt., s. 17–21.

[51] Por. M. Del Verme, *La comunione...*, dz. cyt., s. 368; F. Jożwiak, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 432n.

[52] Por. J. Dupont, *Études...*, dz. cyt., s. 509n.

[53] Por. M. Del Verme, *La comunione...*, dz. cyt., s. 381.

[54] Por. J. Dupont, *Nouvelles études...*, dz. cyt., s. 302; J. Łach, *Rola gminy jerozolimskiej...*, dz. cyt., s. 96.

[55] Różnice te polegają przede wszystkim na tym, że Qumran jest wspólnotą zamkniętą, oddzieloną od reszty świata, w której niektórzy oddają się życiu ascetycznemu uregulowanemu szczegółowymi normami. W Jeruzalem natomiast następuje ciągły napływ mas przyjmujących wiarę w Chrystusa, który pozwala zostać każdemu przy swoim trybie życia, skłaniając do postawy pomocy i miłości wobec innych. Entuzjazm, który wykazują pierwsi chrześcijanie w dobrowolnej wspólnocie dóbr oparty jest na przepowiadaniu bliskości królestwa Bożego i miłości Chrystusa, umarłego i zmartwychwstałego dla naszego zbawienia. Ma ona zatem naturę bardziej religijną i eschatologiczną niż ascetyczną. Por. C. M. Martini, *Atti degli Apostoli. Nuovissima versione della Bibbia*, Roma 1979, s. 82n.

ków[56]. Wiele światła na ten związek rzuca *Księga Reguły*, która tak oddaje ducha panującego w tej gminie: „Wszystko będzie im wspólne, prawda, pokora, dobroć, miłość dobrze czyniąca i szczera intencja jednego w stosunku do drugiego" (2, 24-25). Inny fragment mówi znów o wspólnych posiłkach: „Wspólnie będą spożywać, wspólnie będą się modlić, wspólnie obradować" (6, 3). W księdze tej znajdują się również wskazania, że członkowie wspólnoty z Qumran mają „zjednoczyć się w sprawach nauki i majątku" (5, 2). Panującą wśród członków społeczności wspólnotę dóbr podkreślają jeszcze bardziej inne słowa: „I wszyscy chętni do osiągnięcia Jego prawdy wniosą (...) mienie swoje do społeczności Bożej" (1, 11-12)[57].

Pierwotny Kościół we wspólnocie dóbr przypomina także zrzeszenie esseńczyków, o których Józef Flawiusz pisze w sposób następujący:

> Za to gardzą bogactwem i podziw zaiste wzbudzają tym, że wszystko posiadają wspólnie; nie ma między nimi takiego, który by więcej posiadał niż inni, albowiem według przepisu każdy, który wstępuje do ich sekty, musi oddać, co posiada na rzecz ogółu. Toteż nie ma tam ani uniżonego ubóstwa, ani nadętego bogactwa, lecz wszyscy po bratersku używają majątku, który powstał z własności osobistej poszczególnych członków sekty[58].

Ten sam autor dodaje w *Antiquitates* (18, 1.5): „Mienie mają wspólne i bogaty nie korzysta więcej ze swoich dóbr niż ten, który ich nie posiada"[59]. Według trzeciego Ewangelisty zatem, pierwsi chrześcijanie w swoim codziennym i prostym życiu spełniali wiele zasad panujących w surowych i radykalnych społecznościach typu monastycznego. Czynili to jednak w sposób bardziej entuzjastyczny.

---

[56] S. Mędala, *Pojęcie koinōnia...*, dz. cyt., s. 343n.

[57] *Księga Reguły* przewidywała nawet karę za kłamstwo w dziedzinie dóbr materialnych: „Jeżeli ktoś skłamie w dziedzinie dóbr – świadomie – zostanie na jeden rok wykluczony z liczby członków zgromadzenia i pozbawiony jednej czwartej należnego mu pożywienia". Reguła qumrańczyków nakazywała zatem zrzeczenie się wszelkiej własności prywatnej na rzecz ogółu. Działo się tak jednak tylko w stosunku do mieszkających w Qumran i prowadzących tam życie wspólne. Inni bowiem, mieszkający wraz z rodzinami poza obrębem Qumran, mieli prawo do własności prywatnej z obowiązkiem przeznaczenia dwóch dni pracy w ciągu miesiąca na rzecz ogółu. Por. F. Jóźwiak, *Życie duchowe...*, dz. cyt., s. 433.

[58] Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 481.

[59] Również Filon z Aleksandrii wspominający o wspólnej kasie esseńczyków, z której wszyscy korzystają dzieląc ze sobą odzienie i żywność, gdyż wspólnie zasiadają przy jednym stole. W tej surowej społeczności esseńczyków nie było zatem miejsca na własność prywatną. Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 481.

Wydaje się, że wykształcony na myśli greckiej Łukasz przedstawił wspólnotę dóbr także jako realizację wzniosłego ideału przyjaźni, który był znany w helleńskim środowisku filozoficznym i literackim[60]. Nawiązanie do tego ideału przyjaźni można odnaleźć np. w podobieństwie między Dz 4, 32b: „Żaden nie nazywał własnym (*idion*) tego, co posiadał" a grecką maksymą: „Między przyjaciółmi nic nie pozostaje własnym" (*filon ouden idion*). Koinonia istniejąca między chrześcijanami nie zakłada pozostawienia dóbr osobistych, by stworzyć własność wspólną, lecz realizuje to, co powiedział Arystoteles: κοινα τα φιλον εν κοινονια γαν ε φιλια („przyjaźń czyni wspólnym to, co ma jeden"). Żadna przyjaźń między ludźmi nie jest bowiem autentyczna, jeśli nie oddaje się do dyspozycji drugiego wszystkiego, co się posiada[61]. Właśnie taka, autentyczna i prosta przyjaźń rodzi się i wzrasta między członkami Kościoła.

Gdy Łukasz mówi o społecznym wymiarze pierwotnej wspólnoty chrześcijan, odwołuje się jednak przede wszystkim do motywów biblijnych i chrześcijańskich[62]. Autor księgi Dziejów daje do zrozumienia, że takim motywem łączącym członków młodego Kościoła była wspólna wiara. Dlatego chrześcijan nazywa on zawsze „wierzącymi" (πιστευοντεσ – Dz 2, 44; 4, 32a). Według niego bowiem, solidarność w dobrach tego świata rodziła się z tej samej i jedynej wiary w zmartwychwstałego Pana. Poprzez wspólnotę dóbr Łukasz chciał ukazać, że pośród wierzących możliwa jest realizacja Chrystusowego wezwania: *Jednego ci jeszcze brak: sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; potem przyjdź i chodź za Mną* (Łk 18, 22)[63]. W Dz 4, 35b i 2, 45 mowa jest, że gdy sprzedawano majątki, „rozdzielano każdemu według potrzeby", co świadczy o tym, że troszczono się o pojedynczych ludzi, o biednych. Zostaje napiętnowana w ten sposób egoistyczna tendencja do korzyści materialnych. Pierwotna wspólnota idzie tu właśnie po linii nauczania Jezusa, który wzywa do troski o biednych, wyrzeczenia się dóbr ziemskich (por. Łk 12, 33-34; 14, 33) oraz ukazuje niebezpieczeństwo posiadania bogactw. Potępienie bogactwa i żądanie wyrzeczeń ma u Łukasza formę bardziej radykalną niż u Mateusza (por. różne wersje błogosławieństw: Mt 5, 3-12 i Łk 6, 20-23)[64]. Na ten temat mówi on zawsze w spo-

---

[60] Por. S. Mędala, *Pojęcie koinōnia...*, dz. cyt., s. 345; H. J., Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, Kraków 1995, s. 128n.

[61] Por. J. Dupont, *Nouvelles études...*, dz. cyt., s. 302.

[62] Por. H. J., Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota...*, dz. cyt., s. 129.

[63] Żadna inna Ewangelia nie poświęca tematyce: „biedny – bogaty" tyle miejsca, co właśnie Łk. Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Tl. 1. Freiburg – Basel – Wien 1980, s. 291n.

[64] Por. C. M. Martini, *Atti...*, dz. cyt., s. 81; M. Del Verme, *La comunione...*, dz. cyt., s. 370.

sób stanowczy i surowy[65]. Dlatego w Dziejach przedstawia pierwszych chrześcijan jako ludzi, którzy patrzą na dobra ziemskie miarą wieczności: wszystko oddawane jest Bogu, który jest jedynym właścicielem wszelkiego stworzenia.

Na podstawie Ewangelii nie można powiedzieć jednak w sposób pewny, że przynależność do Jezusa wymaga całkowitego wyrzeczenia się własności prywatnej[66]. Potwierdza to księga Dziejów, która pokazuje wyraźnie, że tylko nieliczni, jak np. Barnaba (por. Dz 4, 36-37) sprzedawali cały swój majątek[67]. Trzeci Ewangelista nie twierdzi, że dobra materialne są same w sobie złe czy niegodziwe. Potępia tylko złe użycie bogactw[68]. Według niego, Jezus nie naka-

---

[65] Ewangelia według św. Łukasza jest pochwałą ubóstwa. Przejawia się to od samego początku dzieła: Jezus rodzi się w nędznej grocie (por. Łk 2, 7), ubodzy pasterze pierwsi oddają Mu pokłon (por. Łk 2, 8-20), do ubogich należeli także Jego rodzice (por. Łk 2, 24). Przy powołaniu uczniów Łukasz powie (inaczej niż synoptycy), że przyszli Apostołowie zostawili wszystko i poszli za Jezusem (por. Łk 5, 11.28). Jednocześnie trzecia Ewangelia potępia nierozumne oddanie się bogactwu, które wiedzie do zguby (por. Łk 12, 16-21; 16, 19-31). Dzięki temu pierwsze dzieło Łukasza zasługuje w pełni na miano Dobrej Nowiny ubogich. Jest ona najpiękniejszym manifestem chrześcijańskiego humanizmu, rehabilituje i afirmuje godność szarego, ubogiego człowieka, a szczególnie człowieka w jakikolwiek sposób pokrzywdzonego. Por. M. Wolniewicz, *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań 1985, s. 70–76.

[66] Z jednej strony wiadomo, że gdy uczniowie zdecydowali się iść za Jezusem, pozostawili wszystko (por. Mt 4, 20.22; Łk 5, 11.28; 18, 28) i do tego czynu przypisana jest wielka obietnica (por. Łk 18, 29-30). Grupa Apostołów wydawała się mieć wspólną kasę, do której napływały ofiary od obszernego grona uczniów (por. Łk 8, 3) i od tych, jak to rozumiał Jan (por. J 12, 6; 13, 29), którzy przychodzili spoza wspólnoty uczniów, a składali ofiary dla ubogich. Z drugiej strony jednak wydaje się, że Piotr zachował swój dom w Kafarnaum jeszcze po powołaniu go przez Pana (por. Mk 1, 29nn; należał on do niego albo do któregoś innego ucznia – por. Mk 2, 15). Dom ten służył jako główna kwatera dla Jezusa i Jego uczniów w czasie długiego pobytu w Kafarnaum (por. Mk 2, 1; 3, 20; 7, 17; 9, 28 i Mt 9, 10 z Łk 5, 29). Podobnie łódka, której Jezus używał do podróży po jeziorze albo jako ambonę do swego przepowiadania, należała prawdopodobnie do Piotra (por. Mt 8, 18.23; Mk 3, 9; 4, 1). Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 291–293.

[67] Niektórzy chrześcijanie zachowywali swoją własność, co nie przynosiło żadnej ujmy ich wierze i przynależności do Kościoła. Maria, matka Jana Marka, pozostawała nadal właścicielką swego domu w Jerozolimie (por. Dz 12, 12). Podobnie diakon Filip posiadał dom w Cezarei, a Cypryjczyk Mnazon również w samej Jerozolimie (por. Dz 21, 8.16). Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 483.

[68] Chrześcijanin powinien być wolny wobec dóbr tego świata. Nie mogą one zawładnąć człowiekiem, bo w ten sposób zajmą miejsce Boga. Nie chodzi tu o pomniejszanie wartości ziemskich, lecz o ich właściwe miejsce w porządku stworzenia. Dobra doczesne nabierają właściwego znaczenia, gdy są podporządkowane wartościom królestwa Bożego, gdy są podporządkowane miłości. Por. G. Witaszek, *Biblijne podstawy...*, dz. cyt., s. 38.

zuje porzucać wszystkich swoich dóbr. Zadowala się tym, że Zacheusz rozdaje ubogim tylko połowę swego majątku (por. Łk 19, 1-10), kto przyjmuje wsparcie bogatych niewiast galilejskich (por. Łk 8, 2), a bogacza z przypowieści (por. Łk 16, 19-31) potępia nie za stan posiadania, lecz za chciwość i zaniedbanie obowiązków wobec bliźniego[69]. Łukaszowi opisującemu pierwotną wspólnotę Kościoła nie chodziło zatem o wzywanie do totalnego oderwania się od dóbr materialnych czy do ubóstwa. Jeśli jeden dzieli z innymi to, co ma, nie robi tego, aby być biednym, ale dlatego, by nie było biednych we wspólnocie[70]. Taka postawa to wierne odbicie słów Jana Chrzciciela: *Kto ma dwie suknie, niech [jedną] da temu, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni* (Łk 3, 11). W życiu prawdziwego ucznia Jezusa obowiązuje hierarchia wartości: dobra tego świata są środkiem, a nie celem. Dobrze spożytkowane mogą być drogą do zbawienia. Chrześcijaństwo nie znosi własności prywatnej, lecz wpaja w ludzkie serca obowiązek dzielenia się swymi dobrami z innymi[71]. Nie istnieje wspólnota godna tego imienia, jeśli między jej członkami dzieje się tak, że jedni żyją w dostatkach, podczas gdy inni pozbawieni są tego, co konieczne.

Może wydawać się dziwne, że Łukasz ukazując życie pierwotnego Kościoła, nie mówi nigdy o miłości. Niewątpliwie jednak przedstawiona przez niego wspólnota chrześcijan jest doskonałą realizacją miłości i to zarówno na poziomie duchowym, jak i materialnym[72]. Jest najlepszym dowodem na to, że Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał, żyje i mocą Ducha Świętego działa w swoim Kościele[73]. Poprzez nieustanne trwanie w *nauce Apostołów,* (...) *w łamaniu chleba i w modlitwie* wierzący łączą się ze zmartwychwstałym Panem, który daje im siłę, aby tworzyli między sobą prawdziwą wspólnotę Kościoła.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że pierwotny Kościół ukazany przez Łukasza w Dziejach Apostolskich, to wspólnota wierzących oparta na więzi prawdziwej przyjaźni i chrześcijańskiej miłości. Wzajemna przyjaźń i miłość podtrzymywana była przez Jezusa obecnego w nauczaniu Apostołów, Eucharystii i wspólnotowej modlitwie. Ta duchowa więź

---

[69] Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 268.

[70] Por. J. Dupont, *Nouvelles études...*, dz. cyt., s. 310.

[71] Pamiętał o tym szczególnie św. Paweł, który cały czas zabiegał o pomoc dla ubogich (por. Ga 2, 10; Rz 15, 26; 1 Kor 16, 1-4; 2 Kor 9, 1-15).

[72] Por. K. Wolfram, *Chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 217.

[73] Por. J. Kudasiewicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 32 (1985), z. 1, s. 89.

przekładała się również na teren rzeczywistości materialnych poprzez troskę o biednych i potrzebujących, aż do wyrzekania się własnych dóbr. Pierwsi chrześcijanie dawali tak żywe świadectwo wzajemnej ewangelicznej miłości i jedności, że sam ich styl życia stawał się skuteczną ewangelizacją.

Taka ewangelizacja pozostaje aktualna również i dzisiaj. Współczesny Kościół powinien być zatem ożywiany poprzez autentyczne wspólnoty wierzących, realizujące wzniosłe ideały przyjaźni i miłości, zatroskane o ubogich oraz otwarte na osoby nowo nawrócone. Upodobniając się do swojego biblijnego pierwowzoru, Kościół współczesny

> będzie mógł ukazać wszystkim oblicze piękniejsze i bardziej wiarygodne, jako wyraźniejsze odbicie oblicza Pańskiego; w ten sposób będzie mógł przyczynić się do przywrócenia nadziei i radości zarówno tym, którzy jej szukają, jak i tym, którzy – choć nie szukają – potrzebują jej[74].

Riassunto

La comunità dei primi cristiani (Atti 2, 42-47; 4, 32-37; 5, 12-16) – il tipo della chiesa pre-evangelizzatrice

Una forma della pre-evangelizzazione è la testimonianza cristiana. La testimonianza della chiesa intesa come vera comunità oggi è molto importane. Qui sempre attuale rimane modello della comunità cristiana caratterizzato nei sommari degli Atti (cf. 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16). Il fondamento dell'unità dei primi cristiani era la loro fede e speranza. Questa unità era vissuta come profonda unione spirituale. I cristiani nel modo perfetto realizzavano il sublimo modello di vera amicizia presente nel mondo greco di allora. Questa unione aveva anche carattere del compimento della carità cristiana (cf. Fil 2, 2; 2 Cor 13, 11; Rm 12, 16; 15, 5). *Koinonia* spirituale era „incarnata" e trasposta concretamente sul piano dei beni materiali, perché non esiste comunità degna di questo nome se, tra i suoi membri, gli uni vivono nell'abbondanza, mentre altri rimangono privi del necessario. La *koinonia* dei primi cristiani assumeva perciò il volto concreto della partecipazione dei propri beni per assicurare a ognuno ciò di cui ha bisogno.

Ks. dr Stanisław DYK – ur. w 1967 r. w Bodzentynie, dr teologii, absolwent WSD w Kielcach i KUL. Obecnie adiunkt, wykładowca homiletyki i teologii ewangelizacji w Katedrze Homiletyki KUL, redaktor naczelny „Przeglądu Homiletycznego", autor licznych publikacji naukowych z zakresu homiletyki i ewangelizacji.

[74] EiE 29.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 191–206

Ks. Jan Józef Janicki – Kraków – Kielce

Pobożność ludowa w Europie trzeciego tysiąclecia

Jezus Chrystus źródłem nadziei dla Europy

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa* (28 VI 2003) potwierdził bolesną tendencję istniejącą w dzisiejszym świecie, określając ją jako „stale powracającą pokusę budowania miasta ludzi bez Boga czy wprost przeciw Niemu. Gdyby do tego doszło, ludzka społeczność wcześniej czy później doznałaby ostatecznej klęski" (EiE 5). Dlatego Papież-Polak głosi Europie Ewangelię nadziei, a odwołując się do Księgi Apokalipsy, „proroczego objawienia", chce ukazywać wspólnocie wierzących ukryty i głęboki sens wydarzeń (por. Ap 1, 1). Ojciec Święty uczy, iż w tej księdze jest zawarte słowo skierowane do wszystkich wspólnot chrześcijańskich, aby potrafiły rozumieć i przeżywać swój udział w historii wraz z problemami, pytaniami i troskami, które z tego wynikają. Koniecznym kryterium takiej oceny winno być zawsze ostateczne zwycięstwo Jezusa, „Baranka złożonego w ofierze i zmartwychwstałego"; zwycięstwo Chrystusa bowiem „już się dokonało i jest definitywne. Wynika stąd wskazanie, by na ludzkie dzieje patrzeć z głęboką ufnością, wypływającą z wiary w Zmartwychwstałego, który jest obecny i działa w historii" (EiE 5).

Papież Jan Paweł II proponując wiernym u początku trzeciego tysiąclecia realizację programu określonego jako „kontemplację oblicza Chrystusa"[1], wyjaśnił, iż chodzi o to, by oczami wiary zobaczyć „Jezusa Chrystusa, który żyje w swoim Kościele, jako źródło nadziei dla Europy"[2], oraz aby kontemplowanie Chrystusa stało się umiejętnością „rozpoznawania Go, gdziekolwiek się objawia"[3].

---

[1] Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia* (dalej EdE) (17 IV 2003), 6.

[2] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa* (dalej EiE) (28 VI 2003), 1.

[3] EdE 6.

Kościół doświadcza obecności swego Boskiego Mistrza i Nauczyciela na różne sposoby, ale dzięki Najświętszej Eucharystii, w której następuje przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się w sposób szczególny, bo nieustannie urzeczywistnia się obietnica Jezusa: *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28, 20). Kościół dzięki Chrystusowi eucharystycznemu żyje, Nim się karmi i z Niego czerpie światło; gdy Kościół sprawuje Eucharystię, wszyscy wierni mogą przeżywać doświadczenie dwóch uczniów z Emaus, którym *otworzyły się... oczy i poznali Go* (Łk 24, 31). W Najświętszej Eucharystii zawiera się „całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus,... Chleb żywy, który... daje życie ludziom" (DP 5). Z tej zatem racji Kościół nieustannie zwraca swe spojrzenie ku swojemu Boskiemu Panu, obecnemu w sakramencie ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej miłości[4]. Jeżeli Eucharystia jest rozumiana jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, to – jak uczy Papież – „jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii" (EdE 9). Dlatego też od dnia Zesłania Ducha Świętego, czyli od czasu rozpoczęcia przez Kościół, lud Boży Nowego Przymierza, swojego pielgrzymowania ku ojczyźnie niebieskiej, „Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją"[5].

Ponadto, głoszenie nieustannie Bożej Prawdy i Mądrości, tak jak w epoce prześladowania, udręki i zagubienia Kościoła czasów Autora Apokalipsy, ma doniosłe znaczenie szczególnie w obecnym czasie dziejów ludzkości. Jest to okres zagubienia, bowiem wielu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, co „udziela się" wielu wierzącym, których stan ducha jest podobny[6]. Jest to ważne również dla Kościołów w Europie, które są „często wystawione na pokusę gaszenia nadziei", gdyż na początku trzeciego tysiąclecia pojawiły się liczne niepokojące oznaki

> na horyzoncie kontynentu europejskiego, który, choć jest pełen znaków i świadectw wiary, a jego społeczność niewątpliwie żyje w większej wolności i jest bardziej zjednoczona, odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych tkankach jej ludów, często rodząc rozczarowanie[7].

Jan Paweł II zauważa w Europie:

> utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy

[4] Por. EdE 1.
[5] Tamże 9.
[6] Por. EiE 7.
[7] Tamże.

roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo[8].

Słusznie więc, że w takim kontekście dziejów Papież przypomina słowa św. Jana Ewangelisty z jego wizji, które są słowami nadziei dla chrześcijanina dzisiaj: *Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani* (Ap 1, 17n). Słowa te znaczą, że stajemy wobec naszego uwielbionego i żyjącego Pana, Jezusa Chrystusa; „w Nim cała historia znajduje swój początek, sens, kierunek, wypełnienie; w Nim i z Nim, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, wszystko zostało już powiedziane"[9].

Jan Paweł II, wraz z biskupami Europy, zapewnia, iż „Jezus Chrystus, który żyje w Kościele, jest źródłem nadziei dla Europy!" Wszystkim wierzącym, powtarzając słowa św. Piotra z jego Pierwszego Listu, Papież głosi na początku trzeciego tysiąclecia: „Nie obawiajcie się (...) i nie dajcie się zaniepokoić! Pana zaś, Chrystusa, miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest" (1 P 3, 14n)[10]. Ukazując współczesnemu, często zagubionemu człowiekowi – Chrystusa, „który zmartwychwstał i żyje" – Ojciec Święty przekonuje, że:

Jego obecność oświeca naszą teraźniejszość i przyszłość świata. On jest «żyjącym» (por. Ap 1, 18), Tym «Który jest, i Który był i Który przychodzi» (Ap 1, 4). (...) Spotykając Chrystusa, każdy człowiek odkrywa tajemnicę własnego życia!

Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie[11].

Dlatego też Kościół „stale szuka dróg, ażeby tę tajemnicę swojego Mistrza i Pana przybliżać ludzkości: ludom, narodom, coraz nowym pokoleniom, każdemu człowiekowi"[12]. Kościół wpatruje się w Chrystusa Ukrzyżowanego

[8] Tamże.

[9] EiE 6.

[10] EiE 1.

[11] Jan Paweł II, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis mysterium* (dalej IM) (29 XI 1998 r.), 1.

[12] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (dalej RH), 7.

i Zmartwychwstałego i „w dwa tysiące lat po tych wydarzeniach przeżywa je tak, jak gdyby dokonały się dzisiaj. (…) Pokrzepiony tym doświadczeniem, Kościół wyrusza dziś w dalszą drogę, aby głosić Chrystusa światu na początku trzeciego tysiąclecia: On jest «wczoraj i dziś, ten sam także na wieki» (Hbr 13, 8)”[13].

Ojciec Święty Jan Paweł II w całym swym nauczaniu nawołuje do budowania cywilizacji miłości; dlatego też mówi współczesnemu człowiekowi, który chce zrozumieć siebie do końca (ale nie tylko według kryteriów i miar /swojej istoty/ częściowych i powierzchownych), iż:

> musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć[14].

Jeżeli dokona się w człowieku taki proces, wtedy zaowocuje to nie tylko uwielbieniem Boga, ale także zdumieniem nad sobą samym. To głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka pozostaje bardzo ściśle związane z Chrystusem, którego męka, śmierć i zmartwychwstanie „nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech”[15]. Dlatego podstawowym zadaniem Kościoła we wszystkich epokach (a w szczególności w naszych czasach) jest skierowanie wzroku człowieka oraz świadomości i doświadczenia całej ludzkości w stronę Chrystusa. Kościół ma pomagać wszystkim ludziom (dotykając głębi ludzkich serc, sumień i ludzkich spraw), wejść w życiowy kontakt z Jezusem Chrystusem, Odkupicielem człowieka[16]. Kościół pragnie zatem służyć temu, aby „każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje”[17]. Ojciec Święty jest przekonany, że pośród różnych systemów, światopoglądów i ustrojów, Jezus Chrystus staje się na nowo obecny (wbrew pozorom Jego nieobecności czy ograniczeniom obecności i działalności Kościoła) mocą tej prawdy i miłości, która wyraziła się w Nim w jedynej i niepowtarzalnej pełni. Kościół troszcząc się o doczesne i wieczne dobro człowieka, zabiega, jak uczy Sobór Watykański II, aby życie ludzkie na ziemi uczynić godnym człowieka pod każdym względem, aby czynić je coraz bardziej ludzkim[18]. Dlatego właśnie prowadzi Kościół

---

[13] Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 28.

[14] RH 10.

[15] Tamże.

[16] Por. tamże.

[17] RH 13.

[18] Zob. KDK 91, 38.

wszystkich do Jezusa Chrystusa, aby każdy człowiek został ogarnięty Jego dziełem odkupienia, którego dokonał przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania oraz chwalebnego Wniebowstąpienia i aby z każdym Chrystus, w tej tajemnicy, mógł się zjednoczyć raz na zawsze[19].

Europejczycy muszą zatem nie tylko odwoływać się do swojej chrześcijańskiej przeszłości, ale „także nauczyć się znów kształtować swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa"[20].

Jan Paweł II wzywa żyjący w Europie Kościół Boży, który się modli, głosi swego Pana sakramentami, liturgią i całym życiem, aby wiążąc z Chrystusem wszystkie swoje działania, doprowadził Europejczyków „na nowe spotkanie z Nim samym, prawdziwą nadzieją, jedyną, która może w pełni zaspokoić pragnienie Boga ukryte w różnych formach religijnych poszukiwań, pojawiających się we współczesnej Europie"[21]. Na wielu obszarach kontynentu europejskiego, choć wyraźnie można zauważyć klimat dechrystianizacji, istnieją jednakże znaki pozwalające dostrzec „oblicze Kościoła", który wierząc, głosi i odważnie wyznaje swego Boskiego Mistrza i Nauczyciela. Jest bowiem wielu autentycznych chrześcijan, którzy kierują się wskazaniami Ewangelii w swoim codziennym życiu i dają temu świadectwo w różnych dziedzinach; nie brakuje tych, którzy wiernie uczestniczą w duchowych inicjatywach życia społecznego; są też i tacy, którzy praktykują kontemplacyjne milczenie. „Widoczne są ponadto przejawy «świętości ludu», które ukazują, że również w dzisiejszej Europie można żyć Ewangelią indywidualnie i poprzez autentyczne doświadczenie wspólnotowe"[22].

We współczesnym społeczeństwie, nie tylko europejskim, często zamkniętym na to, co Boże i transcendentne, bo przytłoczonym przez postawy konsumpcyjne, ale mimo wszystko spragnionym czegoś, co nie przemija, Kościół musi odkrywać na nowo poczucie „tajemnicy". Zadanie to polega na:

> odnowieniu liturgii, aby była bardziej wymownym znakiem obecności Chrystusa Pana; na tworzeniu nowych możliwości wyciszenia, modlitwy i kontemplacji; na powrocie do sakramentów, zwłaszcza do Eucharystii i pokuty, jako źródeł wolności i nowej nadziei[23].

Liturgia Kościoła jest przeżywaniem prawdy, że nasza nadzieja to dar Boga otrzymany za pośrednictwem Jezusa, naszego Pana; to Bóg Ojciec bowiem działa w sprawowanych misteriach: On do nas mówi, przebacza nam, wysłu-

---

[19] Por. RH 13; KL 5.
[20] EiE 2.
[21] EiE 66.
[22] Tamże, 67.
[23] Tamże, 69.

chuje nas, daje nam swojego Ducha. To do Niego się zwracamy w naszych modlitwach, Jego słuchamy, chwalimy i wzywamy. W liturgii również Syn Boży, Jezus Chrystus działa dla naszego uświęcenia, pozwalając nam uczestniczyć w swoim misterium; w niej (liturgii) wreszcie Duch Święty sprawia swoją łaską, że stajemy się Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem[24]. „Jeśli święte czynności będą sprawowane jako moment spotkania z Bogiem i otwarcia się na Jego dary, jako autentyczny wyraz życia duchowego, Kościół w Europie będzie mógł naprawdę umacniać swą nadzieję i ofiarować ją tym, którzy ją zagubili"[25].

Jan Paweł II wzywa w związku z tym, aby bardzo wiele uwagi poświęcić sprawowaniu z najwyższą troską sakramentów, których celem jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa (Kościoła) oraz oddawanie kultu Bogu[26]. Kościół pielgrzymujący na ziemi czerpie wszelką nadzieję przede wszystkim z Eucharystii, która daje „impuls i pozwala nam z żywą nadzieją spełniać nasze codzienne zadania i obowiązki"[27]. Komunia-wspólnota z Chrystusem, którą przeżywamy jako pielgrzymi w doczesności, otwiera nas na Bożą przyszłość i zapowiada ostateczne spotkanie w dniu, w którym *będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest* (1 J 3, 2)[28].

Wraz z Eucharystią także sakrament pokuty i pojednania powinien, zdaniem Ojca Świętego, „w zasadniczy sposób pomagać w odzyskiwaniu nadziei. (...) Osobiste doświadczanie Bożego przebaczenia jest bowiem dla każdego z nas istotnym fundamentem wszelkiej nadziei na przyszłość"[29]. Jest czymś koniecznym, aby w Kościele w Europie odrodził się sakrament pojednania, bo zawierzając się miłosierdziu Ojca Niebieskiego i doświadczając radości prawdziwego wyzwolenia, człowiek otrzymuje łaskę nowego porządku i odnajduje motywy nadziei[30].

Papież zachęca ponadto, aby obok uczestniczenia w Eucharystii i w sakramencie pojednania, kultywować również inne formy modlitwy wspólnotowej, pomagające odkrywać więź łączącą je z modlitwą liturgiczną. Winno się promować różne postacie kultu eucharystycznego poza Mszą św.: adorację indywidualną, wystawienie i procesję, które należy pojmować jako wyraz wiary w trwałą, rzeczywistą obecność Pana Jezusa w sakramencie ołtarza. Taki związek powinien być dostrzegany w odmawianiu indywidualnym bądź wspól-

---

[24] Por. tamże, 71.

[25] Tamże, 72.

[26] Por. KL 59; EiE 74; zob. J. Janicki, *Sakramenty i sakramentalia według Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Euntes docete. 25 lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, pr. zb., Kraków 1993, s. 103–135.

[27] EiE 75; por. EdE 20.

[28] Zob. EiE 75.

[29] Tamże, 76.

[30] Por. tamże.

notowym Liturgii Godzin, czyli „codziennej modlitwy Ludu Bożego"; nigdy nie można zaniedbywać modlitwy osobistej, która jest dla chrześcijanina „równie ważna jak oddychanie"[31].

Jan Paweł II wskazując dzisiejszej Europie źródło nadziei, jakim jest Jezus Chrystus żyjący w Kościele i polecając celebrować Ewangelię nadziei poprzez odkrycie na nowo liturgii i sprawowanie sakramentów[32], stwierdza, że **szczególną uwagę winno się poświęcić także pobożności ludowej**, która jest szeroko rozpowszechniona w różnych regionach Europy w takich formach, jak bractwa, pielgrzymki i procesje w licznych sanktuariach, wzbogacając rok liturgiczny oraz przyczyniając się do powstawania rodzimych zwyczajów i obrzędów[33].

Pobożność ludowa w życiu i nauczaniu Kościoła

Sobór Watykański II stwierdził, że liturgia winna zajmować centralne miejsce w życiu wspólnoty wierzących, gdyż „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc" (KL 10). Jednakże do rozwoju i ubogacenia życia chrześcijańskiego, oprócz udziału w liturgii sakramentów świętych, roku liturgicznym i Liturgii Godzin (por. KL 12), przyczyniają się również inne pobożne praktyki, nazywane przez sobór „nabożeństwami ludu chrześcijańskiego" (*pia populi christiani exercitia* /SC 13/), zwłaszcza te, które odbywają się na zlecenie Stolicy Apostolskiej. „Szczególnym uznaniem cieszą się także nabożeństwa partykularnych Kościołów, sprawowane z polecenia biskupów" (KL 13). O ile bowiem liturgia ma zawsze charakter publiczny i wspólnotowy, o tyle wiele form pobożności drogich ludowi chrześcijańskiemu, jest swego rodzaju wypełnieniem zalecenia Boskiego Nauczyciela, aby wejść do swego mieszkania i modlić się do naszego Ojca w niebie, który jest w ukryciu i widzi w ukryciu (por. Mt 6, 6) oraz zachęty Apostoła Narodów, by modlić się nieustannie (1 Tes 5, 17). Ojcowie soborowi postanowili określić poprawne rozumienie teologiczne tych nabożeństw i podać wskazania duszpasterskie, polecając, by po uwzględnieniu okresów liturgicznych, tak te nabożeństwa uporządkować, „aby były zgodne ze świętą liturgią, z niej niejako wypływały i do niej wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury znacznie je przewyższa"[34].

---

[31] Zob. tamże, 78.

[32] Zob. EiE rozdział IV, 66–82.

[33] Por. tamże, 79.

[34] KL 13; zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dekret, w: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (dalej *Dyrektorium*), Poznań 2003, 11.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów mając na uwadze nauczanie soborowe i *Magisterium Ecclesiae* oraz uwzględniając istniejące aktualne potrzeby duszpasterskie w odniesieniu do praktyk pobożności ludu chrześcijańskiego, wydała specjalne *Dyrektorium*. Podaje w nim zasady, jakie powinny być podstawą harmonijnej zgodności między liturgią a pobożnością ludową oraz odpowiednie wskazania w celu ich owocnego zastosowania w każdym z Kościołów lokalnych zgodnie z ich tradycjami miejscowymi[35].

Dokumenty posoborowego nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wiele razy podkreślają znaczenie pobożności ludowej, której przejawy nie mają charakteru z góry ściśle określonego, lecz bardziej odpowiadają subiektywnym potrzebom wiernych i dobrze uzupełniają oraz wzbogacają formy pobożności liturgicznej.

Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej poświęconej ewangelizacji w świecie współczesnym, mówiąc o „religijności ludowej" (*popularis religiositas*)[36], stwierdza, że jest to taki aspekt ewangelizacji, który nie może być zaniedbany. Chodzi o szczególne zwyczaje istniejące w społecznościach, gdzie Kościół zakorzenił się już od wielu stuleci, jak i tam, gdzie dopiero zapuszcza korzenie będące przejawem religijności ludowej, „za pomocą których wyraża się poszukiwanie i wiarę w Boga"[37]. Niekiedy zwyczaje te mogą ulegać wpływom fałszywych form religijności, czy też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnocie Kościoła. Jeśli jednak ta religijność ludowa jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje w wiele dobra, gdyż ukazuje „głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać", a ponadto „udziela ludziom mocy do poświęcenia się i ofiarności aż do heroizmu" w wyznawaniu wiary[38]. Różne formy tej religijności pozwalają lepiej pojmować takie niewymowne przymioty Boga, jak: ojcostwo, opatrzność, stałą Bożą obecność w świecie i dobroczynną miłość. Religijność ludowa prowadzi ponadto do kształtowania w sobie takich cnót – sprawności, jakie gdzie indziej nieczęsto można spotkać w takim stopniu, jak: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, umiejętność wyrzekania się oraz życzliwość i szacunek dla innych. Paweł VI poucza w swej adhortacji, że ze względu na wszystkie te charakterystyczne cechy, należy nazywać te praktyki i zwyczaje nie „religijnością", ale

[35] Por. Kongregacja ds…., dz. cyt., 11.

[36] Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae. II*, red. R. Kaczynski, Roma 1988, 100.

[37] Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), 48.

[38] Tamże.

„ludową pobożnością albo religią ludu"[39]. Dlatego też apeluje do „tych wszystkich, których Pan postawił na czele wspólnot Kościoła", aby z miłością pasterską otworzyli się na zrozumienie „wewnętrznej złożoności" i odkrywali „niesfałszowane wartości" tej rzeczywistości, która jest bogata w owoce, choć i „pełna niebezpieczeństw", oraz „spiesząc z pomocą" podali należyte zasady postępowania, celem oczyszczenia z tego, co jest w niej ewentualnie zarzewiem błędów. Dzięki bowiem dobremu kierownictwu pasterzy **„ta ludowa religijność może coraz więcej przyczyniać się do tego, że nasze ludowe rzesze rzeczywiście spotkają Boga w Jezusie Chrystusie"**[40].

Papież Jan Paweł II wielokrotnie zwracał uwagę na znaczenie pobożności ludowej w rozwoju życia religijnego. W adhortacji apostolskiej poświęconej katechizacji w naszych czasach, polecał opracowanie metodologiczne sposobu, „w jaki katecheza powinna wykorzystać pozytywne strony pobożności ludowej"[41]. Liczne bowiem, zdaniem Ojca Świętego, i łatwe do zrozumienia modlitwy i pewne formy pobożności, „praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu", są w wielu częściach Kościoła zachowywane przez wiernych „ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją", chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga niekiedy pewnego sprostowania[42]. Z olbrzymiej większości modlitw i praktyk stanowiących pobożność ludową, należy wykorzystać to wszystko, co przyczynia się do głębszego zrozumienia życia i nauczania Chrystusa Pana: „miłości i miłosierdzia Bożego, Wcielenia Chrystusa, Jego odkupieńczego Krzyża i Zmartwychwstania, działania Ducha Świętego w poszczególnych wiernych i w Kościele, tajemnicy życia przyszłego po śmierci, praktyki cnót ewangelicznych, a także sposobu życia chrześcijan w świecie"[43]. W kontekście tego krótkiego „wykładu" na temat znaczenia pobożności ludowej, Jan Paweł II stawia retoryczne pytanie: „Dlaczego więc mielibyśmy wykorzystywać elementy niechrześcijańskie, czy nawet przeciwne chrześcijaństwu, a zaniedbywać elementy, może nawet wymagające przejrzenia i poprawy, ale mające coś chrześcijańskiego w samych swych korzeniach"[44].

W liście apostolskim wydanym w dwudziestą piątą rocznicę soborowej Konstytucji o liturgii świętej, Jan Paweł II stwierdził, iż w trosce o reformę

---

[39] Tamże. „Pro hisce igitur dotibus eam potius *popularem pietatem*, seu populi religionem, quam religiositatem appellamus" (zob. Paulus VI, *Evangelii nuntiandi*, w: *Enchiridion documentorum*..., dz. cyt., 101).

[40] Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*..., dz. cyt., 48.

[41] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* (16 X 1979), 54.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] Tamże.

i rozwój liturgii, co przyczynia się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych i umocnienia tego, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła – należy koniecznie zwrócić uwagę na pobożność ludową chrześcijan i na jej stosunek do życia liturgicznego[45]. Pobożność ludowa jest bowiem bogata w różnorakie wartości i już sama w sobie wyraża religijne nastawienie wobec Boga, dlatego też nie można tej pobożności – upomina Papież – „lekceważyć ani traktować jej z obojętnością czy pogardą"[46]. Rozmaite nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, jak też inne formy pobożności są pożądane i godne zalecenia, gdyż (po odpowiedniej ewangelizacji) sprawiają, że wiara staje się bardziej dojrzała i autentyczna. „Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów"[47].

Jan Paweł II odniósł się po raz kolejny do problemu pobożności ludowej w swym „Przesłaniu" do członków zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (21 IX 2001), obradujących nad przygotowywanym *Dyrektorium* o pobożności ludowej. Papież stwierdził, że: „pobożność ta jest wyrazem wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników"[48]. Autentyczna pobożność ludowa, wyrażająca się w różnorodności form, wypływa z wiary i dlatego też powinna być odpowiednio ceniona i rozwijana. Taka pobożność, objawiając się w najbardziej autentycznych postaciach, nie podważa nadrzędnej roli liturgii, ale sprzyja rozwojowi i pogłębieniu wiary uczestników, gdyż jest jej naturalnym wyrazem, przygotowując w ten sposób i prowadząc do sprawowania i uczestnictwa w świętych misteriach. Właściwe powiązania tych dwóch wyrazów wiary opierają się przede wszystkim na zasadzie, że: „liturgia jest ośrodkiem życia Kościoła i żadna inna forma pobożności nie może jej zastąpić ani być stawiana na tym samym poziomie"[49]. Jednakże to, iż pobożność ludowa zmierza do liturgii, nie oznacza koniecznie jakiejś formy stałej praktyki; niemniej ten związek powinien być, jako przedmiot odpowiedniej katechezy, obecny w nauczaniu Kościoła. W przypadkach natomiast, kiedy niektóre formy tej pobożności zawierają elementy niezgodne z nauką katolicką, winno się je roztropnie i cierpliwie odnowić, stosując „rozwiązania jasne i natychmiastowe". Jan Paweł II uczy, iż jest wskazane, aby pasterze skonfrontowali swoje doświadczenia

---

[45] Por. Jan Paweł II, List apostolski wydany w 25 rocznicę ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (4 XII 1988), 1, 18.

[46] Tamże, 18.

[47] Tamże.

[48] Jan Paweł II, Przesłanie do Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (21 IX 2001), w: *Dyrektorium*, s. 8.

[49] Tamże.

celem uzyskania wspólnych kierunków działania, co pozwoli uniknąć niezgodności szkodliwych dla wiernych. Jeśli nie ma uzasadnionych powodów sprzeciwu, „biskupi winni odnosić się pozytywnie do pobożności ludowej i popierać jej rozwój”[50].

Katechizm Kościoła Katolickiego w rozdziale zatytułowanym *Inne celebracje liturgiczne* pouczając o sakramentaliach, omawia także religijność ludową, stwierdzając, iż „zmysł religijny ludu chrześcijańskiego zawsze znajdował wyraz w różnorodnych formach pobożności, które otaczały życie sakramentalne Kościoła. Są to: cześć oddawana relikwiom, nawiedzanie sanktuariów, pielgrzymki, procesje, droga krzyżowa, tańce religijne, różaniec, medaliki itp.” (KKK 1674). Te formy pobożności, stanowiące kontynuację życia liturgicznego Kościoła (którego oczywiście nie zastępują), koniecznie trzeba „podtrzymywać i wspierać”, a w razie potrzeby „oczyszczać i pogłębiać zmysł religijny, z którego wyrastają” oraz „kierować je do głębszego poznawania misterium Chrystusa”[51].

Życie chrześcijańskie jest zatem, jak uczy Katechizm, podtrzymywane, poza liturgią, przez różne formy pobożności ludowej, zakorzenione w rozmaitych kulturach. Kościół popiera i rozświetla światłem wiary różne formy religijności ludowej, gdyż wyrażają one zmysł ewangeliczny i ludzką mądrość, wzbogacają życie chrześcijańskie (por. KKK 1679). Katechizm – idąc za tzw. *Dokumentem z Puebla* (1979 r.) – uzasadnia, iż:

> religijność ludowa w swej istocie jest zbiorem wartości odpowiadających w duchu mądrości chrześcijańskiej na podstawowe pytania egzystencjalne. Zdrowy katolicki zmysł ludu odznacza się zdolnością tworzenia syntezy egzystencjalnej. W ten sposób dochodzi do twórczego połączenia elementu Boskiego i ludzkiego, Chrystusa i Maryi, ducha i ciała, wspólnoty i instytucji, osoby i społeczności, wiary i ojczyzny, rozumu i uczucia. Mądrość ta jest rodzajem humanizmu chrześcijańskiego, który podkreśla z mocą godność każdej osoby jako dziecka Bożego, odbudowuje podstawowe braterstwo, uczy spotkania z naturą i zrozumienia, czym jest praca, daje motywacje życia w radości i pogodzie ducha, nawet wśród trudów życia. Mądrość ta jest dla ludu podstawą rozeznania, ewangelicznym instynktem, który pozwala spontanicznie ocenić, kiedy Ewangelia zajmuje w Kościele pierwsze miejsce, a kiedy zanika jej treść i zagłuszają ją inne sprawy (KKK 1676).

Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Jorge A. Medina Estévez określił pobożność ludową „żywą tradycją Kościoła”, która wspólnie z liturgią, „źródłem i szczytem życia Kościoła” (por. KL 10), świadczy o wielkim bogactwie różnorodności modlitwy prywatnej i wspólnotowej; jest „przestrzenią” nazywaną *pobożnością* lub *religijnością ludową*.

---

[50] Tamże, s. 9.

[51] Zob. KKK 1675, 1676.

Kardynał stwierdził, że **pobożność ludowa jest „skarbem Kościoła"**, gdyż łatwo sobie wyobrazić, jak uboga byłaby historia chrześcijańskiej duchowości Zachodu bez np. różańca czy drogi krzyżowej, skoro także Sobór Watykański II przypomniał, iż życie duchowe wiernych nie „wyczerpuje się" poprzez uczestnictwo w samej liturgii[52]. W czasie konferencji prasowej kard. Estévez podkreślił również, że:

> **(pobożność ludowa) jest wyrazem wiary**, którą się mierzy nie tyle posiadaną na jej temat wiedzą intelektualną, ile raczej jej praktykowaniem w konkretnych warunkach życia. Z tego punktu widzenia rozliczne formy prawdziwej pobożności ludowej są przede wszystkim świadectwem wiary ludzi prostego serca, wyrażanej w sposób bezpośredni, z podkreśleniem tego czy innego aspektu, bez ambicji ogarnięcia pełnej treści chrześcijańskiej wiary[53].

Zewnętrzne, dostrzegalne zmysłami, widzialne znaki, którymi charakteryzuje się pobożność ludowa, są znakiem wewnętrznego pragnienia wiernych, by wyrazić swoją przynależność do Chrystusa, miłość do Matki Bożej czy wzywanie świętych. Wierni, kiedy dotykają krzyż lub obraz Matki Bożej Bolesnej, chcą wiedzieć, co uczynić ze swoim cierpieniem i pragną je w jakiś sposób zjednoczyć z Chrystusem i Jego Matką. Pielgrzymowanie wierzącego, który pokonuje trud i wysiłek, staje się znakiem duchowego pragnienia, zbliżenia się do *misterium-tajemnicy*, która bardziej dostrzegalnie jest widoczna w sanktuarium[54]. Różne przejawy pobożności ludowej mają w taki czy inny sposób swoje zakorzenienie w prawdach wiary, choć niekiedy zawierają elementy pozachrześcijańskie. Dlatego trzeba z jednej strony, aby w formułach modlitw i w postawach wiernych była zawsze rozpoznawalna wiara w swym odniesieniu do Bożego objawienia, a z drugiej – nie można wymagać, aby każda poszczególna praktyka pobożności ludowej wyrażała wszystkie prawdy objawione! Zresztą, pobożność ludowa nie wyczerpuje się sama w sobie, ale służy przygotowaniu serca i takiej dyspozycji ducha, aby wierni mogli przyjąć łaskę Bożą, jaka jest udzielana poprzez sprawowanie w liturgii misterium Chrystusa[55]. **Pobożność ludowa**, zdaniem kard. Jorge A. Medina Estévez, **odgrywa wciąż istotną rolę zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym**. Świadczy o tym m.in. cześć oddawana obrazom świętym, pielgrzymki do sanktuariów, wieszanie krzyża w domu czy w miejscu pracy, modlitwy i odpusty za zmarłych[56].

---

[52] Zob. Conferenza stampa di presentazione del documento *„Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti"*. Intervento del card. Jorge A. Medina Estévez, w: http://www.vatican.va/roma, s. 1.

[53] Tamże, s. 2.

[54] Por. tamże.

[55] Por. tamże.

[56] Por. tamże.

Pobożność ludowa – terminologia

W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* (z 17 grudnia 2001 r.)[57] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów stwierdziła, że w ciągu wieków w Kościele zachodnim zakorzeniły się, oprócz rozmaitych form celebracji liturgicznych, inne liczne formy pobożności, które w prosty i bardziej zrozumiały sposób przekazywały wiarę w Boga, miłość do Chrystusa Zbawiciela, wzywanie Ducha Świętego, cześć Matki Bożej i świętych oraz potrzebę nawrócenia i świadczenia braterskiej miłości[58]. Na określenie tego rodzaju pobożności używano niejednoznacznej terminologii nazywając ją powszechnie „religijnością ludową" lub „pobożnością ludową". *Dyrektorium* postanowiło (bez definitywnego rozwiązania tego zagadnienia) uściślić istniejącą terminologię, ograniczając się jednakże „do opisowego i zwykle używanego znaczenia poszczególnych terminów"[59]. Zastosowano zatem cztery następujące określenia (które potocznie używa się zamiennie) dla wyrażenia omawianej problematyki: „nabożeństwo", „zewnętrzne praktyki pobożności", „pobożność ludowa" i „religijność ludowa"[60].

Wyrażenie **„nabożeństwo"** oznacza publiczne lub prywatne formy pobożności chrześcijańskiej, które mimo że nie są częścią liturgii, to jednak zgadzają się z nią, zachowując jej ducha, normy i jej rytm. Te przejawy pobożności wiernych z liturgii czerpią zarazem, w określonej mierze, swoją inspirację i powinny prowadzić, zgodnie z nauczaniem Vaticanum II (por. KL 13), lud chrześcijański do liturgii. Pośród tych nabożeństw są takie, które są sprawowane z woli i za zgodą Stolicy Apostolskiej, jak np. droga krzyżowa, różaniec czy Anioł Pański; inne natomiast nabożeństwa są sprawowane w Kościołach lokalnych z polecenia i za zgodą miejscowych biskupów. Wiele z nabożeństw powstało z tradycji regionalnych i narodowych różnych Kościołów oraz rodzin zakonnych, np. Gorzkie żale, procesje na Dni krzyżowe czy związane z poświęceniem pól. Nabożeństwa te, w swoim kształcie i treści, mają zawsze odniesienie do objawienia Bożego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Nabożeństwa te, w swoich modlitwach i obrzędach ukazują „rzeczywistość łaski Bożej objawionej w Jezusie Chrystusie", a także są zgodne „z prawem i przepisami Kościoła" oraz sprawuje się je „zgodnie ze zwyczajami i księgami prawnie zatwierdzonymi" przez Kościół, jak np. *Agenda liturgiczna*[61].

---

[57] Zob. przypis nr 34 (powyżej).

[58] Zob. *Dyrektorium*, nr 6, s. 16.

[59] Zob. tamże.

[60] Zob. *Dyrektorium*, nr 7–10, s. 17n.

[61] Zob. *Dyrektorium*, nr 7, s. 17.

Terminem **„zewnętrzne praktyki pobożności"** *Dyrektorium* określa różne zewnętrzne praktyki pobożności, którymi są m.in. modlitwy i pieśni (np. modlitwa przed i po posiłku, pieśni: *Kiedy ranne wstają zorze*, *Wszystkie nasze dzienne sprawy* – pieśni te weszły do Liturgii Godzin jako hymn poranny i wieczorny!); stosowanie się do okresów liturgicznych (np. dekoracje w kościołach i często krótkie modlitwy przy ich „oglądaniu": wieniec adwentowy, żłóbek na Boże Narodzenie, wystrój wielkopostny, tzw. grób Pański, ozdabianie domów na Boże Ciało oraz np. na procesje św. Stanisława w Krakowie czy św. Wojciecha w Gnieźnie itp.); nawiedzanie (pielgrzymki do) znanych miejsc świętych (np. sanktuarium narodowe na Jasnej Górze, Kalwaria Zebrzydowska oraz liczne sanktuaria diecezjalne); noszenie krzyżyka, medalika, szkaplerza; zachowywanie wyróżniających strojów np. pierwszokomunijnych; szanowanie oraz przestrzeganie zwyczajów regionalnych i miejscowych (np. procesja tzw. odpustowa, wypominki za zmarłych). *Dyrektorium* twierdzi, że te praktyki pobożności wywodzą się z „wewnętrznej postawy wiary i są wyrazem szczególnej łączności wiernych z Osobami Boskimi, z Maryją Dziewicą w Jej przywilejach i nadawanych Jej tytułach oraz ze świętymi z racji ich upodobnienia się do Chrystusa i ich roli w życiu Kościoła"[62].

Określenie **„pobożność ludowa"** oznacza w swoim zakresie znaczeniowym, o wiele szerszym niż dwa poprzednie, różne przejawy oddawania czci Bogu o charakterze prywatnym lub wspólnotowym. W ramach wiary chrześcijańskiej te „manifestacje kultyczne"[63] są najczęściej wyrażane nie na sposób liturgii (a więc nie według zatwierdzonych dla całego Kościoła formuł i obrzędów), lecz poprzez formy, które wywodzą się z ducha i kultury poszczególnych narodów lub grup etnicznych. *Dyrektorium* nazywa (za Janem Pawłem II[64]) pobożność ludową „prawdziwym skarbem ludu Bożego" i stwierdza (powtarzając nauczanie Pawła VI[65]), iż niesie ona w sobie głód Boga, „jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać". Tak ukształtowana pobożność udziela ludziom w wyznawaniu wiary potrzebnej mocy do poświęcenia się i ofiarności aż do heroizmu (por. np. powstanie Solidarności, działalność Caritas kościelnej np. w czasie powodzi). Pobożność ta daje również „wyostrzony zmysł" rozumienia takich Bożych przymiotów, jak: ojcostwo, opatrzność czy obecność „stałej i dobroczynnej miłości". Ponadto, pobożność ludowa rodzi w człowieku takie sprawności, „jakie gdzie indziej rzadko

---

[62] Tamże, nr 8, s. 17n.

[63] Tamże, nr 9, s. 18.

[64] Por. Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w czasie nabożeństwa słowa Bożego w La Serena (Chile), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. X/1 (1987), Città del Vaticano 1988, s. 1078 (cyt. za: *Dyrektorium*, przypis nr 14, s. 18).

[65] Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), 48.

w takim stopniu można spotkać", a więc: cierpliwość, zrozumienie sensu niesienia krzyża w życiu codziennym, wyrzeczenie się oraz szacunek i życzliwość dla innych[66].

„Religijność ludowa" jest pojęciem, którego treścią jest rzeczywistość uniwersalna, obejmująca wymiar religijny zawsze obecny w sercu każdego człowieka oraz w kulturze wszystkich ludów i narodów, a także poszczególnych wspólnot. Każdy bowiem naród stara się, poprzez „środki kultyczne", znaki wyrażające uwielbienie Boga, wyrazić swoje własne rozumienie transcendencji, tego, co nadprzyrodzone i tego, co ziemskie. Dąży także na tej drodze do wyrażenia swojej wizji natury, społeczności i historii, ukazując w syntezie to, co jest najbardziej charakterystyczne „dla głębokiego odczucia ludzkiego i duchowego". Religijność ludowa nie zawsze ma związek i nie odnosi się jedynie do objawienia chrześcijańskiego. W różnych regionach i społecznościach przeniknięty na wielorakie sposoby elementami religii i kultury chrześcijańskiej, pobożność ta staje się fundamentem prowadzącym do powstania swego rodzaju „katolicyzmu ludowego". Współistnieją wtedy w nim, w sposób mniej lub bardziej harmonijny, różne elementy „pochodzące z religijnego sensu życia, z własnej kultury danego narodu oraz z objawienia chrześcijańskiego"[67].

Kościół rzymskokatolicki na początku trzeciego tysiąclecia, odwołując się do chrześcijańskiej przeszłości Europy, proponuje jej wszystkim mieszkańcom, aby kształtowali swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa, między innymi poprzez liturgię i rozmaite nabożeństwa, jako dwa zasadnicze źródła duchowości. Chrześcijańskie życie religijne wiernych nie ogranicza się bowiem wyłącznie do udziału w samej tylko liturgii – będącej szczytem działalności Kościoła i zarazem źródłem, z którego wypływa jego moc – ale jest ponadto ubogacane przez nabożeństwa, zewnętrzne praktyki pobożności, pobożność i religijność ludową, która stanowi „prawdziwy skarb ludu Bożego" oraz tych społeczności trzeciego tysiąclecia, pośród których żyją życiem wiary chrześcijanie. Te prawdziwe skarby duchowości Kościoła, promując religijny sens życia, geniusz własnej kultury płynący z wielorakich związków z wiarą oraz uniwersalizm objawienia chrześcijańskiego, wskazują, że wszyscy ludzie dobrej woli, ludzie prostego serca i biedni mogą doświadczać autentycznego spotkania ze zbawiającym Bogiem. „Bogactwo form pobożności ludowej wskazuje, że wyrastały one z określonych potrzeb duchowych i percepcji ludzi poszczególnych epok, przybierając swą treść i kształt w zależności od okoliczności czasu i miejsca odmiennej mentalności ludów i tradycji kręgów kulturowych"[68].

---

[66] Por. *Dyrektorium*, nr 9, s. 18.

[67] *Dyrektorium*, nr 10, s. 19.

[68] J. J. Kopeć, *Liturgia i pobożność ludowa w świetle historii*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 25.

Zusammenfassung

Volksfrömmigkeit in Europa des dritten Jahrtausends

Papst Johannes Paul II. hat in dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa" eine schmerzliche Tendenz in der heutigen Welt bestätigt, nämlich die immer wiederkehrende Versuchung, „die Stadt der Menschen ohne Gott oder gegen ihn" aufzubauen. „Wenn nämlich das einträte, würde gerade das menschliche Zusammenleben früher oder später eine nicht wiedergutzumachende Niederlage erleiden" (Nr. 5). Jesus Christus und seine frohe Botschaft war und ist fortwährend die Quelle des Lebens für Europa. Deswegen sind die christlichen Wurzeln für Europa die wichtigste Gewähr seiner Zukunft. Europa muß sich auf sein vorgebenes christliches Erbe hinweisen und seine Zukunft in der Begegnung mit der Person und Botschaft Jesu Christi bauen. Von der Kirche Gottes in Europa wird verlangt, daß sie eine betende Gemeinde ist und ihren Herrn mit den Sakramenten, der Liturgie und der ganzen Existenz feiert. Damit entdeckt die Kirche die lebendigmachende Gegenwart des Herrn und bringt den Europäern wieder die Begegnung mit Ihm nahe, der die echte Hoffnung ist, die allein das Verlangen nach Gott voll zu befriedigen vermag, welches sich in den verschiedenen, im heutigen Europa wieder auftauchenden Formem religiöser Suche verbirgt.

Besondere Aufmerksamkeit muß im christlichen Leben der Volksfrömmigkeit eingeräumt werden, die in den verschiedenen Regionen Europas durch die Bruderschaften, durch Wallfahrten und Prozessionen zu zahlreichen Heiligtümern weit verbreitet ist. Wenn die Volksfrömmigkeit immer im Einklang mit der Liturgie der Kirche und in Verbindung mit den Sakramenten gelebt wird, so bereichert sie den Lauf des Kirchenjahres und inspiriert Bräuche und Gepflogenheiten in Familie und Gesellschaft.

Die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung hat im Jahre 2002 das *Direktorium über Volksfrömmigkeit und Liturgie* herausgegeben. Dieses Dokument bestimmt die Normen für die Volksfrömmigkeit, um die Liturgie und Volksandachten zu harmonisieren und so das Entstehen von Mißbräuchen und religiösen Deviationen zu verhindern.

Ks. prof. dr hab. Jan Józef JANICKI – ur. w 1946 r. w Słomnikach. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktorat w Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie, habilitacja w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, teolog liturgista, profesor w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie na Wydziale Historii Kościoła, kierownik Katedry Historii Liturgii. Autor ok. 200 publikacji o charakterze naukowym i popularnonaukowym, w tym ostatnio wydanych książek: *U początków liturgii Kościoła*, Kraków 2002 oraz *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 207–218

Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

NOWA EWANGELIZACJA WEDŁUG *ECCLESIA IN EUROPA*

Ojciec Święty Jan Paweł II już w drugim roku pontyfikatu wezwał do nowej ewangelizacji. Uczynił to w czasie pierwszej podróży do Polski w 1979 roku. W homilii wygłoszonej podczas Mszy św. przed opactwem Ojców Cystersów w Mogile Papież powiedział: „Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy, drewniany krzyż, było to już w okresie milenium, otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza"[1]. To jedno krótkie zdanie na temat ewangelizacji przeszło zupełnie niezauważone. Dopiero gdy wypowiedzi Jana Pawła II zaczęły się powtarzać, zwrócili na nie uwagę teologowie. Aż do dziś trwa w Polsce dyskusja na tematy terminologiczne. Jaka istnieje relacja między nową ewangelizacją a ewangelizacją, misją a apostolatem i katechezą[2]. Ojciec Święty mówi zawsze o nowej ewangelizacji w kontekście pastoralnym, wzywając do jej realizacji. Jasno precyzuje, co ona oznacza, do kogo powinna być adresowana i kto powinien być jej podmiotem. Bardziej mu zależy na nowej ewangelizacji, niż na dyskusji nad terminami. Bardziej zgodna z intencją Papieża byłaby dyskusja na temat realizacji tego postulatu. Tak jest również w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Papieżowi chodzi przede wszystkim o realizację nowej ewangelizacji, mniej o terminologię.

1. Papieskie rozumienie nowej ewangelizacji

W dokumencie *Ecclesia in Europa*, podobnie jak w Mogile, o nowej ewangelizacji mówi Papież w kontekście pastoralnym, tj. na tle sytuacji religijnej Europy. To właśnie owa sytuacja Europy domaga się nowej ewangelizacji. Przyjrzyjmy się najpierw tej sytuacji w ujęciu Ojca Świętego.

---

[1] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 187.

W diagnozie religijnej Jan Paweł II oparł się na Synodzie Biskupów z 1999 roku, który poświęcony był Europie. Ze świadectw biskupów Starego Kontynentu wyłonił się dość ponury obraz religijny. Ojciec Święty przedstawił go w kilku bardzo ekspresywnych elementach.

Element pierwszy nazywa „utratą pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego" (nr 7). Zjawisku temu towarzyszy praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna. Jest to wyraźna utrata dziedzictwa chrześcijańskiego. Tak uformowani ludzie chcą nadać Europie oblicze laickie. Tworzą prawa w oderwaniu od chrześcijaństwa. Obserwujemy to w przygotowywanej Konstytucji Unii Europejskiej. Papież nazywa to „utratą duszy chrześcijańskiej". Oczywiście jest w Europie wiele symboli chrześcijańskich, ale przez wielu traktowane są jako zwykłe pamiątki przeszłości.

Element drugi stanowi „lęk przed przyszłością". Niepewność jutra powoduje wewnętrzną pustkę, która dręczy wielu ludzi prowadząc ich do utraty sensu życia i do samotności. Dalszą konsekwencją jest zjawisko kryzysów rodzinnych i rozpadająca się koncepcja rodziny (tzw. „rodziny" homoseksualne). Dostrzega się również coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej.

Elementem trzecim, dla nas najważniejszym, jest „dążenie do antropologii bez Boga i bez Chrystusa" (nr 9). Człowieka uważa się za centrum rzeczywistości; zajmuje on miejsce należne samemu Bogu. Zapomnienie Boga doprowadziło do porzucenia człowieka i do „kultury śmierci" (nr 9). Według Ojca Świętego, „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał".

Ojciec Święty dostrzega również znaki nadziei. Jednak temat nowej ewangelizacji łączy z tym smutnym obrazem. W Jezusie Chrystusie i Jego Ewangelii widzi Jan Paweł II ratunek dla Europy. Stąd nowa ewangelizacja Europy jest „najpoważniejszym wyzwaniem, które nasze Kościoły muszą podjąć" (nr 47). Wyzwanie to nazywa Papież wręcz dramatycznym. A jak przedstawia się ta sytuacja religijna w Polsce?

Na wiele lat przed adhortacją *Ecclesia in Europa*, Ojciec Święty powiedział również o naszej, polskiej sytuacji religijnej. W homilii na placu Defilad, na zakończenie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny (1987) znalazły się słowa: „Wy wszyscy (…) nie zapominajcie, że nasza własna, polska Ojczyzna wciąż potrzebuje nowej ewangelizacji. Podobnie jak cała chrześcijańska Europa"[3].

---

[2] Por. E. Weron, *Ewangelizacja – nowa ewangelizacja – apostolstwo. Przemiany terminologiczne*, „Collectanea Theologica", 72 (2002), nr 2, s. 109–119; W. Przyczyna, G. Siwek, *Nowa ewangelizacja w kontekście alternatywnych określeń działalności Kościoła*, w: *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 731–742.

[3] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*..., dz. cyt., s. 546.

Powiedział to w szczególnym kontekście: na Mszy św., w czasie której poświęcał i wręczał krzyże misyjne oraz w Warszawie, gdzie największy procent ochrzczonych nie ma już związku z Kościołem. Co wynika z tej papieskiej wypowiedzi? Po pierwsze to, że nie jesteśmy lepsi od innych krajów Europy; po drugie zaś, że i my potrzebujemy nowej ewangelizacji w tym samym znaczeniu jak Europa, tzn. potrzebujemy pierwszej i nowej ewangelizacji. Posyłamy misjonarzy na cały świat, a nie widzimy terenów misyjnych u nas. Papież przypomniał, że cały Kościół jest misyjny. Jaka była reakcja słuchaczy? Wszyscy z entuzjazmem bili brawo. W komentarzach nie podjęto jednak tego wezwania.

Czy są u nas tacy ludzie, którzy są ochrzczeni, ale zerwali żywy związek z Chrystusem i nie pokazują się już w kościele, względnie bardzo rzadko? Podczas Kongresu Mariologicznego w Lublinie w sierpniu 1986 roku ks. prof. R. Rak w oparciu o wiarygodne badania terenowe, stwierdził, „że około 60% chrześcijan w Polsce trzeba właściwie uznać za pogan. Mimo chrztu nigdy nie zaznali smaku nowego wina, wina życia w Chrystusie". Profesor rozumie przez to żywy związek z Chrystusem. Być może, iż ta cyfra i to sformułowanie jest trochę przesadzone. Ale jestem przekonany, że nie będę daleki od prawdy, gdy powiem, że ponad 20% ochrzczonych utraciło żywy sens wiary i prowadzą życie dalekie od Chrystusa, od Jego Ewangelii i Kościoła. Jest to ponad dziesięć milionów ludzi, którzy potrzebują nowej ewangelizacji lub reewangelizacji. Jest to wielkie żniwo i wielkie wyzwanie. Ta sytuacja przekłada się na konkrety. Proszę zajrzeć do naszych duszpasterstw akademickich i zobaczyć, jaki procent studentów ma żywy kontakt z Chrystusem, Kościołem i Ewangelią? Zauważa się to już w szkołach średnich; i tam są młodzi ludzie ochrzczeni, z rodzin katolickich, którzy również utracili żywy związek z Chrystusem i Kościołem. Katechetka przychodzi z piękną katechezą, która suponuje wiarę i nawrócenie, a oni potrzebują reeawangelizacji i nawrócenia. Ojciec Święty miał rację. Polska również potrzebuje nowej ewangelizacji.

Ten smutny obraz chrześcijaństwa w Europie i w Polsce jest wielkim wyzwaniem dla Kościoła. I to wyzwanie wyraźnie i mocno formułuje Jan Paweł II. Oto niektóre zdania Ojca Świętego: „Kościele w Europie, czeka cię zadanie «nowej ewangelizacji»! Umiej odnaleźć entuzjazm głoszenia (...). W różnych częściach Europy potrzeba nowego głoszenia Ewangelii" (nr 45–46). Z tymi wezwaniami Ojciec Święty podaje precyzyjne pojęcie nowej ewangelizacji i wskazuje na jej adresatów i głosicieli.

Po pierwsze – w Europie „konieczna jest prawdziwa misja *ad gentes*" (nr 46), tj. głoszenie Ewangelii dla ludzi nie ochrzczonych, nie znających Chrystusa; głoszenie to nazywa Papież pierwszą ewangelizacją. Uzasadnia ją faktem istnienia osób, które nie dostąpiły tego sakramentu. Należą do nich zarówno imigranci innych religii, szczególnie muzułmanie, jak również dzieci z rodzin chrześcijańskich zlaicyzowanych i byłych prominentów komunistycznych, którzy nie chrzcili swego potomstwa. Europa należy dziś do miejsc

tradycyjnie chrześcijańskich, w których nie tylko potrzebna jest nowa ewangelizacja, ale prawdziwa misja *ad gentes*, którą Jan Paweł II nazywa pierwszą ewangelizacją.

Po drugie – nowa ewangelizacja natomiast adresowana jest do ludzi już ochrzczonych, którzy utracili żywy sens wiary i nie uważają się już za członków Kościoła; prowadzą życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba odnowionej ewangelizacji, reewangelizacji lub nowej ewangelizacji (por. RM 33). Ludzie ci już nie znają chrześcijaństwa, nawet najbardziej podstawowych prawd. Wielu z nich żyje tak, jakby Chrystus nie istniał (por. nr 47). Praktycznie żyją jak ateiści; wiara nie ma wpływu na ich życie. Nie pokazują się już w kościele, dlatego Kościół musi do nich pójść i szukać tych, którzy się zgubili. Takich chrześcijan, szczególnie w parafiach miejskich, mamy dużo. W niektórych ponad 25%. W kartotekach parafialnych przy tych ochrzczonych wpisuje się: nie chodzi do kościoła, nie przyjmuje księdza po kolędzie. Ojciec Święty wzywając do reewangelizacji tych ludzi, przypomina duszpasterzom, że nie mogą spać spokojnie, jeżeli tylu ochrzczonych jest poza zasięgiem oddziaływania Kościoła. W tym znaczeniu nowa ewangelizacja w Polsce jeszcze nie istnieje. Brak pomysłu, jak to zrobić. Istnieje u nas w Ojczyźnie około dwudziestu szkół nowej ewangelizacji. Zajmują się one przygotowaniem świeckich i księży do reewangelizacji. W toku przygotowania są praktyczne, jednorazowe ćwiczenia z zakresu nowej ewangelizacji. I na tym koniec. Stałej, nowej ewangelizacji na terenie parafii jeszcze nie ma.

Po trzecie – Ojciec Święty wskazuje jeszcze na nowe, trzecie środowisko, które potrzebuje nowej ewangelizacji. Jest to środowisko ochrzczonych, którzy nie mają jednak osobistego, głębszego związku z Chrystusem; ich wiara opiera się tylko na społecznej tradycji i często jest to wiara sformalizowana. Tych ludzi należy doprowadzić „do nawrócenia się do Chrystusa i Jego Ewangelii" (nr 47). Według Papieża – „nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką ona nas napełnia: Ja jestem z wami" (NMI 29). W adhortacji *Ecclesia in Europa* Ojciec Święty mocno podkreśla: „Niech zatem głoszenie Jezusa, które jest Ewangelią nadziei, będzie twą chlubą i racją twego istnienia" (nr 45). Jest to jedno z najpoważniejszych – pisze Jan Paweł II wyzwań, które nasze Kościoły muszą podjąć. Polski powinien być przykładem dla wszystkich.

Czy w naszym polskim Kościele mamy wiernych, których można by zaliczyć do tej grupy? Oczywiście że mamy. Są ludzie, dla których ten związek z Chrystusem i Kościołem jest sporadyczny: pasterka, rezurekcja, pogrzeb chrześcijański. Mają jeszcze iskierkę wiary, ale przywaloną grubymi popiołami. Od czasu do czasu dobrowolnie przychodzą do kościoła. Duszpasterze winni mieć tego świadomość: pasterka, rezurekcja, i pogrzeb chrześcijański – to miejsca nowej ewangelizacji. Nie można gadać byle co, ale głosić z mocą Jezusa Chrystusa, jedynego naszego Pana i Zbawcę. Teksty biblijne w tych wspomnianych sytuacjach są bardzo chrystocentryczne.

2. Prymat Osoby Jezusa w nowej ewangelizacji

Adresatami nowej ewangelizacji są na pierwszym miejscu ludzie niegdyś ochrzczeni, którzy utracili żywy związek z Jezusem i Kościołem oraz ci, którzy jeszcze sporadycznie pokazują się w kościele, ale ich wiara jest bardzo słaba, niedojrzała, sformalizowana i tradycyjna w sensie negatywnym. Tacy ludzie muszą się najpierw nawrócić i uwierzyć w Chrystusa. Dopiero po tym można im głosić piękną katechezę. Głoszenie katechezy tym, którzy odeszli od Chrystusa i Kościoła, zapomnieli podstawowe prawdy wiary, można by porównać do udzielania Komunii świętej ludziom w grzechu ciężkim lub nie ochrzczonym.

Dopiero w tym kontekście zrozumiemy nauczanie Jana Pawła II:

> Przedmiotem przepowiadania jest Chrystus, który został ukrzyżowany, umarł, zmartwychwstał; w Nim dokonuje się pełne i autentyczne wyzwolenie od zła, od grzechu i śmierci; w Nim Bóg daje «nowe życie», Boskie i wieczne. To właśnie jest Dobra Nowina, która przemienia człowieka i historię ludzkości, i którą wszystkie narody mają prawo poznać (RM 44).

Tę Dobrą Nowinę winno się głosić w kontekście życia człowieka i w duchu miłości i szacunku względem słuchających. W *Novo millennio ineunte* Ojciec Święty pogłębi pojęcie nowej ewangelizacji. Po doświadczeniach Wielkiego Jubileuszu Odkupienia stawiamy sobie pytanie, jakie zadano Piotrowi w Pięćdziesiątnicę: *Cóż mamy czynić?* (Dz 2,37). Papież daje odpowiedź:

> Zadajemy to pytanie pełni ufności i optymizmu, chociaż nie lekceważymy trudności. Nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: Ja jestem z wami. Nie trzeba zatem wyszukiwać nowego programu. Program już istnieje: ten sam, co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem (NMI 29).

O jakie poznanie chodzi? Nie chodzi o poznanie abstrakcyjne ujęte w formułki, ale o poznanie, które prowadzi do miłości i naśladowania żywej Osoby Jezusa. Poznanie to w drugim rozdziale cytowanego dokumentu nazwał Jan Paweł II „kontemplacją oblicza Chrystusa" (NMI 17). Celem ewangelizacji i reewangelizacji jest kontemplacja oblicza Chrystusa – oblicza Syna, oblicza cierpiącego Sługi Jahwe, oblicza Zmartwychwstałego. Kontemplacja ta winna czerpać inspirację z tego, co mówi o Nim Pismo Święte, które od pierwszej do ostatniej strony przeniknięte jest Jego tajemnicą, ukazywaną w niejasnym zarysie w Starym Testamencie, a w pełni objawioną w Nowym (por. NMI 17). Kościół „jako

Oblubienica Chrystusa kontempluje w Jego obliczu swój skarb i swoją radość. «Dulcis Iesu memoria, dans vera cordis gaudia»: jakże słodko jest wspominać Jezusa, źródło prawdziwej radości serca!" (NMI 28). Kościół tak ma głosić Chrystusa, żeby prowadzić słuchaczy do kontemplacji.

Jaką fromułę ma na myśli Papież? „Nie zbawi nas żadna formuła", „nie można znaleźć magicznej formuły, która rozwiązuje problemy" (NMI 29). Moim zdaniem, kontekst postuluje, by ową formułę rozumieć w sensie abstrakcyjnej formuły katechizmowej. Wydaje się często, że wystarczy dzieci czy dorosłych nauczyć pewnej ilości formuł katechizmowych i będą już dobrymi chrześcijanami, ludźmi zewangelizowanymi. Ojciec Święty opierając się na wielkim doświadczeniu Kościoła, mówi: Nie zbawi nas żadna formuła, ale żywa, konkretna Osoba Jezusa objawiona na kartach Ewangelii, którą mamy poznawać, kochać i naśladować. Papież preferuje pierwszeństwo żywej Osoby Jezusa przed abstrakcyjnymi formułkami. Ewangelizować lub reeawangelizować oznacza na pierwszym miejscu prowadzić ewangelizowanych do poznawania Osoby Jezusa, do kochania Jezusa naszego Zbawiciela i do naśladowania Go. W orędziu na XVII Dzień Młodzieży Jan Paweł II pisze: „Drodzy młodzi, wiecie, że chrześcijaństwo to nie opinia i nie polega na próżnych słowach. Chrześcijaństwo to Chrystus! To Osoba, to Żyjący. Spotkać Jezusa, miłować Go i sprawić, by Go miłowano: oto chrześcijańskie powołanie". Przemówienia i homilie Jana Pawła II z Dni Młodzieży wszystkie są o Jezusie Chrystusie. Bez Chrystusa nie można zrozumieć człowieka.

Jeszcze mocniej ideę tę przedstawił Papież w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Synod Biskupów pokazał w sposób przekonujący, że Kościół ma do zaofiarowania Europie najcenniejsze dobro, a mianowicie wiarę w Jezusa Chrystusa, źródło nadziei: „Tak po dwudziestu wiekach Kościół ma do ofiarowania na początku trzeciego tysiąclecia to samo orędzie, które stanowi jego jedyne bogactwo: Jezus Chrystus jest Panem; w Nim i tylko w Nim jest zbawienie" (por. Dz 4,12). Dlatego – uczy Papież – w aktualnym stanie religijnym Europy „trzeba wyznawać i głosić na nowo prawdę o Chrystusie jako jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi i jedynym Odkupicielu świata" (nr 20). Nauczanie Kościoła, zdaniem Ojca Świętego:

> we wszystkich swych formach (przepowiadanie, katecheza) musi być zawsze skoncentrowane na Osobie i winno coraz bardziej kierować ku Niemu. Trzeba czuwać, by On był przedstawiony w całej pełni: nie tylko jako wzorzec etyczny, ale przede wszystkim jako Syn Boży, jedyny i niezastąpiony Zbawca wszystkich, który żyje i działa w swoim Kościele (nr 48).

Utrata prawdy o Chrystusie, według Jana Pawła II, uniemożliwiłaby wniknięcie w samą tajemnicę miłości Bożej (por. nr 19). Spotykamy się tu z radykalnym chrystocentryzmem Papieża. Wypływa on z głębokiej wiary, zawierzenia i mistyki Ojca Świętego. Motyw ten rozwinął w liście apostolskim o różańcu.

Prymat żywej Osoby Jezusa w ewangelizacji czy reewangelizacji nie oznacza lekceważenia prawd objawionych. Kontemplując bowiem oblicze Chrystusa na kartach Ewangelii, znajdujemy tam również prawdy objawione przez Ojca w Jezusie Chrystusie; spotykamy wymagania, jakie Jezus daje uczniom: naśladowanie, błogosławieństwa, Kazanie na Górze. Chrześcijaństwo na pierwszym miejscu jednak nie jest doktryną, nawet piękną, nie jest zbiorem wspaniałych wartości, tzw. chrześcijańskich, ale jest Osobą, komunią osoby człowieka z żywą Osobą Jezusa. Dopiero na drugim miejscu jest akceptacją prawd objawionych przez Jezusa Chrystusa. Ważniejszy jest Oblubieniec niż bogate wiano, jakie daje swej Oblubienicy – Kościołowi. Jeżeli więc chcemy odpowiedzieć na trudny postulat Papieża, to musi się dokonać ewangeliczne nawrócenie polskiego nauczania religijnego: katechezy i ambony. Muszą one odnaleźć żywą Osobę Jezusa i uczyć słuchaczy kontemplacji Jego oblicza.

W adhortacji *Ecclesia in Europa* Ojciec Święty bardzo oryginalnie określa centralne miejsce Chrystusa w nowej ewangelizacji. Według Jana Pawła II, Ewangelia jest Jezusem: „w Ewangelii, którą jest Jezus, znajdziesz mocną i trwałą nadzieję, której pragniesz" (nr 121). Jeżeli Ewangelia jest Jezusem, to głosząc Ewangelię, głosimy samego Jezusa. W świetle tej zasady rozumiemy dopiero wezwanie Jana Pawła II: „Kościele w Europie, wejdź w nowe tysiąclecie z księgą Ewangelii! Niech wszyscy wierni odpowiedzą na soborową zachętę, «aby przez częste czytanie pism Bożych osiągali najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa» (Flp 3,8)".

Papież w adhortacji *Ecclesia in Europa* mówi również o katechezie. Musi być ona jednak, jak całe nauczanie Kościoła, skoncentrowana na Jezusie i przekazywana tym, którzy wierzą w Jezusa i żyją w osobowym z Nim związku. Katecheza ten związek pogłębia. Dzieje Apostolskie nas pouczają, że nawróceni i ochrzczeni w Pięćdziesiątnicę Żydzi trwali we wspólnocie i nauce Apostołów. Nauka ta, zwana *didache*, oznaczała katechezę. Taka jest droga od początku Kościoła. Od kerygmatu do katechezy. Od pierwszej i nowej ewangelizacji do katechezy.

3. Podmiot nowej ewangelizacji

Kto ma prowadzić nową ewangelizację? Ojciec Święty ponawiając w *Novo millennio ineunte* (nr 40) wezwanie do nowej ewangelizacji, dodaje:

> Ten zapał z pewnością pobudzi Kościół do nowej aktywności misyjnej, której nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie specjalistów, ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa nie może Go zatrzymać dla siebie, ale winien Go głosić.

Nowa ewangelizacja, według Papieża, winna być „codziennym zadaniem wspólnot i grup chrześcijańskich". Jan Paweł II powiedział do biskupów polskich

w 1993 roku, że bez zaangażowania katolików świeckich niemożliwa jest nowa ewangelizacja. Ewangelizatorzy winni być równocześnie świadkami. „Takich ewangelizatorów trzeba odpowiednio uformować" (nr 49). Czeka nas wielka praca. Wybiła w Kościele godzina małych wspólnot.

W adhortacji *Ecclesia in Europa* Ojciec Święty konkretyzuje podmioty nowej ewangelizacji. Najpierw wzywa Kościoły Europy do nawrócenia; dopiero jako nawrócone do Pana mogą się stać „głosicielami nadziei dla ludzkości" (nr 23). Papież mówiąc o Kościołach, ma na myśli wszystkie Kościoły chrześcijańskie. Jedność chrześcijan odpowiada nakazowi Chrystusa (J 17, 11). Głoszeniu Ewangelii winna towarzyszyć miłość (por. nr 33). Po tych wezwaniach o charakterze ogólnym przechodzi Papież do konkretnych osób. Najpierw wzywa kapłanów, by głosili Ewangelię i jej służyli (por. nr 34). Nie tylko mają głosić słowem, ale życiem swoim mają być dla świata „znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję" (nr 34). Szczególne znaczenie ma tu kapłański celibat, który jest „znakiem nadziei pokładanej całkowicie w Panu" (nr 35). Istotne dla głoszenia nowej ewangelizacji jest zwłaszcza „świadectwo osób konsekrowanych" (nr 37). „W kontekście zeświecczenia i konsumpcjonizmu, życie konsekrowane staje się coraz bardziej znakiem nadziei (...) i daje świadectwo o transcendentnym wymiarze egzystencji" (nr 38). Jest również świadectwem ewangelicznego braterstwa (por. nr 38).

Następnie Ojciec Święty podkreśla rolę ludzi świeckich i ewangelizacji: „Odgrywają oni niezastąpioną rolę w głoszeniu Ewangelii nadziei i służeniu jej, gdyż «za ich pośrednictwem Kościół Chrystusowy jest obecny w różnorodnych sektorach świata, jako znak oraz źródło nadziei i miłości»" (nr 41). Wśród świeckich głosicieli Ewangelii szczególną rolę odgrywały i odgrywają kobiety. Istnieją pewne wymiary współczesnego społeczeństwa europejskiego, które są wyzwaniem dla kobiet, np. zdolność do wytrwałego i bezinteresownego otwarcia się na innych, dzielenia się i rodzenia w miłości (por. nr 42). Żeby kobiety mogły tę rolę wypełnić, konieczna jest w Kościele promocja kobiet. Nowa ewangelizacja jest zadaniem całego Kościoła (por. nr 33–43).

4. Biblijny paradygmat nowej ewangelizacji

Zapytajmy się na koniec, czy w Piśmie Świętym Nowego Testamentu znajdziemy wzór nowej ewangelizacji? Owszem, mamy taki wzór w Ewangelii św. Łukasza, którą kard. C. M. Martini nazwał ewangelią ewangelizatora[4].

[4] „Il Vangelo di Luca, con gli Atti, è molto adattato per aiuttare il cristiano a passare da una situazione di kerygma verbale à quella di kérygma reale, di una vera capacità evangelizzatrice". C. M. Martini, *Dalla vocazione battesimale alla vocazione presbiteriale*, Brescia 1983, s. 132.

Według kardynała, Ewangelie są podręcznikami inicjacji chrześcijańskiej. Etap pierwszy tej inicjacji stanowi katechumenat; łączy się on z Ewangelią Marka, którą można nazwać Ewangelią „inicjacji katechumenalnej". Etap drugi reprezentuje Ewangelia Mateusza, którą można nazwać „Ewangelią Kościoła". Ewangelia ta wspomaga katechistę, by nowo ochrzczonym dał uporządkowaną, systematyczną i organiczną znajomość chrześcijańskiego misterium. Przekazuje ona neoficie pełną instrukcję konieczną do całkowitego włączenia się we wspólnotę (por. Mt 28, 19-20) i rozpoznania w niej Osoby Jezusa Chrystusa. Etap trzeci, który przedstawia Ewangelia Łukasza, jest etapem ewangelizacji i świadectwa. Wspólnota, która uświadomiła sobie, że jest nowym Izraelem (Ewangelia Mateusza) rozgląda się wokół siebie i widzi świat daleki od Chrystusa. Odczuwa więc potrzebę i pragnienie ewangelizacji, by w ten sposób wypełnić mandat misyjny Jezusa (por. Mt 28, 19). Wzorem tej ewangelizacji jest sam Jezus, który *przemierzał miasta i wsie, nauczając i odbywając swą podróż do Jeruzalem* (Łk 13, 22)[5].

W rozdziale czwartym przekazuje św. Łukasz prymicyjne wystąpienie Jezusa w synagodze nazaretańskiej: *Duch Pański nade Mną, dlatego Mnie namaścił, abym ubogim niósł Dobrą Nowinę – evangelizare pauperibus misit me* (Łk 4, 18n)[6]. Natomiast w rozdziale dwudziestym czwartym opisuje ostatnią ewangelizację. Można by ją nazwać autoewangelizacją, ponieważ Jezus mówi o sobie samym. Dokonuje się ona w drodze do Emaus. Adresatami jej są dwaj uczniowie, którzy należeli do wspólnoty uczniów Jezusa. Pod wpływem wydarzeń Wielkiego Piątku zachwiała się ich wiara; opuścili Jezusa i wspólnotę uczniów w Jerozolimie. Wracali do domu, do Emaus. Byli smutni i załamani. Są to typowi adresaci nowej ewangelizacji albo reewangelizacji. Należeli do Jezusa, ale od Niego odeszli[7].

Co czyni Jezus? *Gdy tak rozmawiali i rozprawiali ze sobą, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi* (Łk 24, 15). Inicjatywa jest w rękach Jezusa; schodzi na ich drogę, wsłuchuje się w ich problemy i bolączki. Byli zranieni. Idzie z nimi tą ciemną drogą. Jest blisko załamanych i smutnych uczniów. Jezus nie naucza ich z wysokiej katedry czy złoconej ambony. Schodzi na drogę. W ciszy przysłuchuje się ich rozmowie, wchodzi w ich problemy życiowe. Nie zaczyna od górnolotnych słów, lecz pyta po prostu, o czym rozmawiają. Prowokuje ich, by wyrzucili z siebie, co ich boli. Kleofas w końcu wyznaje: śmierć Jezusa... i ich zawiedzione nadzieje. *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (w. 21). Z Jezusem łączyli nadzieje polityczne.

---

[5] Tamże, s. 127–130.

[6] Por. J. Kudasiewicz, *Rok łaski Pana. Aspekty jubileuszowe Łk 4,16-30*, PPH 3 (1999), s. 19–37; tenże, *Nowa ewangelizacja w świetle „Novo millennio ineunte" Jana Pawła II*, w: *Duc in altum I*, Kraków 2003, s. 45–58.

[7] Por. C. M. Martini, *Dalla vocazione...*, dz. cyt., s. 131.

Dopiero po długim rozeznaniu Jezus rozpoczyna reewangelizację. Staje się wobec nich hermeneutą własnego życia. Według Bożych planów, Mesjasz miał (*deî*) cierpieć i tak wejść do chwały. *I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (w. 27). To streszczenie katechezy Jezusa jest pouczające. Po pierwsze, nie używa formułek lub wyrwanych cytatów, by uzasadnić tezę, lecz mówi w oparciu o wszystkich proroków i wszystkie Pisma, co się do Niego, tj. Osoby Mesjasza, odnosiło. Przy pomocy Pisma stawia przed ich oczy Osobę Mesjasza. Przy łamaniu chleba otworzyły się ich oczy i poznali Go. Jest to prawdziwa kontemplacja: doświadczalne poznanie Pana, a nie formułki katechizmowej. Wrócili do Jerozolimy, by doświadczeniem spotkania z Panem podzielić się z uczniami. Przypomina się tu zdanie Jana Pawła II z *Novo millennio ineunte*: „Kto prawdziwie spotkał Chrystusa, nie może zatrzymać Go dla siebie, ale winien Go głosić". Uczniowie prawdziwie spotkali Jezusa na drodze do Emaus. Reewangelizacja Jezusa była skuteczna.

Wyprowadźmy z ewangelicznego przykładu kilka wniosków. Reewangelizacja na wzór Jezusa domaga się wyjścia na drogi do współczesnego Emaus i szukania zagubionych i smutnych ludzi, którzy niegdyś byli uczniami Jezusa. Trzeba zejść z piedestału. Zanim się zacznie głosić Chrystusa, trzeba poznać problemy człowieka i jego zranienia. Zbadać, dlaczego odszedł od Chrystusa i Kościoła. Na pytania i wątpliwości nie odpowiadać formułkami, tylko pokazywać Jezusa w oparciu o Pismo Święte. Reewangelizacja na wzór Jezusa nie może być masowa, ale indywidulna lub grupowa. Każdy bowiem ma własne problemy, które sprawiły, że odszedł od Pana. Nowa ewangelizacja nie tylko powinna prowadzić do akceptacji teoretycznej Jezusa, lecz do wspólnoty stołu eucharystycznego i do ponownego głoszenia Chrystusa innym.

Zestawiając naukę Jana Pawła II o nowej ewangelizacji z paradygmatem ewangelicznym, dostrzegamy wiele zbieżności. Jezus nie głosi uczniom formułek, lecz swoją Osobę. Głosi w oparciu o Pismo Święte. Reewangelizuje uczniów w drodze tak, jak czynił często w swoim życiu. Głoszenie to jest skuteczne: nawróceni uczniowie wracają do Jerozolimy i głoszą Chrystusa swym towarzyszom! Kerygmat werbalny, który powtarzali bezdusznie (Łk 24, 19n), stał się kerygmatem rzeczywistym i żywym (Łk 24, 35), którym dzielili się z braćmi w Jerozolimie. Przemiana ta dokonała się dzięki spotkaniu ze zmartwychwstałym Panem.

* * *

W świetle adhortacji *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II utrzymuje, że jest jedna niezmienna Ewangelia, głoszona jednak w różnych sytuacjach pastoralnych. a) Pierwsza ewangelizacja jest głoszeniem Ewangelii Chrystusa ludziom, którzy o Nim jeszcze nie słyszeli. Tę pierwszą ewangelizację utożsamia Ojciec

Święty z *missio ad gentes*. b) Nowa ewangelizacja, zwana również odnowioną ewangelizacją lub reewangelizacją jest głoszeniem Ewangelii Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego tym, którzy byli niegdyś ochrzczeni, ale stracili związek z Chrystusem i nie pokazują się już w kościele. Do tych zalicza Papież również ludzi, których wiara jest martwa, sformalizowana i czysto zwyczajowa w znaczeniu negatywnym[8]. c) Istnieje jeszcze trzecia sytuacja pastoralna: wspólnoty żywe o pogłębionej wierze i odpowiedzialne za Kościół; wśród nich prowadzi się normalne duszpasterstwo i katechezę pogłębiającą życie religijne. Można by powiedzieć, że im głosi się Ewangelię bez żadnych przymiotników lub prowadzi katechezę ewangelizacyjną. Jest to ewangelizacja Kościoła *ad intra*. Przymiotnik „ewangelizacyjna" oznacza, że w centrum tej katechezy jest Jezus Chrystus. Katecheza też winna być chrystocentryczna. Do tej wspólnoty wchodzą ludzie, którzy przeszli pierwszą, czy też nową ewangelizację. Ojciec Święty szczególny akcent kładzie na nową ewangelizację. Wzywa do niej! Nie interesuje się problematyką terminologiczną, tylko pastoralną. Przestańmy dyskutować na temat terminologii, a zajmijmy się nową ewangelizacją. *Tempus enim urget.*

Summary

New evangelization according to Adhortation *Ecclesia in Europa*

The article consists of four parts. 1) The Pope's understanding of new evangelization. John Paul II starts by describing the religious situation of Europe: a loss of its Christian heritage and its Christian memory; attempts to construct an anthropology without God and Christ; silent apostasy. This sad situation is a challenge to the Church: the Gospel must be proclaimed in a new way. 2) The primacy of the person of Jesus in new evangelization. Addressees of new evangelization are people who had received baptism but lost a living bond with Jesus and the Church. They must be helped to recover faith in Jesus Christ. 3) New evangelization is not a task for a narrow group of specialists, but for the whole People of God. Evangelizers must also be witnesses. 4) Biblical paradigm of new evangelization. We have the primary example to imitate in Jesus, who traveled trough towns and villages on his way to Jerusalem (see Lk 13, 22). How this is to be done Jesus taught on the way to Emmaus. With the help of Scriptures he explained Jesus event, his death and resurrection. He evangelizes on the way, and addressing each individual personally.

[8] Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelizacja Kościoła polskiego ad intra*, w: *„Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii" (1 Kor 9,16). Program Jana Pawła II na trzecie tysiąclecie. Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich KUL. 30–31 sierpnia 2001*, red. H. Witczyk, K. Mielczarek, Lublin 2002, s. 21–46.

Ks. prof. dr hab. Józef KUDASIEWICZ – ur. w 1926 r. w Kijach, biblista, absolwent KUL i Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, wykładowca w WSD w Kielcach, a także na KUL (obecnie emerytowany). Był kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych KUL i kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL oraz Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski. Główne obszary badań: Ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i teologia biblijna. Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia, historia, nauka* (1978); *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (1986); *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987); *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (red., współautor, 1991); *Matka Odkupiciela* (1991, tłum. na język rosyjski); *The Synoptic Gospel Today* (1996); *Odkrywanie Ducha Świętego* (1998); *Poznawanie Boga Ojca* (2000); *Biblijna droga pobożności maryjnej* (2002); *Nowe tajemnice Różańca Świętego* (2002). Autor tłumaczeń i komentarzy do listów św. Jana w Biblii Poznańskiej.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 219–228

Ks. Roman Kuligowski – Kielce

Ewangelizacja kultury

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II przypomina, że mieszkańcy Starego Kontynentu potrzebują „nowej ewangelizacji"[1].

> **Wszędzie zachodzi potrzeba nowego głoszenia Ewangelii – również tym, którzy są już ochrzczeni.** Wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już znane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza się gesty i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przylgnięcie do Osoby Jezusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdźwięku między wiarą a życiem; wielu uległo duchowi immanentystycznego humanizmu, który osłabił ich wiarę, prowadząc niestety często do jej całkowitego porzucenia; jesteśmy świadkami swego rodzaju sekularystycznej interpretacji wiary chrześcijańskiej, która powoduje jej erozję i z którą wiąże się głęboki kryzys sumienia i praktyki moralności chrześcijańskiej. Wielkie wartości, które w znacznej mierze były inspiracją dla kultury europejskiej, zostały oddzielone od Ewangelii, przez co utraciły swą najgłębszą duszę, zostawiając miejsce dla licznych wypaczeń[2].

Można, a nawet trzeba, stawiać pytania o przyczyny zmian w religijności współczesnego człowieka. Jednocześnie przemiany w przeżywaniu religii można rozumieć jako wyzwanie dla Kościoła, dla całego dzieła ewangelizacji. Dzieje chrześcijaństwa przekonują, że ewangelizacja ludów oznaczała zawsze spotkanie wiary z kulturą. Zwiastując Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, apostoł wchodził z Ewangelią w świat określonej kultury.

Amerykański socjolog, P. L. Berger, opisuje trzy modele religijności, które – tak się wydaje – mogą ułatwić zrozumienie zależności, jakie zachodzą po-

---

[1] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 47.

[2] Tamże, nr 47.

między religią a kulturą[3]. W pierwszym modelu podkreśla się, że religijność człowieka opiera się o przekonanie *Deus dixit*. Skoro Bóg przemówił, to odpowiedzią człowieka winno być posłuszeństwo. Praktycznie oznacza to, że próbuje się wszystko, co dotyczy religijności, wywieść z Biblii, z dogmatów i tradycji, przy jednoczesnym pomijaniu – lub przynajmniej niedostatecznym uwzględnianiu – współczesnej kultury. Ten model daje poczucie pewności, ale jego słabością jest rozmijanie się religijności z otaczającą kulturą. Człowiek wierzący zamyka się wówczas w „getcie", a świat traktuje jako wrogi religii. W drugim modelu wychodzi się z przesłania *homo modernus dixit*. Akcentuje się tu potrzebę eliminowania z religijności wszystkiego, co nie odpowiada gustom nowoczesnego człowieka. W trzecim modelu podejmuje się próbę zbudowania doświadczenia religijnego z osobistych doświadczeń człowieka. Ten model wydaje się określać drogi religii na przyszłość. Umożliwia on religii spotkanie z kulturą, przy poszanowaniu jej autonomii, choć nie oznacza bezkrytycznej afirmacji wszystkiego, co oferuje współczesna kultura.

1. Ewangelizacja kultury czy inkulturacja?

W rozdziale *Ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii* zamieszczonym w adhortacji *Ecclesia in Europa*, Papież podejmuje myśl, która pojawia się bodaj zawsze, gdy próbuje się opisać związki wiary z kulturą. Chodzi o ewangelizację kultury i o inkulturację. Przez ewangelizację rozumie się tu przepowiadanie Jezusa Chrystusa i Jego Dobrej Nowiny dla zbawienia człowieka[4]. Dokładniej, „ewangelizację można określić jako pokazywanie Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych sakramentów"[5]. Pierwotnie ewangelizację rozumiano jako misję Kościoła w odniesieniu do ludów pogańskich. Dzisiaj coraz częściej mówi się o ewangelizacji także jako o misji Kościoła wobec narodów, które straciły żywotność chrześcijańską, kształtującą przez wieki ich kulturę. W tym sensie Jan Paweł II mówi wielokrotnie o konieczności nowej ewangelizacji Europy.

---

[3] Por. P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of the Sociological Theory of Religion*, New York 1969; tenże, *Facing upto Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, New York 1977; tenże, *Secularism in Retreat*, „Nova Res Publica", 1998, nr 1, s. 70–71; *Wiara naszych czasów: doświadczenie mistyka i... Nietzsche*. Z ks. Tomaszem Halikiem rozmawia Jan Jandourek, „Tygodnik Powszechny", nr 25 z 23 czerwca 2002 r.

[4] Por. A. Szafrański, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1983, kol. 1436.

[5] Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 17, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, tekst łacińsko-polski, Warszawa 1981, s. 371.

Związki Ewangelii z kulturą mogą przybrać charakter inkulturacji. Socjologowie religii niemal utożsamiają inkulturację z akomodacją, akulturacją i asymilacją[6]. Inkulturacja oznacza ubogacanie wartościami ewangelicznymi kultury narodu, któremu misjonarze głoszą dobrą nowinę o zbawieniu. W inkulturacji podkreśla się duży szacunek dla kultury rodzimej, legitymizując tym samym stare, osadzone w rodzimych tradycjach wzorce zachowań. Chrześcijaństwo przystosowuje się do kultury w takich w granicach, jakie są możliwe dla zachowania wierności Ewangelii.

Obydwa procesy mają w stosunku do siebie charakter komplementarny. Nie powinno się traktować ewangelizacji i inkulturacji jako wykluczających się form zwiastowania Ewangelii. To prawda, w minionych epokach Kościół oddawał się gorliwie dziełu ewangelizacji, nie doceniając dostatecznie inkulturacji. W efekcie ludzie przyjmowali chrześcijaństwo, ale pozostawało ono często oderwane od życia codziennego. Religia nie może pozostawać tylko odświętnym, niedzielnym elementem życia człowieka.

> W tym celu duszpasterstwo musi wziąć na siebie zadanie kształtowania mentalności chrześcijańskiej w zwyczajnym życiu: w rodzinie, w szkole, w środkach społecznego przekazu, w świecie kultury, pracy i ekonomii, w polityce, w wykorzystaniu wolnego czasu, w zdrowiu i w chorobie[7].

Papieża niepokoi spychanie religii na margines życia ludzkiego. Jan Paweł II postrzega ten proces jako akt niesprawiedliwości i jako wybór fałszywej drogi na przyszłość[8].

2. Człowiek w centrum ewangelizacji i kultury

Ewangelia jest wielkim orędziem o godności człowieka. Zwiastując Ewangelię, Kościół poniekąd ciągle na nowo ze zdumieniem odkrywa, kim jest człowiek. „Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”[9]. Nie dziwi zatem, że Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptor hominis* napisał: „Człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów”[10]. Podejmując misję ewangelizacyjną, Kościół pomaga człowiekowi stawać się bardziej człowiekiem.

---

[6] Por. Wł. Piwowarski, *Inkulturacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus, M. Duchniewski i inni, t. 7, Lublin 1997, kol. 234–235.

[7] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 58.

[8] Por. Jan Paweł II, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów*, Watykan, 10 stycznia 2002.

[9] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

[10] Tamże, nr 14.

Odwołując się do myśli św. Tomasza z Akwinu, zawartej w „Komentarzu do «Analityk» Arystotelesa": *Genus humanum arte et ratione vivit*, Jan Paweł II pisze: „Kultura jest właściwym sposobem «istnienia» i «bytowania» człowieka"[11]. Takie określenie kultury wskazuje na jej moralny wymiar. „Właściwy sposób" oznacza tu, że człowiek kieruje się w swoim postępowaniu prawem moralnym, bo tylko afirmując treść zasad etycznych, wpisanych w ludzką naturę, człowiek prawdziwie rozwija się, doskonali w swoim człowieczeństwie. Cały trud zmierzający do doskonalenia człowieka wpisany jest w kulturę, wręcz staje się kulturą.

W kulturze tradycyjnej obowiązywały pewne kanony zachowań. Ludzie nabywali ogłady w swoich zachowaniach, stawali się kulturalni, podporządkowując się przyjętym i uznanym za obowiązujące zasadom postępowania. Kultura domagała się od człowieka posłuszeństwa. Poniekąd zwalniała jednostkę od trudu poszukiwań właściwego sposobu „istnienia" i „bytowania", ponieważ ów trud przejmowała kultura. Zwalniała też w znacznym stopniu człowieka od odpowiedzialności za wybory odnoszące się do poprawnego zachowania. Kultura współczesna natomiast w większym stopniu odwołuje się do wolności człowieka. Jednostka jest poniekąd skazana na dokonywanie wyboru. Dyscypliny antropologiczne, a w szczególności psychologia i pedagogika, zdają się skutecznie przekonywać, że dzięki osobistym wyborom, czyli dzięki świadomemu i wolnemu działaniu człowiek dojrzewa duchowo. Prawdopodobnie współczesna kultura w większym stopniu sprzyja ewangelizacji, aniżeli czyniła to kultura tradycyjna. Dzisiejszy człowiek odnajduje się w samym centrum kultury jako wolny i świadomy jej podmiot. Także jako przedmiot, to prawda, z tym, że podmiotowość człowieka jest tu wyraźniejsza niż w kulturze tradycyjnej[12].

Kultura europejska przeniknięta jest Ewangelią. Nawet uznawane za całkowicie świeckie wartości, jak choćby propagowane przez Wielką Rewolucję Francuską wolność, równość, braterstwo mają swoje źródło w Piśmie Świętym.

> Jest to fakt, o którym nie można zapominać; przeciwnie, budując „wspólny europejski dom" trzeba uznać, że gmach ten winien się opierać także na wartościach, które objawiły się w pełni w tradycji chrześcijańskiej. Świadomość tego przynosi korzyść wszystkim[13].

Związki, jakie istnieją pomiędzy Ewangelią a kulturą, i przemiany, jakie dokonują się w kulturze współczesnej wołają o pełniejszą, bardziej świadomą zna-

---

[11] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988, s. 54.

[12] Por. J. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 7–14; J. Woźniakowski, *Czy kultura jest do zbawienia koniecznie potrzebna*, Kraków 1988, s. 111–134; H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 217–260.

[13] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 19.

czenia dla ewangelizacji obecność chrześcijan w życiu świata, tego świata. Światu potrzeba Chrystusa, potrzeba nadziei, jaką tylko On może dać ludziom.

> Głoszenie Ewangelii nadziei ma zatem pobudzać do przechodzenia od wiary podtrzymywanej społeczną tradycją, choć jest ona godna szacunku, do wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i płynącej z przekonania[14].

Przekonania są czymś innym niż poglądy czy wiedza. Do przekonań człowiek dojrzewa powoli latami. Są one syntezą duchowego wysiłku człowieka, zmierzającego ku temu, by w sposób właściwy „istnieć" i „bytować" w świecie. Stąd za przekonania człowiek gotów jest, gdy taka zachodzi konieczność, oddać życie. W kontekście wołania o wiarę płynącą z przekonania zrozumiały wydaje się apel Ojca Świętego:

> Chrześcijanie są zatem „wezwani do takiej wiary, która pozwoliłaby im krytycznie konfrontować się ze współczesną kulturą i oprzeć się jej pokusom; skutecznie oddziaływać na środowiska kulturalne, gospodarcze, społeczne i polityczne (...)"[15].

Aby pełniej rozumieć współczesną kulturę, trzeba nią żyć, być rzeczywistym podmiotem wpływającym na jej kształt. Tu pojawia się problem uczestnictwa. We współczesnej Europie uczestnictwo zakłada poszanowanie dla różnorodności form aktywności ludzkiej, w tym szacunek dla przekonań. A to oznacza, że wartości nie wolno narzucać ludziom z zewnątrz, ale trzeba do nich przekonywać przy pełnym poszanowaniu podmiotowości każdego człowieka. Każdy staje się wtedy rzeczywistym uczestnikiem życia, a nie tylko jego kibicem. Uczestnictwo jest wielkim wyzwaniem dla nowej ewangelizacji.

Skoro pod wpływem zmian w kulturze ma dojrzewać wiara, to oczywista wydaje się obecność artystów w misji Kościoła. Kultura nadaje wierze artystyczną, pociągającą swoim pięknem formę. Słowami Jana Pawła II Kościół zachęca artystów „do tworzenia «nowych form artystycznego wyrazu wiary»"[16]. Chrześcijanom potrzebne są wysiłki artystów pozwalające, by to, co niewidzialne i duchowe stawało się postrzegalne i pociągające, „ponieważ piękno artystyczne, niejako odblask Ducha Bożego, jest wyrazem tajemnicy"[17].

---

[14] Tamże, nr 50; Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 8: „Przed całym Kościołem staje zadanie głębokiego przemyślenia i zaangażowania, by nowa kultura, która się rodzi, została na wskroś przeniknięta Ewangelią, by uznane zostały prawdziwe wartości, by bronione były prawa mężczyzny i kobiety i szerzona sprawiedliwość wewnątrz samych struktur społecznych".

[15] Tamże, nr 50.

[16] Tamże, nr 60.

[17] Tamże, nr 60.

Kultura jest nieodzownie potrzebna ewangelizacji. Obie służą człowiekowi. I ewangelizacja, i kultura pozwalają człowiekowi bardziej być człowiekiem, pozwalają mu dojrzewać we wszystkich jego zdolnościach[18].

3. Droga ku nowej ewangelizacji kultury wiedzie przez sumienie

Zarówno ewangelizacja, jak i kultura potrzebują dojrzałego człowieka, gotowego podjąć wyzwania, jakie niesie ze sobą współczesność. A człowiek dojrzały rodzi się w sumieniu.

Tematem rzadko podejmowanym w naszym polskim nauczaniu pozostaje wolność sumienia[19]. A jest to jeden z centralnych tematów ostatniego soboru. Spośród dokumentów Soboru Watykańskiego II prawie w ogóle nie zajmujemy się Deklaracją o wolności religijnej, w której znajdują się istotne dla kościelnego nauczania wątki o wolności sumienia[20]. Ważna dla poruszanego tematu jest też inna wypowiedź soborowa, mianowicie Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym[21]. Nauczaniu o wolności sumienia poświęcony jest passus zawarty w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*[22]. Wreszcie warto wspomnieć o Katechizmie Kościoła Katolickiego, w którym znajduje się fragment o wolności sumienia[23].

Problematyka wolności sumienia, a w szczególności poszanowania tej wolności, ma swoją bogatą historię, obfitującą w dramaty. Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat wolności sumienia – podobnie jak i dotyczące wolności religijnej – można uznać w pewnym stopniu za rewolucyjne. Pozwala na to zestawienie nauczania soborowego o wolności z poglądami wyrażanymi w dokumentach kościelnych z okresu od rewolucji francuskiej do lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku. Być może nasza polska wstrzemięźliwość w wypowiadaniu się na temat wolności sumienia jest wyrazem

---

[18] Por. Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Rio de Janeiro, 1 lipca 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988, s. 71.

[19] Chlubnym wyjątkiem była dyskusja, jaka toczyła się w ostatnich miesiącach na łamach „Tygodnika Powszechnego" i „Gazety Wyborczej". Uczestnikami polemicznej wymiany poglądów byli: ks. H. Witczyk, o. T. Bartoś i ks. Jacek Prusak.

[20] Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2 i 3.

[21] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 16.

[22] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 31–64.

[23] Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1776–1802.

pewnej bezradności, a nawet lęku. Gdy ktoś podejmuje zagadnienie wolności, łatwo przypisać mu, że jest modernistą, postmodernistą, liberałem, czyli kimś podejrzanym.

W katolickim nauczaniu o sumieniu w okresie od wielkiej scholastyki – XIII wiek – do Vaticanum II obowiązywał tomizm, największy zwarty system teologiczny, którego twórcą był św. Tomasz z Akwinu. W podręcznikach teologii moralnej wspominano też poglądy św. Bonawentury dotyczące sumienia. Obydwaj teologowie zostawili religijną interpretację sumienia. W późniejszych wiekach teologowie w zasadzie powtarzali naukę scholastyków, natomiast filozofowie – głównie myśliciele z obszaru francusko- i niemieckojęzycznego – zaczęli wyjaśniać fenomen sumienia w duchu coraz bardziej ateistycznym. Dla teologów głos sumienia to głos Boga, dla filozofów to tylko przejaw samoświadomości etycznej człowieka.

Sobór Watykański II sformułował na nowo naukę o sumieniu: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”[24]. Ojcowie soborowi wyraźnie podkreślili religijny charakter sumienia[25]. Jest ono duchową przestrzenią, w której dochodzi do spotkania i dialogu Boga z człowiekiem[26]. Bóg mówi do człowieka, człowiek odpowiada Bogu, podejmując etyczne decyzje. W sumieniu rozgrywa się swego rodzaju dramat wyborów moralnych.

Jak oko rozpoznaje kształty i barwy, tak sumienie postrzega dobro i zło. Sumienie nie kreuje ani dobra, ani zła, ale je tylko rozpoznaje, ocenia. Ono jest władzą wyjątkowo nieprzekupną. Wzywa do spełnienia czynu lub do zaniechania go, czasem ostrzega, czasem karci. Gdy człowiek dopuści się grzechu, wówczas pojawiają się wyrzuty sumienia. Sumienie jest subiektywną, a przez to najbliższą normą moralną, wedle której mamy postępować. Kościół naucza, że sumieniu mamy okazywać posłuszeństwo, nawet gdyby ono błądziło z racji niepokonalnej niewiedzy[27]. Sumienie bowiem jest – powinno być – wolne[28]. „Człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny”[29] – uczy sobór.

---

[24] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 16.

[25] Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 149–154.

[26] Por. tamże, s. 163–191.

[27] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 16.

[28] Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 200–213; J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, t. 1, Opole 2002, s. 304–311.

[29] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 17.

Wolność, o której czytamy w dokumentach Kościoła, łączy się zawsze z otwarciem się człowieka na dobro. Na dobro, a nie na zło. W języku polskim posługujemy się terminem „dobrowolność". W słowniku nie znajdziemy natomiast określenia „złowolność", bo wolność jest wartością otwartą i otwierającą człowieka na dobro. W Ewangelii św. Jana 8, 32 odnajdujemy słowa Chrystusa: *Prawda uczyni was wolnymi*. Wolność jest owocem prawdy, życia w prawdzie. Wolność jest z prawdy, ale weryfikuje się ona w dobru[30]. Sumienie jest takim miejscem, w którym prawda spotyka się z konkretnym dobrem i rodzi się z tego spotkania powinność. Człowiek wie, co i jak powinien „tu i teraz" zrobić.

To, co jest prawdą odnoszącą się do postępowania człowieka, jego zachowań, postaw, praktycznie daje znać o sobie w nim jako „przekonanie moralne"[31]. Przekonania są owocem poszukiwań prawdy i dobra. Przekonanie wiąże się z całkowicie wolną decyzją człowieka. Owszem, moje przekonanie może opierać się na przekonaniach innych ludzi – tu dotykamy problemu zaufania – ale ostatecznie jest ono wybrane przeze mnie w sposób wolny. Przekonania mają ludzie wolni i myślący. Zniewoleni, bezmyślni wyrażają co najwyżej poglądy, czyli myśli przejęte z zewnątrz, z książki, z radia, z gazety. Przekonania mają swoje źródło w poznawanej prawdzie. Ale nie tylko. Przekonania wyrastają z osobistego doświadczenia życiowego i ze wspomnianego już zaufania do bliskiej osoby lub do instytucji – a w przypadku chrześcijan – do Kościoła. Czasem osobiste przeżycie czy zaufanie więcej znaczą niż rozumowe poznanie. Najgłębsza prawda o każdym z nas kryje się w naszych osobistych przekonaniach. Niekoniecznie w tym, co robimy, kim jesteśmy z racji zawodu czy powołania, ale w przekonaniach, będących syntezą naszych wolnych poszukiwań prawdy i dobra, odsłania się nasze oblicze duchowe, nasza duchowa tożsamość. W Liście św. Pawła do Rzymian odnajdujemy ważną myśl, która urasta do rangi zasady moralnej: *Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem*[32].

Wiara chrześcijańska jest czymś więcej niż przekonaniem, ale życie z wiary – praktykowanie wiary – zakłada potrzebę przekonań religijno-moralnych. Do uczciwości, prawdomówności, pobożności itd. człowiek musi się przekonać. Są tu potrzebne: doświadczenie mówienia prawdy, doświadczenie bycia uczciwym, a także zaufanie do świadków owych wartości. Wolność sumienia służy ostatecznie tworzeniu w nas autentycznych przekonań. Sumienie pozostaje prawdziwie wolne, gdy wiąże osobę ludzką z prawdą i dobrem. Wiara religijna potrzebuje wolności, by się rozwijać, tak jak człowiek powietrza, by żyć.

---

[30] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 64.

[31] Por. J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 224–241.

[32] Rz 14, 23.

Do wiary nie da się przymusić nikogo, tzn. niemożliwe jest doprowadzenie człowieka do przekonań religijnych przy użyciu siły. Obojętne, czy jest to przymus polityczny, jak to działo się w historii – *cuius regio eius religio* – czy nacisk obyczajowy, przymus wywołany opinią publiczną, rodzinną czy sąsiedzką. Przymus jest zawsze przejawem niszczenia ludzkiej wolności; ostatecznie niszczy też wiarę.

Przejawem braku poszanowania wolnego sumienia jest też pewien typ urzeczywistniania zasady odpowiedzialności za innych. Często to **za** innych przemienia się w **zamiast** innych. Dostrzega się to w życiu szkoły, gdzie zwykle zakłada się, że zawodowy pedagog lepiej wie niż rodzice, co dziecku służy, a co nie. Nierzadko słabość ta dotyka duszpasterzy, którzy „znają się na wszystkim". Tam, gdzie brakuje kompetencji, łatwo przekracza się granice odpowiedzialności **za**.

Nieporozumienia w sferze poszanowania sumienia dotykają również rozumienia posłuszeństwa. Posłuszeństwo dotyczy nie tylko, a raczej nie tyle, relacji podwładny – przełożony, ile przede wszystkim relacji osoba ludzka – wola Boża. Przełożony jest tym, który razem z podwładnym szuka zrozumienia, co jest zamysłem Boga w odniesieniu do konkretnej osoby. Bardziej potrzebny jest tu dialog niż nakaz czy zakaz. Przełożony winien być najbardziej posłusznym, czyli powinien wykazywać największą gorliwość w poszukaniu, co rzeczywiście jest wolą Boga. Do posłuszeństwa się przekonuje, a nie narzuca się swojej woli drugiemu, nazywając to wolą Boga.

Istnieje pokusa, by życie kościelne organizować na wzór życia państwowego. Wtedy wolność sumienia i przekonania osobiste stwarzają pewną trudność, by nie powiedzieć, że są raczej przeszkodą w budowaniu „ładu i porządku" społecznego. W zaprowadzaniu „ładu i porządku" potrzebne są elementy nacisku, nakazów i zakazów wymuszających pożądane zachowania. Religia wiąże człowieka z Bogiem siłą przekonań, tylko mocą przekonań będących owocem wolnych wyborów, doświadczenia religijnego, pociągającego przykładu dobra. Dlatego zamiast „ładu i porządku", potrzeba raczej solidarności przekonań i wolnych sumień. Sumienie to „świątynia", miejsce, gdzie dokonuje się misterium zbawienia. **Być duszpasterzem to przede wszystkim być kapłanem tej świątyni, którą nazywamy sumieniem.**

Wolność sumienia, kształtowanie autentycznie chrześcijańskich przekonań pozostają wielkim wyzwaniem, przed jakim stoi każdy, kto pragnie uczestniczyć w nowej ewangelizacji kultury. Nowa ewangelizacja zakłada potrzebę ponownego odkrycia prawdy o sumieniu. Wychowanie do dojrzałego sumienia jest drogą do odnowy ducha chrześcijańskiego w Europie[33].

---

[33] Por. T. Styczeń, *Reewangelizacja Europy sprawą reedukacji sumienia*, „Chrześcijanin w świecie", 1992, nr 2, s. 25–26.

Zusammenfassung

Evangelisierung der Kultur

Religiosität kann man auf drei verschiedene Weisen beschreiben. P. L. Berger folgend kann man Religiosität gemäß des Prinzips *Deus dixit* verstehen. Wichtig ist die Analyse der biblischen, theologischen und aus der Tradition genommenen Inhalte. Dadurch verliert der religiöse Mensch gewissermaßen die Kultur aus dem Horizont. Das zweite Modell der Religiosität schließt sich in der These „Homo modernus dixit". Aus der Religion wird nur das entnommen, was für den zeitgenössischen Menschen angenehm ist. Im dritten Modell wird, von den Erfahrungen des Menschen ausgehend, die Notwendigkeit der religiösen Formung betont. Man muss dem Menschen helfen „in sich zu gehen", damit er als „naturaliter religiosus" die Wahrheit über sich selbst und über die transzendente Dimension seines Lebens entdeckt.

Auf der Suche nach der Antwort auf die Frage nach der richtigen Art des „Existierens" und „Daseins" entdeckt der Mensch, dass er, geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes, mit einer außergewöhnlichen Würde beschenkt ist. Das befähig ihn Kultur zu schaffen. Dies befähigt ihn auch das Evangelium, die Frohe Botschaft, der ganzen Welt zu verkünden. Die Kultur verleiht der Evangelisierung gleichsam die Form des Schönen.

Im Zentrum der Evangelisierung und Kultur steht die menschliche Person, fähig zum bewussten und freien Handeln. Es scheint, dass die zeitgenössische Kultur nicht weniger als die alte, traditionelle Kultur, der Neuevangelisierung dienen kann.

Die Neuevangelisierung setzt die Achtung für den gegenwärtigen Kulturpluralismus voraus. Dies wiederum fordert die Achtung der Anschauungen jedes Menschen. Anders gesagt, die Neuevangelisierung vollzieht sich über das Gewissen, in dem die menschliche Person sich mit Gott trifft und ihre Freiheit erfährt. Im Gewissen verspürt der Mensch die Forderung: Tue dies, jenes tue nicht.

Die Neuevangelisierung der Kultur beruft sich auf das freie Gewissen, auf die Anschauungen des Menschen, die geformt werden durch die volle Achtung der Wahrheit und Freiheit durch die persönliche moralische Erfahrung und das Vertrauen in die Zeugen der Werte.

Die Erziehung reifer Gewissen ist der Weg zur Neuevangelisierung Europas.

Ks. dr Roman KULIGOWSKI – ur. w 1948 r. w Sokołowcu, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, autor artykułów z zakresu teologicznomoralnych aspektów dialogu z niewierzącymi oraz humanizmu chrześcijańskiego; wykładowca teologii moralnej w WSD w Kielcach.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 229–244

Ks. Adam Perz – Kielce

Powołania w Europie – nadzieja mimo lęków

Duchowe oblicze Europy zależy w dużej mierze od duchownych. Jakie ono będzie w przyszłości, jeśli na progu trzeciego tysiąclecia mówi się o kryzysie powołań? Jak Jan Paweł II patrzy na sprawę powołań? Jaka jest perspektywa przyszłości w kontekście kryzysu powołań? Odpowiedzi na te pytania można uzyskać podejmując lekturę adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*.

I. Lęk przed przyszłością

W swej adhortacji Ojciec Święty pisze najpierw o lęku przed przyszłością, który towarzyszy współczesnej ludzkości. „Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia"[1]. Owoce tej egzystencjalnej udręki to np.: dramatyczny spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego oraz trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych[2].

1. Kryzys powołań

W innych miejscach wspomnianego dokumentu Jan Paweł II powraca kilkakrotnie do problemu zmniejszania się liczby powołań do stanu duchownego, czy-

---

[1] EiE 8.

[2] Por. tamże. Podczas spotkania przewodniczących komisji episkopatów ds. rodziny i życia stwierdzono, że „spadek liczby narodzin w Europie przybiera krytyczne rozmiary". *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia*. Dokument końcowy IV spotkania przewodniczących komisji episkopatów ds. rodziny i życia, OsRomPol 11–12 (2003), s. 43. Tenże dokument stwierdza, że młodych ludzi charakteryzuje „nieumiejętność podejmowania decyzji, które pociągają za sobą definitywne zaangażowanie". Tamże, s. 40.

niąc wzmianki o zmniejszeniu się liczby prezbiterów[3], o zmniejszeniu się liczby powołań w wielu instytutach zakonnych[4] i o niepokojącym braku seminarzystów i kandydatów do życia zakonnego, przede wszystkim w Europie Zachodniej[5].

Poniższe dane, przedstawiające sprawę powołań pod koniec XX wieku, aczkolwiek niekompletne, mogą uzmysłowić skalę problemu:

- w Anglii istnieje prawie zupełny brak powołań do kapłaństwa i do życia zakonnego. W całym kraju jest około 28 alumnów[6];
- Austria jest coraz uboższa w powołania kapłańskie (z wyjątkiem diecezji Sankt Pölten) i zakonne[7];
- w Czechach istnieje tylko jedno seminarium interdiecezjalne, przygotowujące do kapłaństwa 37 kleryków. Powołania zakonne „na palcach można policzyć"[8];
- ks. J. Tokarski określa spadek powołań kapłańskich w Niemczech przymiotnikiem „alarmujący". Seminaria są puste. Liczba kandydatów do kapłaństwa spadła z 3123 w roku 1986 do 1088 w roku 2000. Wymierają zakony męskie i żeńskie. Tylko w diecezji Eichstätt wzrosła liczba powołań kapłańskich[9];
- w Irlandii w ciągu ostatnich 10 lat z powodu braku kandydatów zamknięto siedem z ośmiu działających tam seminariów[10];
- we Włoszech średnia wieku kapłanów wynosi 62 lata[11];
- w latach 1978–1994 najbardziej zmalała liczba powołań w Holandii – o 34%, w Belgii – o 31%, we Francji – o 27%, w Estonii – o 26%, w Anglii – o 21%, w Szwajcarii – o 19%, w Austrii – o 18%, w Niemczech, w Hiszpanii i na Węgrzech – o 14% oraz w Portugalii – o 13%[12].

Ogólnie można stwierdzić, że Europa wchodzi w nowe tysiąclecie ze zwiększającą się liczbą powołań w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, a z wyraźną tendencją spadkową w Europie Zachodniej[13].

---

[3] Por. EiE 36.

[4] Por. tamże, 38.

[5] Por. tamże, 39. Niepokojące zjawisko zmniejszania się powołań w Europie Zachodniej Ojciec Święty sygnalizował już w dokumencie wydanym z okazji Jubileuszu Roku 2000: „W niektórych krajach o dawnej tradycji chrześcijańskiej problem ten przybiera wręcz rozmiary dramatyczne na skutek przemian społecznych oraz religijnego wyjałowienia przez konsumpcjonizm i laicyzację". NMI 46.

[6] Por. M. Juszczyk, *Anglia*, „Obecni", 2 (2003), s. 15.

[7] Por. Z. Trzaskowski, *Austria*, „Obecni", 2 (2003), s. 19 i 21.

[8] Por. T. Piechnik, *Czechy*, „Obecni", 2 (2003), s. 28.

[9] Por. J. Tokarski, *Niemcy*, „Obecni", 2 (2003), s. 38 i 42.

[10] Por. *Kard. Grocholewski o spadku powołań (Jasna Góra 6 VII 2003)*, w: www.andrzej.kai.pl/ekai/serwis/?MID=5354-13k (3 marca 2004).

[11] Por. S. Regmunt, *Sytuacja powołaniowa w Europie*, „Niedziela", 17 (1997), s. 16.

[12] Por. *Wielu jest powołanych, lecz...*, „Gość Niedzielny", 16 (1997), s. 9.

[13] Por. S. Regmunt, art. cyt., s. 16.

2. Przyczyny kryzysu

Przyczyny kryzysu powołań w Europie Zachodniej są z pewnością złożone. Warto wymienić przynajmniej niektóre przeszkody, na które napotykają młodzi ludzie w wyborze drogi powołania.

a) Strach przed ryzykiem. Wielu młodych odczuwa głos powołania do kapłaństwa lub życia konsekrowanego, ale boi się zaryzykować, zostawić wszystko, aby mieć wszystko. Choć marzą o szczęściu, niekiedy boją się zdecydować na szczęście.

b) Oczekiwanie na nadprzyrodzoną interwencję. Niektórzy oczekują, aby miało miejsce jakieś cudowne wydarzenie, jak na przykład w przypadku Szawła pod Damaszkiem. Mówią, że nie słyszą głosu Bożego „Pójdź za Mną" (niekiedy czekają nań w rozumieniu akustycznym). Nie wiedzą, że Bóg może posłużyć się znakami czy ludźmi w przekazaniu swego zaproszenia do klasztoru lub seminarium.

c) Wielu może i chciałoby iść do seminarium czy zakonu, ale – niestety – **nieopanowana zmysłowość** czyni ich niezdolnymi do tego. Celibat, czystość wydają im się czymś dziwacznym.

d) Często **rodzice czują się „właścicielami"** swych dzieci i chcą decydować o ich drodze życia (niski przyrost naturalny i zjawisko jedynactwa pogarszają jeszcze sytuację). Tylko nieliczni wspierają powołanie swych dzieci, ale nawet oni utrudniają wytrwanie w powołaniu[14]. W Europie Zachodniej, „gdy młody człowiek oświadczy swym najbliższym, że wybiera się do seminarium, 50% rodziny ma przeciw sobie. Jeszcze gorzej wygląda ten problem u kandydatek na siostry zakonne: tu 100% rodziców jest przeciwnych takiej decyzji własnej córki!"[15].

e) Lęk przed decyzją „na całe życie". Często młodzi ludzie odkładają decyzję na potem... Mają olbrzymie „trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych"[16]. Trudności w podejmowaniu istotnych decyzji i w wiernym zaangażowaniu się na całe życie w określone więzi czy zadania okazują się prawdziwą epidemią młodego pokolenia Europejczyków.

---

[14] Por. Papieskie Dzieło Powołań Duchownych, *Rozwój duszpasterstwa powołań w Kościołach lokalnych*, Sandomierz brw, s. 33.

[15] A. Radecki, *W trosce o żniwiarzy Pańskich*, „Niedziela", 19 (2001), s. 17.

[16] EiE 8. Por. *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia*, dz. cyt., s. 40.

Według socjologów, czas osiągania względnej dojrzałości w tym względzie przez ludzi młodych w Europie wydłużył się z około 18 do około 30–35 lat[17].

f) Kultura antypowołaniowa. Poza kulturą powołaniową rodzi się człowiek, którego można nazwać „człowiekiem bez powołania"[18]. Chodzi tu o człowieka, który charakteryzuje się stawianiem na samorealizację w sensie samoprojektowania. W swoich planach ma tylko osobiste interesy i to w dodatku zredukowane do spraw czysto doczesnych (materialne urządzenie się, pokusa całkowitego oparcia swego życia na rzeczach materialnych, na pieniądzu, który staje się bożkiem, osobista satysfakcja uczuciowa). Nie ma tu otwarcia się na Transcendencję, na tajemnicę, nie ma odpowiedzialności za siebie i za innych. Tacy ludzie rodzą kulturę, którą można nazwać „kulturą antypowołaniową"[19].

Młodzi ludzie są narażeni na niebezpieczeństwo wejścia i trwania na drodze hedonizmu, czyli na drodze przemijających przyjemności[20]. Nie brak osób, które za cel życia postawiły sobie korzystanie pełnymi garściami z rozkoszy życia. Według badań przeprowadzonych we Włoszech (1996 rok), dla 40% młodzieży dyskoteki stały się głównym motorem życia, 1/3 oświadcza, że chciałaby na stałe zamieszkać w lokalu, a 7% – nawet zawrzeć związek małżeński w dyskotece[21]. Wyniki badań wskazują, że u wielu młodych ludzi występuje brak ducha poświęcenia: są wygodni, leniwi, czekają na gotowe. Ludzie tworzący kulturę antypowołaniową są zapatrzeni w siebie i charakteryzują się w dużym stopniu narcyzmem i egoizmem[22].

Trzeba dodać, że mass media nie sprzyjają powołaniom, gdyż bardzo często w skrzywionym zwierciadle pokazują życie duchownych[23].

---

[17] Por. Papieskie Dzieło Powołań Duchownych, dz. cyt., s. 34.

[18] Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy*, Watykan 1997, s. 16.

[19] Por. R. Forycki, *Miłosierdzie Boże fundamentem kultury powołaniowej*, w: *Medytacja różańcowa i służba miłosierdziu w wyborze drogi życiowej*, red. B. Stróżycki, Poznań 2003, s. 9n.

[20] Taką kulturę można nazwać „kulturą przyjemności". Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, dz. cyt., s. 23.

[21] Por. „Avvenire" z 23 VIII 1997 r.

[22] Por. Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, dz. cyt., s. 19; A. Perz, *Jaką budować przyszłość – sugestie Jana Pawła II*, KPD 2 (1998), s. 104n.

[23] Choć wydaje się, że wyjątkiem jest serial „Plebania", który ukazuje „szare życie szarych księży". Ludzie na ogół nie znają codzienności księży. Pewnie dlatego albo ją idealizują, albo sprowadzają do lepszego czy gorszego „wykonywania zawodu". Mniej więcej taki obraz księdza funkcjonuje w społeczeństwie: ksiądz „z powołania" chodzi z głową w chmurach, niemal bez przerwy odmawia Brewiarz albo różaniec, jest posępny lub przynajmniej niezmiernie poważny i nie zwraca większej uwagi na przyziemne sprawy trapiące zwyczajnych ludzi. Ksiądz, który – jak to się mówi: „minął się z powołaniem" – bywa krytykowany: a to za zbyt elegancki samochód, a to, że wtrąca się do polityki, a to za inne

II. Troska o powołania

Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, który jest swego rodzaju programem duszpasterskim dla całego Kościoła w świecie, uznał sprawę powołań za bardzo istotną:

> Jest zatem konieczne, aby Kościół trzeciego tysiąclecia pobudzał wszystkich ochrzczonych i bierzmowanych do uświadomienia sobie obowiązku czynnego udziału w życiu kościelnym. (...) Z pewnością należy (...) wielkodusznie *wspomagać powołania do kapłaństwa i do szczególnej konsekracji*, przede wszystkim przez modlitwę do Pana żniwa (por. Mt 9, 38). Jest to sprawa bardzo istotna dla życia Kościoła we wszystkich częściach świata[24].

Troska o powołania musi być także priorytetem na kontynencie europejskim, o czym pisze Jan Paweł II:

> Troska o powołania ma zatem życiowe znaczenie dla przyszłości wiary chrześcijańskiej w Europie, a co za tym idzie, dla duchowego rozwoju narodów, które ją zamieszkują; jest koniecznością dla Kościoła, który pragnie głosić Ewangelię nadziei, celebrować ją i jej służyć[25].

W jaki sposób należy realizować ten program duszpasterski Ojca Świętego, aby nie zabrakło Europie nowych, licznych świętych powołań?

1. Modlitwa

Ojciec Święty sam podpowiada, że na pierwszym miejscu w trosce o powołania ma być modlitwa:

> potrzeba wielkiego ożywienia modlitewnego we wspólnotach kościelnych kontynentu europejskiego, gdyż „zmienione okoliczności historyczne i kulturowe każą postrzegać duszpasterstwo powołaniowe jako jeden z pierwszoplanowych celów całej chrześcijańskiej wspólnoty"[26].

---

jeszcze postawy – nieraz zresztą wydumane. „Plebanijni" kapłani są „normalni" – rozmawiają ze sobą i z ludźmi, żartują, są zawsze gotowi pomóc w trudnej sytuacji. Ich serce nie jest z kamienia: kochają, czują, mają pokusy, wybierają. Mają dla innych czas. Ten czas wykorzystują różnie: na „przemawianie do sumienia", na słuchanie, a także na mówienie o samych sobie, kiedy to może pomóc rozmówcy. Są zwyczajni, prostolinijni, otwarci – chociaż czasem surowi i nieprzejednani, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy zasadnicze. Towarzyszy im humor. Por. D. Salik, *Przełamane tabu*, „Gość Niedzielny", 18 (2001), s. 27.

[24] NMI 46.

[25] EiE 39.

[26] Tamże, 40. Ojciec Święty cytuje tutaj swoje przemówienie do uczestników kongresu *Nowe powołania dla nowej Europy (9 maja 1997 r.)*, OsRomPol 8–9 (1997), s. 37.

Wielokrotnie mówił o obowiązku modlitwy, na przykład w orędziu na XLI Światowy Dzień Modlitw o Powołania:

> Naszym podstawowym obowiązkiem jest bowiem modlić się do „Pana żniwa" za tych, którzy już teraz w sposób szczególny naśladują Chrystusa w życiu kapłańskim czy zakonnym, oraz za tych, których On w swoim miłosierdziu nie przestaje powoływać do tych ważnych posług w Kościele[27].

Szczególnym dniem w ciągu roku jest Światowy Dzień Modlitw o Powołania. Jest on czasem intensywnej modlitwy jednoczącej całą wspólnotę chrześcijańską w nieustannym i gorącym proszeniu Boga o powołania[28]. W Kościele katolickim podejmuje się zorganizowaną modlitwę o powołania również w rytmie comiesięcznym. Od 1936 roku proponuje się i propaguje pierwszy czwartek miesiąca jako dzień modlitw w intencji powołań kapłańskich[29].

2. Duszpasterstwo powołaniowe

Papież zachęca, aby troszczyć się o ruchy religijne, gdyż one są kolebką powołań[30]. Jednak największą rolę w budzeniu i pielęgnowaniu powołań może odgrywać rodzina.

> Dla przyszłości powołań w Kościele decydująca jest rola rodzin. Świętość miłości małżeńskiej, harmonia życia rodzinnego, duch wiary, z jakim stawiamy czoło problemom życia codziennego, otwartość na innych, zwłaszcza na najbiedniejszych, oraz uczestnictwo w życiu wspólnoty chrześcijańskiej tworzą atmosferę, która pomaga dzieciom usłyszeć głos powołania i wielkodusznie pójść za nim[31].

Rodzina powinna starać się pomóc odkryć życie jako dar. Życie jest konsekwencją stwórczej miłości Boga oraz miłości rodziców. Dzieci zostały obdarowane życiem i miłością, aby stawać się z kolei darem miłości dla innych. Miłość wobec Boga nade wszystko i pokochanie bliźniego, jak samego siebie, nie jest przejawem naiwności czy rezygnacji z własnej wolności, lecz stanowi najpełniejszą formę samorealizacji i prowadzi do pełnej radości, która płynie z naśladowania Chrystusa. Pójście za powołaniem nie oznacza życia w sa-

---

[27] Tenże, *Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo*, Orędzie na XLI Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2004 r., nr 1. Por. tenże, *Powołanie do świętości*, Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2002 r., nr 4.

[28] Por. tenże, *Powołanie do świętości*, dz. cyt., nr 4.

[29] Szerzej por. J. Tadych, *Pierwszy czwartek miesiąca dniem szczególnej modlitwy za powołanych*, w: *Tydzień modlitw o powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego 21–28 kwietnia 2002*, Legnica 2002, s. 60n.

[30] „Są kolebką różnorodnych powołań i rodzą nowe formy konsekracji". EiE 16.

[31] Tenże, *Powołanie do świętości*, dz. cyt., nr 3.

motności ani rezygnacji z silnych więzi międzyludzkich, ale jest wprowadzeniem w pogłębiony wymiar tych więzi na fundamencie wiernej i nieodwołalnej miłości Boga[32].

Również do zadań rodziny należy uczenie dzieci, aby były gotowe do ofiary, do wyrzeczenia. Najgroźniejszą iluzją, jakiej może ulec człowiek, jest przekonanie, że istnieje łatwe szczęście, a zatem szczęście, które osiąga się bez wysiłku, dyscypliny, bez respektowania obiektywnych wartości, bez korzystania z pomocy rodziców i innych wychowawców, bez przyjaźni z Bogiem, bez kierowania się Jego przykazaniami, bez respektowania głosu własnego sumienia. Tymczasem, gdyby istniało takie łatwe szczęście, to wszyscy ludzie byliby szczęśliwi. Nie byłoby ani jednego człowieka uzależnionego, chorego psychicznie, załamanego, przeżywającego stany samobójcze. To bowiem, co jest łatwe (na przykład zdolność oddychania, spożywania pokarmów czy poruszania się), osiągają wszyscy. Obserwacja życia prowadzi do oczywistego wniosku, że człowiek stoi w obliczu wyboru między trudnym szczęściem a łatwym nieszczęściem. Kto ucieka od tej prawdy, ten wchodzi na drogę szybkiego nieszczęścia[33].

Duszpasterze powinni więc zachęcać rodziny, „aby stawały się prawdziwymi «kościołami domowymi», tak aby mogły w nich być dostrzegane, przyjmowane i pielęgnowane różne powołania"[34].

Jan Paweł II już w *Pastores dabo vobis* dokonał znaczącej korekty dotychczasowej koncepcji duszpasterstwa powołań. Jednoznacznie stwierdził, że duszpasterstwo powołań nie może być wyizolowane i zacieśnione do jednego sektora. Nie jest ono osobną cząstką duszpasterstwa ogólnego, lecz działalnością wewnętrznie włączoną w całość duszpasterstwa Kościoła. Ma być działalnością całkowicie sprzężoną z tak zwanym duszpasterstwem zwyczajnym. Duszpasterstwo powołań powinno być podejmowane przez wszystkich członków Kościoła z nowym zaangażowaniem, z większą energią i bardziej zdecydowanie. Celem tego duszpasterstwa – według Ojca Świętego – jest „troska o rodzące się powołania", „rozeznawanie ich" i „towarzyszenie im". Realizacja tych zadań musi się liczyć z wpływem kontekstu kulturowego na kształt życia, nie tylko młodych chrześcijan, oraz z wpływem pogłębiającego się kryzysu wiary na istniejący już kryzys powołań kapłańskich[35].

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II nakazał, aby Kościół podejmował działania duszpasterskie, które pomogą – szczególnie

---

[32] Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie a powołanie*, www.szkoly.edu.pl/szydlowiec/mardzie/text/pomoc/wy_a_pow.html (27 lutego 2004).

[33] Por. tenże, *Wychowanie umysłu*, www.opoka.org.pl/biblioteka/l/ID/md_0310_umyslu.html (27 lutego 2004).

[34] EiE 40.

[35] Por. PDV 34.

ludziom młodym – dokonywać wyborów życia całkowicie oddanego Kościołowi. Wyraził ponownie przekonanie, że należy włączać orędzie powołaniowe w ramy zwyczajnego duszpasterstwa, aby w ten sposób „rozbudzać – zwłaszcza w ludziach młodych – głęboką tęsknotę za Bogiem, kształtując w ten sposób sprzyjający klimat, w którym mogą się zrodzić wielkoduszne odpowiedzi na powołanie"[36].

W duszpasterstwie powołań powinien dokonać się skok jakościowy. Takie duszpasterstwo powinno odznaczać się następującymi cechami:

- ma to być duszpasterstwo, które nie tylko przeciwstawia się obecnej koniunkturze, ale jest trwałym wyrazem macierzyństwa Kościoła;
- ma być otwarte na wszystkie powołania i obejmujące wszystkich wierzących;
- ma być zrodzone nie z lęku (przed wyginięciem), ale z pewności, że Boży dar został udzielony każdemu człowiekowi;
- ma na celu nie werbunek, ale rozeznanie Bożego zamysłu;
- ma być prowadzone nie tylko w niektórych środowiskach (z których można „importować" powołania), ale w każdym Kościele lokalnym, jako że Chrystus nadal powołuje w każdym miejscu;
- nie może być improwizowane przez kilku duszpasterzy działających na własną rękę, ale ma stanowić część przemyślanej metody, realizowanej przez wychowawcę i nauczyciela wiary;
- ma to być duszpasterstwo powierzone nie jednostce, ale rodzinie i społeczności[37].

W duszpasterstwie powołań bardzo ważne jest kształtowanie kultury powołaniowej. Termin „kultura powołaniowa" zastosował Jan Paweł II w roku 1993[38]. Ponownie użył go w cztery lata później podczas przemówienia do uczestników kongresu na temat powołań w Europie. Ojciec Święty wyraził życzenie, aby wśród młodzieży i w rodzinach promować „nową kulturę powołaniową"[39]. Co się kryje pod terminem „kultura powołaniowa"? Mieści się w nim postawa otwarta na życie, pełna wdzięczności, akceptująca tajemnicę, uznająca, że nie jest się bytem samowystarczalnym, lecz otwartym na Transcendencję, gotowość do dania odpowiedzi na czyjeś wezwanie, altruizm[40]. Elementami „kul-

---

[36] EiE 40.

[37] Por. P. Laghi, *Chrystus powołuje ludzi do swojej służby*, OsRomPol 7 (1998), s. 50.

[38] Por. Jan Paweł II, Orędzie na XXX Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1993 r., nr 2 (tekst dostępny w OsRomPol 3 [1993], s. 4n).

[39] Tenże, *Nieustanna troska Kościoła o powołania do Służby Bożej*, Przemówienie do uczestników Kongresu 9 V 1997, nr 4 (tekst dostępny w OsRomPol 8–9 [1997], s. 34–36).

[40] Por. Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, dz. cyt., s. 22n.

tury powołaniowej" są: „formacja sumienia, wrażliwość na wartości duchowe i moralne, szerzenie i obrona ideałów braterstwa, świętości życia, solidarności społecznej i porządku prawnego"[41].

Kard. P. Laghi uważa, że w Europie centralną rolę zdaje się odgrywać antropologiczny model „człowieka bez powołania". Dlatego nowa ewangelizacja musi ukazać głęboki sens życia jako „powołania" i tworzyć od nowa kulturę sprzyjającą różnym powołaniom, przyczyniając się do prawdziwej przemiany jakościowej w duszpasterstwie powołaniowym.

> Ujmując rzecz bardziej analitycznie, nie podlega dyskusji nowość współczesnej Europy w porównaniu z dawną – nowość polegająca na niezwykłym zróżnicowaniu i złożoności (stary kontynent przypomina dziś panteon, w którym wszystkie „bóstwa", to znaczy różne wartości, niekiedy wzajemnie sprzeczne, współistnieją na jednej płaszczyźnie). Szkodliwą konsekwencją tego spłycenia ideowego jest kultura antypowołaniowa (z której wywodzi się człowiek bez powołania), chociaż Europa właśnie dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości, słyszy powołanie do jedności. Na progu Roku 2000 jest zatem konieczna nowa ewangelizacja, której istotą jest właśnie ponowne odkrycie powołania, rozumianego jako wezwanie do świętości jednostek i społeczeństwa; ale potrzebne są także nowe powołania, a nade wszystko autentyczna kultura powołań jako kultura życia otwarta na życie, kultura znająca sens życia, a także sens śmierci[42].

3. Przykład powołanych

Troska o powołania przejawia się także w dawaniu przykładu życia przez osoby już powołane. Papież stwierdza:

> Nieodzowne jest również, by sami kapłani żyli i działali zgodnie ze swą rzeczywistą tożsamością sakramentalną. Czyż bowiem będą mogli przyciągnąć młodych, aby ich naśladowali, jeśli prezentowany przez nich obraz kapłaństwa jest wyblakły i mało czytelny?[43]

Troska o przyszłość kapłańskiej posługi w Kościele jest fundamentem szczególnego obowiązku, który spoczywa na kapłanie, obowiązku znalezienia kogoś, kto w przyszłości będzie mógł go zastąpić[44]. W pierwszym rzędzie więc kapłan powinien wytrwale modlić się o powołania. Doskonale rozumie, jak ważną rzeczą jest wychowanie młodych ludzi, aby byli osobami wielkodusznymi

---

[41] Jan Paweł II, Orędzie na XXX Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1993 r., dz. cyt., nr 2.

[42] P. Laghi, art. cyt., s. 50.

[43] EiE 40.

[44] Por. PDV 74.

i świętymi, które w przyszłości głosiłyby Ewangelię i sprawowały sakramenty. Dlatego tak ważna i konieczna jest kapłańska wierność Chrystusowi oraz własnemu powołaniu i misji. Tylko wtedy, gdy kapłani będą ludźmi świętymi, ich świadectwo będzie czytelne i pociągnie innych do stanu duchownego[45].

Ideał kapłański musi być ciągle oczyszczany z różnych dwuznaczności, wśród których niebagatelną rolę odgrywa pokusa władzy i osobistej ambicji[46]. Kapłan coraz bardziej powinien stawać się sługą. Służba staje się środkiem do lepszego zrozumienia swego powołania, a także drogą duszpasterstwa powołaniowego[47].

Życie i nauczanie biskupów i kapłanów powinno odzwierciedlać radość, jaka płynie z naśladowania Chrystusa. Swoim przykładem mają ukazywać – szczególnie młodym ludziom –

> jak porywające jest życie tych, którzy idąc śladami Boskiego Mistrza, postanawiają bez reszty oddać się Bogu i ofiarowują samych siebie, aby każdy człowiek miał życie w obfitości (por. J 10, 10). Osoby konsekrowane, które są „w samym sercu Kościoła, jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji" *(Vita consecrata*, 3), powinny ukazywać, że ich życie jest na trwałe zakorzenione w Chrystusie i że życie zakonne jest „domem i szkołą komunii" *(Novo millennio ineunte*, 43), że źródłem ich pokornej i wiernej służby człowiekowi jest „wyobraźnia miłosierdzia" (tamże, 50), którą Duch Święty wciąż ożywia w Kościele. I nie powinny zapominać, że w umiłowaniu kontemplacji, w radości służenia braciom, w wyborze czystości dla Królestwa Niebieskiego, w wielkodusznym wypełnianiu swej posługi wyraża się moc każdego powołania[48].

---

[45] Por. tenże, *Proście Pana żniwa...*, dz. cyt., nr 4.

[46] Por. tenże, *Posłani do służenia na wzór Chrystusa*, Orędzie na XL Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2003 r., nr 5.

[47] Por. tamże, nr 3.

[48] Tenże, *Powołanie do świętości*, dz. cyt., nr 3. Tak zresztą postrzega troskę prezbiterów o powołania kapłańskie Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*: „Najważniejszym i najskuteczniejszym środkiem budzenia powołań jest świadectwo życia kapłanów, ich bezwarunkowe oddanie się owczarni Bożej, ich pełna miłości służba Chrystusowi i Jego Kościołowi – służba będąca dźwiganiem krzyża, przyjętego z paschalną nadzieją i radością, wreszcie braterska zgoda i gorące pragnienie ewangelizacji". PDV 41. Te słowa są echem Soboru Watykańskiego II: „Wszyscy kapłani (...) życiem swym pokornym, pracowitym, w radości ducha prowadzonym, jak też wzajemną miłością kapłańską i współpracą braterską (...) pociągają umysły młodzieńców do kapłaństwa". DFK 2. Podobnie zadania kapłanów w tej kwestii ujmuje *Dyrektorium Duszpasterstwa Powołań* zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski dnia 15 czerwca 1990 roku. Szczególnie interesujące jest stwierdzenie tego dokumentu, że podstawowym elementem duszpasterstwa powołań są kontakty osobowe oraz że trzeba przechodzić od duszpasterstwa powołań „oczekującego" do duszpasterstwa „proponującego".

III. Znaki nadziei

Nie ulega wątpliwości, że podstawą nadziei dla współczesnej Europy może być tylko Chrystus. Papież w swej adhortacji bardzo wyraźnie skoncentrował tę nadzieję na Chrystusie.

> Wiara daje nam pewność, że obietnica Pana nie może pozostać nie spełniona. Właśnie ta obietnica jest przyczyną i źródłem mocy, która pozwala Kościołowi cieszyć się z rozkwitu powołań kapłańskich i wzrostu ich liczby w niektórych częściach świata. Ona też stanowi fundament mocniejszej wiary i zachętę do żywszej nadziei w obliczu poważnego braku kapłanów w innych częściach świata[49].

Ale są też inne znaki nadziei, które pozwalają z umiarkowanym optymizmem patrzeć w przyszłość, dlatego nie można ulec niebezpieczeństwu zmniejszenia wymagań wobec kandydatów do stanu duchownego. Lecz należy postawić na jakościową formację[50]. Do znaków nadziei Ojciec Święty zalicza między innymi fakt, że płynie gorliwa modlitwa do Pana żniwa o nowe powołania, fakt, że wielu powołanych daje dobre świadectwo oraz fakt, że wielu młodych ludzi jest otwartych na służbę i że w niektórych miejscach na „mapie powołaniowej" wzrasta liczba powołań.

1. Wieczerniki modlitwy o powołania

W Orędziu na Światowy Dzień Powołań 2004 roku Ojciec Święty Jan Paweł II stwierdza z radością, że powstają „wieczerniki modlitwy o powołania"[51]: w wyższych seminariach duchownych i w domach formacji instytutów zakonnych i misyjnych. Także wiele rodzin staje się małymi „wieczernikami modlitwy". Podkreśla wielkie znaczenie modlitwy połączonej z ofiarą

---

[49] PDV 1. Wobec kryzysu powołań kapłańskich „pierwszą odpowiedzią Kościoła jest akt całkowitego zawierzenia Duchowi Świętemu. Jesteśmy głęboko przekonani, że nasze zaufanie nie zostanie zawiedzione, zwłaszcza jeżeli pozostaniemy wierni otrzymanej łasce". Tamże.

[50] „Niedobór kandydatów do kapłaństwa i życia konsekrowanego, występujący dziś w niektórych środowiskach, nie prowadząc bynajmniej do zmniejszenia wymagań ani poprzestawania na przeciętnej formacji i duchowości, powinien skłonić raczej do zwrócenia większej uwagi na selekcję i formację tych, którzy, ustanowieni sługami i świadkami Chrystusa, są wezwani, aby świętością swego życia stwierdzali to, co głoszą i czynią". Tenże, *Powołanie do świętości*, dz. cyt., nr 2.

[51] Już wcześniej Jan Paweł II apelował, aby wspólnoty chrześcijańskie stały się prawdziwymi szkołami modlitwy. Por. NMI 33; tenże, *Powołanie do świętości*, dz. cyt., nr 4.

i cierpieniem. Cierpienie – według Papieża – jest najskuteczniejszą formą wstawiennictwa. Cieszy fakt, że wielu chorych łączy swe cierpienia z krzyżem Jezusa, prosząc o nowe, liczne i święte powołania[52].

2. Życie powołanych znakiem nadziei

Życie kapłanów żyjących „w" świecie, ale nie będących „ze" świata (por. J 17, 15–16) może być znakiem sprzeciwu i nadziei, zwłaszcza dla społeczeństw chorych na horyzontalizm, spłaszczających wszystko do wymiaru ziemskiego. Z pewnością takie społeczeństwa potrzebują otwarcia na Transcendencję[53]. Celibat kapłański jest znakiem nadziei pokładanej całkowicie w Panu. Tak trzeba go rozumieć, gdyż nie jest on tylko dyscypliną nałożoną przez władzę kościelną, ale przede wszystkim

> nieocenionym darem Boga dla Kościoła, profetyczną wartością dla obecnego świata, darem z siebie samego, składanym w Chrystusie Jego Kościołowi, źródłem intensywnego życia duchowego i pasterskiej owocności, świadectwem eschatologicznego Królestwa, znakiem miłości Boga do tego świata, jak też niepodzielnej miłości kapłana do Boga i do Jego ludu[54].

Osoby konsekrowane mogą służyć Ewangelii nadziei i są one znakiem nadziei we współczesnym świecie. Istnieje zapotrzebowanie na nowe formy duchowości. Człowiek nie spełni się, o ile nie uzna absolutnego prymatu Boga. Osoby konsekrowane wyrażają ten absolutny prymat Boga przez całkowity dar z siebie, nieustanne nawracanie się i ofiarowanie życia jako prawdziwy kult duchowy. W dobie zeświecczenia i konsumpcjonizmu taka postawa staje się coraz bardziej znakiem nadziei. Takim znakiem jest również świadectwo ewangelicznego braterstwa (wpisane w naturę życia konsekrowanego) reali-

---

[52] Por. tenże, *Proście Pana żniwa...*, dz. cyt., nr 2. Bardzo ważną rzeczą jest podjąć pomysł Jana Pawła II i tworzyć „wieczerniki modlitwy o powołania". Takie grupy modlitewne – choć nie muszą wcale nosić nazwy sugerowanej przez Ojca Świętego – już istnieją w wielu parafiach, diecezjach, a nawet szkołach. Istnieje na przykład grupa nosząca nazwę „Towarzystwo Dobrego Łotra", której celem statutowym jest między innymi modlitwa o powołania kapłańskie i zakonne. Towarzystwo to powstało z inicjatywy pana katechety magistra Janusza Jackowskiego w Zespole Szkół Mechaniczno-Elektrycznych w Brzesku w diecezji tarnowskiej. Por. www.zsp2.edu.pl/tdl/l.html (27 lutego 2004).

[53] Por. EiE 34.

[54] Tamże, 35. Papież odniósł się przy okazji do dość powszechnej tezy, jakoby zmiana dotychczasowej dyscypliny kościelnej w kwestii celibatu kapłańskiego miała przyczynić się wydatnie do wzrostu powołań kapłańskich. Wyraził opinię, że należy raczej „przedstawiać celibat w jego pełnym bogactwie biblijnym, teologicznym i duchowym". Tamże.

zowane w nowy, twórczy sposób wobec ludzi zepchniętych na margines. Wreszcie gotowość osób konsekrowanych do kontynuowania dzieła ewangelizacji innych kontynentów jest znakiem nadziei[55].

3. Młodzi otwarci na służbę

Kolejnym znakiem nadziei dla Jana Pawła II jest otwarcie wielu młodych ludzi na służbę. Wspomina Jubileusz Roku 2000, podczas którego młodzież dała świadectwo gotowości do służby i w związku z tym nie wahał się żądać radykalnych wyborów. Dlatego uważa, że:

> należy z ufnością przedkładać wszystkim propozycję Chrystusa. Trzeba się zwracać do dorosłych, do rodzin, do młodych i do dzieci, nie ukrywając nigdy najbardziej radykalnych wymogów ewangelicznego orędzia, ale dostosowując się do szczególnych potrzeb każdego, do jego wrażliwości i języka, na wzór Pawła, który pisał „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych" (1 Kor 9, 22). Zachęcam do tego, myśląc przede wszystkim o duszpasterstwie młodzieży. (...) Musimy umieć docenić tę krzepiącą postawę, inwestując ten entuzjazm młodych jako nowy talent (por. Mt 25, 15), który Pan dał w nasze ręce, abyśmy go pomnażali[56].

W młodych ludziach istnieje naturalna gotowość do otwarcia się na drugiego, zwłaszcza najbardziej potrzebującego. Gotowi są oni zapomnieć nawet o samych sobie i na pierwszym miejscu postawić bliźniego. Jest to godne uwagi ze względu na współczesną mentalność nastawioną na branie. Papież zachęca, aby młodzi ludzie umieli słuchać głosu Boga, który powołuje do służby. W ten sposób mogą otworzyć się na liczne formy posługiwania wspólnocie od kapłaństwa sakramentalnego po oficjalnie uznane posługi: katecheza, animacja liturgiczna, wychowanie młodzieży, najróżnorodniejsze formy działalności charytatywnej. Wybiła godzina nowej „wyobraźni miłosierdzia". To właśnie osoby młode mają starać się o to, aby miłosierdzie wyraziło się w całym swym bogactwie duchowym i apostolskim[57].

---

[55] Por. tamże, 38.

[56] NMI 40. „Istnieje pewna tendencja do pesymistycznego patrzenia na młodych ze względu na wszystkie ich problemy i słabości, z jakimi zmagają się we współczesnym społeczeństwie. Jubileusz Młodych był dla nas niejako «zaskoczeniem», bo pokazał nam obraz młodzieży, która wyraża głęboką tęsknotę za autentycznymi – mimo możliwych dwuznaczności – wartościami, mającymi swą pełnię w Chrystusie. (...) odpowiadając na ich entuzjazm nie wahałem się zażądać od nich, aby dokonali radykalnego wyboru wiary i życia, i wskazałem im porywające zadanie: mają się stawać «stróżami poranka» (por. Iz 21, 11-12), zwiastującymi brzask nowego tysiąclecia". Por. tamże, 9.

[57] Por. tenże, *Posłani do służenia na wzór Chrystusa*, dz. cyt., nr 4; NMI 46 i 50.

4. Wzrost liczby powołań w niektórych diecezjach

Powodem do radości i znakiem nadziei dla Papieża jest również wzrost liczby powołań w niektórych miejscach świata i Europy[58]. Europa odgrywa poważną rolę pod względem liczby kapłanów diecezjalnych i zakonnych, w niej bowiem żyje i pracuje połowa wszystkich kapłanów świata[59]. W Europie w ostatnich latach XX wieku największy wzrost powołań zanotowały następujące kraje: Czechy i Słowacja – o 494%, Rumunia – o 321%, Litwa – o 311% i Polska – o 37,23%[60].

Na przełomie tysiącleci w Polsce widać pewną stabilność, mimo starzenia się społeczeństwa i spadku demograficznego. Sytuacja powołaniowa napawa optymizmem[61]. W 1994 roku Polska znajdowała się na 13 miejscu w Europie, jeśli chodzi o liczbę księży w stosunku do liczby wierzących w danym kraju (1 kapłan na 1447 wierzących, w Grecji – 1 kapłan na 642 wiernych, w Irlandii – 1 kapłan na 740 wiernych)[62]. Dobrze wróży na przyszłość zwłaszcza wysoka i utrzymująca się na poziomie około 7000 liczba alumnów w seminariach diecezjalnych i zakonnych:

1994 r. – 7180 alumnów
1998 r. – 6988
1999 r. – 7129
2000 r. – 6812
2001 r. – 6917
2002 r. – 6942
2003 r. – 6889[63].

Podobnym optymizmem napawa wysoka na przestrzeni ostatnich lat i można powiedzieć stała liczba chłopców wstępujących na I rok do seminariów diecezjalnych i zakonnych:

---

[58] Por. PDV 1n.

[59] W roku 2001 na kontynencie europejskim było 206 761 księży wobec 405 067 wszystkich księży świata. Szersza analiza sytuacji powołaniowej w świecie znajduje się w: *La Chiesa nel mondo: analisi quantitativa dello svilupo della Chiesa Cattolica, attraverso alcuni indicatori, nel periodo 1978–2001*, w: www.vocations.it/STATISTICHE/STATISTICHE2/Pagine2/4.htm (4 marca 2004).

[60] Por. R. Kempny, *Nowe powołania dla nowej Europy*, „Gość Niedzielny", 8 (1998), s. 13.

[61] Por. A. Magdziarz, *Statystyka powołaniowa*, w: *Posłani, aby służyć*, Legnica 2003, s. 75.

[62] Por. S. Regmunt, art. cyt., s. 16.

[63] Krajowe Duszpasterstwo Powołań, *Statystyka powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele katolickim w Polsce w roku 2003*, s. 10. Por. także A. Magdziarz, art. cyt., s. 75.

1994 r. – 1367 kandydatów na I rok
1998 r. – 1482
1999 r. – 1514
2000 r. – 1372
2002 r. – 1375
2003 r. – 1392[64].

Na liczbę powołań ma między innymi wpływ Episkopat Polski, który raz po raz mówi o odpowiedzialności wszystkich za powołania: „Przyjście z pomocą każdemu powołaniu jest dla wszystkich rodziców, kapłanów, wychowawców i nauczycieli obowiązkiem sumienia"[65]. W jednym z listów pasterskich bardzo wyraźnie kieruje apel do wychowawców:

> Zwracamy się do was wychowawcy, byście doceniali znaczenie i wartość powołania zakonów żeńskich, a przez to – byście pomagali młodym dziewczętom zwłaszcza w trudnych chwilach wyboru drogi życia. Niech mają one wówczas oparcie w wierzących środowiskach Ludu Bożego[66].

A w innym liście wprost zwraca się do sióstr zakonnych i katechetek:

> Siostry zakonne i katechetki niech swoim przykładem budzą zainteresowanie dla powołań zakonnych i apostolskich w świecie. (...) Trzeba wymodlić polskim dziewczętom łaskę zrozumienia, że Kościół ich potrzebuje, że od wielu z nich żąda ofiary i oczekuje całkowitego oddania się na służbę Chrystusowi, aby pomogły Kościołowi nieść Boga zgłodniałym sercom ludzkim[67].

---

[64] Krajowe Duszpasterstwo Powołań, *Statystyka powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele katolickim w Polsce w roku 2003*, dz. cyt., s. 11. Od kilkunastu lat najliczniejszą wspólnotę seminaryjną stanowi Seminarium Duchowne w Tarnowie. We wrześniu 2002 r. liczyła ona 308 alumnów. W diecezji tarnowskiej na 1 kleryka przypadało 3623 katolików (w archidiecezji łódzkiej 13 952 wiernych). Por. A. Magdziarz, art. cyt., s. 77. Diecezja kielecka zajmowała 12 miejsce w roku 2000 pod względem liczby bezwzględnej alumnów w WSD. Por. Krajowe Duszpasterstwo Powołań, *Statystyka powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele katolickim w Polsce w roku 2000*, s. 4. W roku 2003 w tejże samej klasyfikacji uplasowała się na 16 miejscu. Por. Krajowe Duszpasterstwo Powołań, *Statystyka powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele katolickim w Polsce w roku 2003*, dz. cyt., s. 4. W tymże samym roku diecezja kielecka zajmowała 15 miejsce według liczby wiernych przypadających na 1 alumna. Na jednego alumna przypadało 6694 wiernych. Por. tamże, s. 6.

[65] Episkopat Polski, *Zachęta na Tydzień Modlitw o Powołania do Służby Bożej w Kościele Świętym*, w*: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. I, Marki 2003, s. 1144.

[66] Tenże, *Biskupi polscy zapraszają do modlitwy o powołania zakonne żeńskie*, w: *Listy Pasterskie...*, dz. cyt., s. 1108.

[67] Tenże, *Wezwanie Biskupów do modlitwy o powołania duchowne*, w: *Listy Pasterskie...*, dz. cyt., s. 787n.

Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* Ojca Świętego Jana Pawła II analizuje sytuację Europy i Kościoła z całym realizmem. Ukazuje bowiem stan faktyczny i niemałe problemy, które przeżywa człowiek początku XXI wieku, ale jednocześnie Papież patrzy z ufnością w przyszłość. Jego nadzieja na lepsze czasy nie jest tylko jakąś płonną nadzieją, lecz w ostateczności osadza się na Chrystusie, który jest nadzieją świata. Ufność, że Chrystus kieruje historią, pomaga Janowi Pawłowi II widzieć również w Europie znaki nadziei, do których należy między innymi fakt, że w niektórych krajach, diecezjach czy parafiach są liczne i dobre powołania duchowne, że są osoby zdolne do całkowitego poświęcenia się Bogu i bliźniemu. To takie osoby będą kształtować oblicze duchowe Starego Kontynentu i będą głosić współczesnym Europejczykom Ewangelię nadziei.

Sommario

Le vocazioni in Europa – la speranza nonostante le paure

Il futuro dell'Europa dipende molto dai sacerdoti, dai religiosi e dalle suore. Giovanni Paolo II in *Ecclesia in Europa* parla della crisi delle vocazioni, innanzittutto nell'Europa Occidentale. Tra le cause di tale situazione bisogna indicare la paura di fronte alle decisioni „per tutta la vita" e l'opposizione dei familiari quando i figli vogliono entrare nel seminario o nel monastero. Un'altra causa consiste nella cosiddetta „cultura antivocazionale" nella quale nasce l'uomo senza vocazione. Il Papa esorta alla responsabilità delle vocazioni tramite la preghiera, l'adeguata pastorale vocazionale e il buon esempio delle persone chiamate. Vede alcuni segni di speranza nell'Europa di oggi. Innanzittutto in molti posti sorgono „cenacoli di preghiera per le vocazioni". Poi, la vita delle persone chiamate può diventare segno di speranza. Molti giovani sono pronti al servizio, perciò possono rispondere „sì" alla parola di Dio che chiama. In alcuni luoghi dell'Europa, specie nell'Europa Orientale, il numero delle vocazioni è in crescita.

Ks. dr Adam PERZ – ur. w r. 1963 r. w Dobrzeszowie, dr teologii, wykładowca teologii moralnej w WSD w Kielcach. Autor artykułów publikowanych w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym", „Obecnych", księgach jubileuszowych, a także w pracach zbiorowych wydawanych z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 245–269

Ks. Mieczysław Rusiecki – Kielce

NADZIEJE I WYZWANIA WYCHOWANIA MŁODYCH DO WIARY *ECCLESIA IN EUROPA* NR 61. 62

1. Wyzwania stawiane młodym przez Ojca Świętego Jana Pawła II

W Adhortacji *Ecclesia in Europa* w nr 61. i 62. Ojciec Święty Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na młodzież. Zachęca Kościół w Europie, „by coraz większą uwagę poświęcał *wychowaniu młodych do wiary*". Wychowanie to widzi w następujących aspektach:

– Wyjście do młodych, organizowanie spotkań z młodzieżą, która jest „prawdziwą nadzieją Kościoła i świata". Mają to być spotkania z ich „umysłami, sercami, osobowościami". Powinny one obejmować osobno najmłodszych, dorastających i młodzież starszą.

– Poznawanie młodzieży i jej potrzeb. Potrzeby te ujawnią się przy okazji spotkań. Najważniejsze z nich to: potrzeba kontaktów z innymi, potrzeba bycia razem, „mniej czy bardziej uświadomiony głód absolutu", „utajona wiara, która chce się oczyścić i pójść za Panem", „gotowość do kontynuowania rozpoczętej drogi i potrzeba dzielenia się wiarą" (EiE, nr 61).

– Stawianie młodym ważnych celów do osiągnięcia. Według Ojca Świętego powinny to być przede wszystkim cele następujące: rzetelna formacja ludzka i chrześcijańska, troska o duchowy rozwój, wskazywanie drogi świętości, zachęcanie do podejmowania „wiążących wyborów w naśladowaniu Chrystusa", umacnianie życia sakramentalnego, uzdalnianie do dawania świadectwa przez ukazywanie „chrześcijańskiego sposobu myślenia we wszystkich dziedzinach życia – również w rozrywce i relaksie" (EiE, nr 62).

Uwzględniając dodatkowo nr 63 wspomnianej Adhortacji (dotyczący także dzieci i dorosłych), należy dołączyć jako cele pracy wśród młodzieży: uwrażliwianie na etyczne aspekty mass mediów, szczególnie na takie wartości, jak:

szacunek dla godności osoby ludzkiej i zachowanie jej praw, „służba prawdzie, sprawiedliwości i wartościom ludzkim, kulturowym i duchowym; szacunek dla różnych kultur", priorytet dobra wspólnego.

Warto zapytać: Jak papieska wizja wyzwań i nadziei wobec współczesnej młodzieży w skali całego świata realizowana jest w naszej ojczyźnie? Opracowanie niniejsze nie pretenduje do odpowiedzi w pełni wyczerpującej. Jest jedynie próbą naszkicowania istotnych aspektów zawartej w temacie problematyki. Wśród nich pragnę zwrócić szczególną uwagę na odpowiedzialność rodziców, nauczycieli, katechetów i duszpasterzy na bardzo newralgiczny aspekt życia Kościoła, jakim jest fenomen dojrzewania młodzieży, także dojrzewania lub niedojrzewania w wierze. Tak ważny odbiorca i współtwórca procesu wychowawczego powinien być ogarnięty nadzwyczajną troską. Jak ona ma się przejawiać?

2. Wyjście do młodych, potrzeba, charakter i sens młodzieżowych spotkań

Spotkania z młodzieżą, począwszy od zespołów katechetycznych, poprzez różne grupy modlitewne: liturgiczne, rekolekcyjne (oazowe), związane ze stowarzyszeniami, ruchami religijnymi, wolontariatem, pielgrzymkami połączonymi z rekolekcjami w drodze, rajdami, obozami wakacyjnymi – aż po diecezjalne, krajowe czy światowe dni (kongresy) – mają w swoich podstawowych założeniach szeroko rozumiane oddziaływanie wychowawczo-opiekuńcze[1]. Osiągają swoje cele dzięki niepowtarzalnemu klimatowi rozśpiewania i życzliwego, wzajemnego otwarcia się uczestników na siebie.

Od strony katechetów-duszpasterzy skuteczność tego oddziaływania zależy od zrozumienia i przejęcia się wagą tych spotkań. Powinny one tworzyć wyjątkowo podniosłą atmosferę spontanicznej radości, życzliwości, szacunku, pełnej (bezwarunkowej – w punkcie wyjścia) akceptacji i całkowitego otwarcia się na młodzież. Wymagają poświęcenia młodzieży wszystkich sił, całego czasu. Łaska bycia całkowitym darem dla innych jest wpisana w powołanie kapłańskie oraz nauczycielskie, a także w misję apostolską świeckich. Papież Jan Paweł II daje temu wyraz w formie osobistego świadectwa, gdy pisze: „Katecheza była dla mnie zawsze przedmiotem najwyższej troski"[2]. Tak ją też widzi w stosunku do całego Kościoła:

---

[1] Dla przykładu: V Pielgrzymkowy Rajd Świętokrzyski, który odbył się 25 IX 2004 r. i zgromadził 3772 uczestników, miał za cel nie tylko podziwianie piękna Gór Świętokrzyskich, poznanie historii klasztoru na Łysćcu oraz postaci patronów tras, ale także w aspekcie kultowym uczczenie Relikwii Krzyża Świętego, a w aspekcie formacyjnym „kształtowanie postaw i zachowań w duchu wzajemnej miłości międzyludzkiej i poszanowanie otaczającego świata" (Regulamin V Rajdu, s. 3).

[2] CT, nr 4.

> Kościół jest przynaglany, aby zachował dla katechezy największe swe bogactwa, a mianowicie ludzi i siły, nie szczędząc żadnych starań, trudów i środków materialnych, aby lepiej ją organizować i kształcić tych, którzy będą jej odpowiednio służyć[3].

Tak mają służyć młodzieży przede wszystkim „pierwsi katecheci", jakimi są biskupi. W ich rozlicznych obowiązkach „troska o rozwój żywej i owocnej katechezy nie może ustępować żadnej innej trosce, jakakolwiek by ona była"[4]. „Najpilniejszych starań" mają także dołożyć do katechezy prezbiterzy nazwani „wychowawcami w wierze". W stosunku do nich Papież używa mocnych, ojcowskich słów: „Was, słudzy Chrystusa, zaklinam ze wszystkich sił: nie dopuśćcie nigdy, by z braku gorliwości lub z powodu jakichś nieszczęsnych uprzedzeń wierni byli pozbawieni katechezy"[5].

Papież prosi również osoby konsekrowane – z tej racji „jeszcze ochotniejsze do posługi": „oby (...) zechciały poświęcić maksimum zdolności i możliwości szczytnemu dziełu katechizacji"[6]. Również katecheci świeccy powinni pełnić swoją misję w tym samym duchu, gdyż ich „działalność skromna często i ukryta, ale pełniona z płomiennym i wielkodusznym zapałem, jest najznakomitszą formą apostolstwa"[7]. Tak zdecydowane i klarowne przypomnienie dotyczące podejścia do młodzieży, wydaje się czysto formalne, bo w rzeczywistości każdy z nas je rozumie. Ale czy tylko jest to przypomnienie formalne?

Bezinteresowne oddanie młodym, pełna odpowiedzialność za ich integralną formację, owocne spotykanie się z ich „umysłami, sercami i osobowościami", a przede wszystkim miłość, szacunek, troska i ofiarne zaangażowanie – to źródło największej radości i poczucia dumy, że się jest potrzebnym, że się chce dać im jeszcze więcej. To już w punkcie wyjścia tworzy odpowiedni klimat spotkań młodzieżowych.

Taką atmosferę wyzwala również godna postawa wychowawcy, jego solidne przygotowanie merytoryczno-metodyczne. W dużym stopniu podtrzymuje ją także odpowiednio dobrana muzyka młodzieżowa, genialnie łącząca w sobie rytmiczne melodie oraz treści ewangeliczne śpiewanych na ich tle piosenek. Nie wyobrażam sobie duszpasterza młodzieży bez animatora muzycznego wyłonionego z grupy lub – gdy sam ma takie uzdolnienia – bez instrumentu, bez preferowania tej formy ubogacającego przeżywania spotkań młodzieżowych.

---

[3] CT, nr 15.
[4] CT, nr 63.
[5] CT, nr 64.
[6] CT, nr 65.
[7] CT, nr 66.

Rozśpiewanie, rozgrzanie serc to również aktywizacja, wielka szansa dawana młodym do społecznego zaistnienia, do obecności na publicznej scenie – ze szczególnym akcentem wyróżniania i podobania się, zwracania na siebie uwagi, prezentowania własnej osoby z jak najlepszej strony. To spontaniczne otwarcie – w serdecznym, ciepłym klimacie – wyzwalając wzajemnie zaufanie, stanowi naturalny i skuteczny bodziec mobilizujący do przełamania bariery młodzieńczej tremy, lęków czy zahamowań. Pozwala zapominać o sobie (jak wyglądam, jak mnie odbierają inni, czy się nie ośmieszę) i odważnie wyjść ku drugim. Stanowi ono wielki krok w kierunku poznawania i przeobrażania siebie przez sam fakt bycia razem, gdzie wszyscy są dla wszystkich, każdy bezinteresownie służy każdemu. Każdy stara się wnieść swój wkład do dobra wspólnego.

Jest ono już sygnalizowane na płaszczyźnie treści śpiewanych piosenek – bądź świeckich (tryskających humorem budzącym radość), bądź religijnych (pobudzających do głębokiej refleksji i modlitwy). W tych ostatnich dokonuje się coś znacznie ważniejszego. Każdy uobecnia cząsteczkę swojej wiary, nadziei i miłości i, o dziwo, ta wiara, nadzieja i miłość jakby się zrasta, scala, potężnieje, wybucha spontaniczną radością, napawa ogromną pewnością. Znikają, a przynajmniej stają się mało ważne, skrywane na dnie duszy wątpliwości czy uprzedzenia. Jawi się wyraźna potrzeba pogłębiania swoich przekonań.

Młody uczestnik takich spotkań doświadcza ubogacenia swojego wnętrza. Zapewne myśli, a także odczuwa tę sytuację następująco: Daję innym moją wiarę jako małą cząstkę, a otrzymuję w zamian wiarę wzmocnioną, uznaną społecznie, rodzącą poczucie bezpieczeństwa, będącą źródłem radości i pokoju. Podobnie dzieje się z moją nadzieją i miłością. Upewniam się, że inni myślą i czują podobnie. Nie jestem sam. Przekonuję się, że mój wybór postawy otwartej ku innym jest słuszny i właściwy. Jestem świadomy, że dzięki temu coś się we mnie zmienia na lepsze. Przybywa więcej duchowej siły i odwagi do dawania świadectwa.

Przy okazji takich spotkań i kontaktów młodzi z czasem coraz bardziej otwierają się na wychowawców. Odnajdują w nich jakiś element swojego ideału, mogą liczyć na ich pomoc w sytuacji kryzysu. Mogą korzystać z ich życiowego doświadczenia. Mają szansę łatwiej rozwiązywać własne problemy życiowe. Otwierają się także nawzajem na siebie. Nawiązują bliższe znajomości, często głęboką i długotrwałą przyjaźń. Zaczyna się dziać coś wspaniałego. „Oswojeni" i akceptujący siebie nastolatkowie w troskliwie uformowanym środowisku pokonują młodzieńcze bariery i mają teraz nagle tak dużo sobie do powiedzenia. Mówią o tym, co ich boli, czego się lękają, co im się nie podoba. Werbalizacja najgłębszych odczuć, niepokojów, zwątpień czy zranień to wspaniała autodiagnoza, a także dobry punkt wyjścia do skutecznej autoterapii. Trzeba jednak z uwagą, do końca słuchać tego, co mówią, wczuwać się w ich sytuację, starać się nieść im dyskretną pomoc.

W sposób całkiem naturalny i już dojrzały – a więc coraz bardziej świadomy i wolny – stworzona zostaje płaszczyzna do dyskusji, a nawet do dialogu. Bardzo potrzebna jest młodzieży dobra dyskusja. Ośmiela, budzi odwagę, pozwala „skrzyżować szpady" i „wyrzucić" z siebie wszystko, co zalega we wnętrzu i „zamula" duszę: niepokoje, pretensje i żale, wewnętrzne „zranienia" i lęki wyniesione z dzieciństwa, bunty i protesty, a także zbyt górnolotne reformatorskie zapędy. A to wszystko bywa szczere – aż do bólu. Prowadzący dyskusję nie przerywa jej uczestnikom, pozwala im wypowiedzieć się do końca. Nie tworzy punktu kontrującego, niczego nie narzuca ani nie potępia. Staje po stronie tych, którzy autentycznie cierpią, przeżywając różne zagubienia. Czuje i rozumie ich ból, utożsamia się z tymi, w sytuacji których może jeszcze nie tak dawno sam się znajdował.

Dokonuje teraz wspaniałego zabiegu: dyskusję zamienia na dialog. Z szacunkiem, troską i poczuciem odpowiedzialności szuka razem z nimi odpowiedzi na stawiane problemy. Czyni to na takim poziomie, na jakim się znajdują. Pozwala im odczuć, że odkrywają wspólnie dla siebie drogę wyjścia ze swoich życiowych zawirowań. Znajdują wartości oczywiste, trwałe, w pełni uzasadnione, na których – jak na mocnym i zdrowym fundamencie – można odbudować na nowo własne życie jako piękne i wspaniałe. Prawda, dobro, piękno, miłość, braterstwo i pokój są możliwe wśród ludzi, pomimo ich słabości czy nawet całkowitego zagubienia. Przy dobrej woli, przy obopólnym zaufaniu jak przy okrągłym stole, gdzie wszyscy czują się równymi partnerami i usilnie szukają wyjścia – jest ono możliwe. Dziś naocznie to widać. Nie siła i przemoc, ale negocjacje oraz przyznanie wszystkim równych praw ukazują drogę do tworzenia ludzkiej rodziny.

Młodzi w szkole dialogu, opartego na prawdzie i wzajemnym szacunku, widzą odwieczne dziedzictwo po nowemu, nazywają je własnym językiem. W konsekwencji z wewnętrznej potrzeby i przekonania uznają za swoje. Przyjęte przez nich kulturowe skarby, przetwarzane twórczo i „adaptowane" do współczesnych warunków, będą mogli przekazać jako ubogacone kolejnemu pokoleniu. Tak mocno nalega na to Papież w Liście do Młodych: „Musimy uczynić wszystko, na co nas stać, aby to duchowe dziedzictwo przejąć, potwierdzić, utrzymać i pomnożyć"[8].

Ważnym aspektem spotkań młodzieży w grupach jest wspólna modlitwa, zwłaszcza spontaniczna. Ta forma pozwala uzewnętrznić własny sposób religijnego myślenia. Jest świadectwem dawanym swojej wierze i zaufaniu do Jezusa Chrystusa. Uczy formułować „na użytek publiczny" swoje odczucia i myśli. Ukazuje wewnętrzną relację do Jezusa jako osobistego Pana i Zbawi-

[8] Jan Paweł II, List do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, Poznań 1985, nr 11 (dalej LM).

ciela „jedynego Rozmówcy kompetentnego (...), którego nikt inny nie może zastąpić"[9]. I tu także ważne jest to, że uzyskanie akceptacji ze strony grupy przyczynia się do potwierdzenia własnej wiary i poczucia bezpieczeństwa.

Dzięki temu uczestnicy dobrze funkcjonujących grup mają szansę weryfikować i pogłębiać wyniesione z domu systemy wartości i postawy, kształtować i ubogacać swój światopogląd, dokonywać korekty obrazu samego siebie, dzielić się osobistym doświadczeniem, rozwiązywać swoje wątpliwości w wierze przez pogłębianie wiedzy religijnej, przechodzenie od wiary dziecięcej, fantazyjno-magicznej do wiary dojrzałej wynikającej z internalizacji treści (prawd) coraz bardziej głęboko rozumianych i uzasadnianych. Podobnie jest, gdy idzie o głębsze uzasadnienie podstawowych norm moralnych – stają się one dojrzałym dorobkiem i ważnym elementem życiowego programu.

Młodzi w grupach mają również szansę weryfikować i obiektywizować własne marzenia i młodzieńcze ideały oraz sposobić się do podjęcia ważnych ról społecznych. Najważniejszym w tym względzie zadaniem jest odczytanie swojego powołania, które – jak najgłębszy nurt rzeki – pozwoli utrzymać się na powierzchni i ułatwi zmierzanie do wybranego celu.

3. Poznawanie młodzieży, jej sytuacji egzystencjalnej i potrzeb

Wychowawcy (nauczyciele, katecheci, duszpasterze akademiccy), obcując z młodzieżą na co dzień w warunkach ukazujących jej prawdziwy obraz, mają przed oczyma także jej „obraz modelowy" zarówno psychologiczny, jak i religijny. Orientują się ogólnie, co przeżywa młody człowiek pozostawiający za sobą beztroskie (dziś już nie zawsze!) dzieciństwo, a poszukujący dla siebie wielkiej i bardzo trudnej przygody dorosłości. Warto sobie to przypomnieć, zwracając szczególną uwagę na inny już zgoła kontekst społeczno-kulturowy, w jakim znajduje się młodzież współczesna.

Okres adolescencji (ok. 13–19 r. ż.)[10] stanowi etap przejściowy, czas przechodzenia od dzieciństwa do życia dorosłego. Związane są z nim niekiedy bolesne, mocno stresujące kryzysy, zarówno w płaszczyźnie emocjonalnej, intelektualnej, moralnej, społecznej, jak i religijnej. Początek adolescencji – okres dorastania (12–14 r. ż.) – stanowi jakby nagłe przebudzenie w świecie zgoła innym niż sielsko-anielskie dzieciństwo. Młody człowiek prawidłowo wycho-

[9] LM, nr 3.

[10] Dziś, ze względu na przedłużające się studia, wyróżnia się także tzw. „późną adolescencję" lub „późną młodość" – nawet do 25 r. ż. Por. G. Hone, J. Mereure, *Oni już dorastają. Psychologiczny poradnik dla rodziców i wychowawców w rozwiązywaniu życiowych problemów dorastającej młodzieży*, przeł. K. Sobańska, Kraków 1998, s. 12.

wywany, z natury jest nastawiony idealistycznie. Widzi niedoskonałości, błędy i wady swoich rodziców oraz innych dorosłych. Dostrzega też swoje braki, ale jeszcze nie potrafi ich szybko i skutecznie przezwyciężyć. Martwi się tym. To wyzwala w nim lęk przed wejściem w świat. Równocześnie budzi się w nim strach przed samotnością. Niekiedy czuje się totalnie zagubiony i sfrustrowany. Nie umie się w tym wszystkim odnaleźć ani z tym pogodzić. To może wyzwalać w nim chęć izolacji lub agresję.

Najważniejszą przyczyną tego zagubienia jest z jednej strony dojrzewanie biologiczne, a z drugiej – chęć bycia dorosłym i to jak najszybciej oraz za wszelką cenę. Nastolatkowi chodzi o uzyskanie pełnej niezależności (swobody). Wolność rozumiana jest przez niego jako możliwość robienia tego, na co ma ochotę, bez żadnych ograniczeń. Drogą do tak rozumianej wolności jest ostre zrywanie z formami zachowań dziecięcych, rozluźnianie więzi emocjonalnej z rodzicami, przymierzanie się do nowych ról społecznych. Dzieje się to niekiedy w sposób gwałtowny, pełen buntu, a także ambiwalencji uczuć. Przejawia się ona w postaci nagłego przechodzenia od postawy radosnej i pogodnej, bliskiej euforii do depresji czy rozpaczy, od miłości do nienawiści, od akceptacji do odrzucenia, od zaangażowania do obojętności[11].

Na ogół jednak, zwłaszcza w rodzinach dobrze wychowujących, proces ten przebiega w atmosferze obopólnych ustępstw, zarówno ze strony dorosłych, jak i młodzieży. Zdaje sobie ona bowiem sprawę z tego, z jak wielkimi kosztami łączy się wyprawa w dorosłość, a ile poczucia bezpieczeństwa, akceptacji i radości może jeszcze dostarczyć pozostawanie w stanie dziecięcej zależności. To wahanie może się przedłużać z racji niedojrzałej postawy rodziców, których nie zawsze stać na to, by dyskretnie „towarzyszyć" młodym w ich wydorośleniu.

Po pozytywnym przełomie (od 15 r. ż.) emocjonalność nastolatków znajduje swoją coraz bardziej dojrzałą formę w praktykowaniu szczerej, życzliwej bliskości. Oznacza ona „umiejętność nawiązywania bliskich kontaktów emocjonalnych"[12]. Są to nie tylko bliskie więzi, ale także zdolność do empatii, współczucia i współcierpienia z potrzebującymi.

Dojrzewających nastolatków charakteryzuje także postawa zbyt krytyczna, pełna nonkonformizmu, kontestacji wobec pokolenia dorosłych, nieuznawanie ich autorytetu i poglądów, bunt wobec prezentowanych przez nich postaw i ideałów uznawanych za przestarzałe i staroświeckie „książkowe", „nudne", „sztywne"[13] oraz wymykanie się spod ich kontroli. Na szczęście to „buńczucz-

---

[11] Por. *Psychologia rozwojowa*, red. P. E. Bryanta i A. M. Colmana, Poznań 1997, s. 91.

[12] D. G. Myers, *Psychologia*, Poznań 2003, s. 160.

[13] Por. W. L. Carter, *Gniewny nastolatek. Dlaczego młodzi ludzie tak się złoszczą i jak rodzice mogą im pomóc z tego wyrosnąć?* przeł. M. Kaniewska, Warszawa 1997, s. 134.

ne" odnoszenie się do rodziców, jak potwierdza wielu badaczy, tylko w nielicznych przypadkach przybiera charakter trwałego konfliktu. Zdecydowana większość tego rodzaju nieporozumień kończy się dobrze lub nawet bardzo dobrze[14].

Totalnie zakwestionować nie zawsze bowiem znaczy odrzucić. Poddać próbie często w efekcie oznacza przekonać się z czasem o słuszności tego, co się kwestionowało i przyjąć to już na stałe, choć inaczej – nie jako narzucone, ale z osobistym przeświadczeniem, co do zasadności i trwałości własnej decyzji. Należy także dodać, że nastawienie światoburcze z czasem samoczynnie mija, jednakże swoisty sposób patrzenia na starsze pokolenie może pozostać jako zepchnięte do podświadomości nastawienie negatywne, przejawiające się w postaci zbytniej rezerwy.

Istotnym aspektem adolescencji jest przesunięcie punktu zainteresowań młodych w kierunku grupy rówieśniczej, niekiedy z dużym dopasowywaniem się do innych, a w przypadkach krańcowych aż do uzależnienia włącznie. Jest zatem sprawą ogromnie ważną, z kim spotykają się młodzi („Z kim kto przestaje, takim się staje"), jakim ulegają wpływom. Idealną rzeczą byłoby dać im szansę spotkań w grupach zabezpieczających klimat jednorodny, np. religijny. Stąd wynika prosty wniosek: jeśli w parafii nie ma grup formacyjnych, powoli umiera tam istotna cząstka Chrystusowego Kościoła. Jeśli jest możliwość powstania takich grup, pasterz powinien je stworzyć. Jest to jego najświętszy obowiązek! Jest to dziś konieczna forma duszpasterstwa młodzieży. Dzięki istniejącym grupom młodzi ludzie mają możliwość pogłębiania swojej wiary i odnajdywania się w społecznej przestrzeni moralności chrześcijańskiej. Rodzi się w nich potrzeba samopotwierdzenia w różnych aspektach życia – także religijnego – w najbliższym środowisku.

W okresie adolescencji następuje intensywne szukanie własnej tożsamości[15] (odrębności). Jest to szczególnie trudne w tzw. stoku pokwitaniowym. Znacznie wzrasta wówczas waga ciała, zmieniają się jego kształty i, w związku z tym, pojawia się syndrom nieporadności i zawstydzenia. Dojrzewający młody człowiek ma także kłopoty z zachowaniem „integralności wewnętrznej" i utrzymywaniem trudnych relacji z innymi[16]. W nastolatku nie ma jeszcze pełnego poczucia bezpieczeństwa, nie jest pewny do końca swojej życiowej roli. Dopiero dorasta do niej i samodzielnie musi się odnaleźć w jej wypełnianiu – aż do utożsamienia z nią, ale to przyjdzie dużo później. Młodzieńcze dopasowywanie się do nowych ról nie obywa się bez przeżywania stresu, popełniania różnych błędów, a w związku z tym – bez zaciągania winy. Może ona

[14] Por. D. G. Myers, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 162.

[15] „Tożsamość osobista to zbiór samookreśleń, za pomocą których jednostka opisuje własną osobę, różnicując pomiędzy Ja i Inni Ludzie w kategoriach Ja – nie – Ja". A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2002, s. 767.

[16] Por. tamże, s. 99.

przez długi czas zalegać w psychice i być stresującą udręką. Może być jednak szczęśliwie rozwiązywana, np. w sakramencie pokuty i pojednania. Nie rozwiązana pozytywnie może wywierać bardzo niekorzystny wpływ na dalsze życie.

Dużą pomocą w pokonywaniu napotykanych barier przez nastolatków jest stopniowa zmiana myślenia konkretnego na abstrakcyjne oraz dyskursywne – przyczynowo-skutkowe. Pojawia się ono i funkcjonuje dzięki „operacjom formalnym", które polegają na myśleniu dedukcyjnym, pozwalającym wykraczać poza sytuacje konkretne, uwzględniającym także skutki wynikłe z podejmowanych wyborów i decyzji[17].

Forum grupy młodzieżowej zbliżonej wiekiem stanowi szansę skutecznego treningu logiki myślenia ze względu na wspólny język i podobne doświadczenia. Fascynuje ich możliwość czystej spekulacji. Stawiając sobie wysokie wymagania intelektualne, nie wpadli jeszcze w „poznawcze koleiny" najprostszych strategii myślenia.

Myślenie logiczne daje młodemu człowiekowi możliwość tworzenia w przestrzeni intelektualnej swoistej „niszy ekologicznej", w której już na stałe i bezpiecznie może się zadomowić wizja jego przyszłego ideału, pełne nadziei młodzieńcze plany i coraz bardziej dojrzewająca wiara.

Po przebyciu kryzysu, który może nastąpić w różnym czasie tego okresu, najbardziej cenną zdobyczą pogłębionego myślenia jest powoli zdobywany dystans do wydarzeń. Widziane są one teraz z innej perspektywy – jak z wysokiego szczytu czy z lotu ptaka. Dzięki temu nie wywierają już tak blokującej presji, ale wyzwalają postawę twórczą, coraz bardziej wyważoną i wewnętrznie wolną. Nie jest to równowaga stała i konsekwentna, a wolność na etapie nastolatka nie daje się jeszcze w pełni uzasadnić racjonalnie.

W przestrzeni moralnej dokonuje się również wielki przełom w życiu młodzieży. Jest to przejście od moralności konwencjonalnej – sankcjonowanej nagrodą lub karą społeczną – do postkonwencjonalnej. Oznacza ona (według Kohlberga) pełne zrozumienie zasad moralnych i świadome oraz dobrowolne przyjęcie ich za własne[18]. Pełna dojrzałość moralna zależy od wielu czynników. Wydaje się, że najważniejszym z nich od strony społecznej jest konsekwentne wychowanie w rodzinie, potwierdzone przykładem najbliższego środowiska. Od strony zaś indywidualnej warunkiem jej stabilności jest głębokie zrozumienie oraz mocna motywacja przyjętych zasad, połączona z dyscypliną, ze stawianymi sobie i konsekwentnie realizowanymi wymaganiami – już w randze osobistego ideału.

Należy także uwzględnić rozwój społeczny. W wieku adolescencji młodzież zmierza do uzyskania „spójnego obrazu własnej osoby". Nastolatek spraw-

---

[17] Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004, s. 346n.

[18] Por. D. G. Myers, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 157–158. Por. także, H. Bee, *Psychologia rozwoju...*, dz. cyt., s. 348–352.

dza się w różnych rolach, aby się utwierdzić w najważniejszej z nich jako własnej na całe dalsze życie. Podejmując tę rolę, coraz łatwiej odnajduje się w życiu towarzyskim, w poszukiwaniu i podtrzymywaniu kontaktów z innymi ludźmi.

Młody człowiek, który był dotąd skoncentrowany głównie na własnym „ja" i boleśnie zamknięty w sobie, teraz dostrzega i zaczyna widzieć pierwszoplanowo „ty" drugiego. Czuje, że pozytywna relacja do tego „ty" wyzwala go z licznych zagubień i lęków. Koncentrując się życzliwie na zagubionym „ty", pomagając mu odnaleźć drogę, niemal automatycznie rozwiązuje własne problemy. Doświadcza na sobie wielkiej prawdy: „Poprzez «ty» człowiek staje się «ja»" (M. Buber). Łatwiej więc podejmuje program samorealizacji przez wypełnianie obowiązków stanu oraz pozytywne relacje z innymi. Dzieje się to w procesie permanentnego samokształcenia i samowychowania.

4. Cele spotkań z młodzieżą

Zgodnie z papieską wizją celów wychowawczych stawianych przed młodzieżą, najbardziej istotne są dwa: dojrzałość ludzka i dojrzałość chrześcijańska. Pierwsza ma na uwadze dojrzałe człowieczeństwo osiągane w systematycznej pracy nad sobą, druga zmierza do osiągnięcia świętości życia. Zarówno osiąganie dojrzałości ludzkiej, jak i świętości trwa przez całe życie. Proces ten należy jednak głęboko zakorzenić w świadomości i ciągle do niego nawiązywać.

4.1. Motywacja do podjęcia systematycznej pracy nad sobą

Znalezienie motywu, pobudki do działania stanowi obudzenie, wielką mobilizację sił drzemiących w człowieku. Motywacja wyrasta nie tylko z intelektu, ale i ze sfery emocjonalnej. Dlatego stanowi ona potężny motor napędzający energię ludzką (w młodości łatwo budzoną) w konkretnym, w pełni uzasadnionym kierunku. Wyzwala ją wizja celu ostatecznego (ziemskiego). Prowadzą do niego konkretne etapy, zwane celami pośrednimi.

Aby osiągnąć szczegółowe cele wychowawcze, w pierwszym rzędzie należy mieć przed oczyma poziom rozwoju konkretnych osób, z którymi się spotykamy. To stanowi punkt wyjścia do dalszego oddziaływania wychowawczego. Tworzenie odpowiedniego klimatu, budzenie zaufania, wzajemne, życzliwe otwarcie na siebie są bardzo ważne. O wiele jednak ważniejsze jest ukazywanie potrzeby pracy nad sobą, uwrażliwianie na posiadane możliwości i wyzwalanie wiary w siebie, budzenie nadziei, że te możliwości da się zaktualizować, rozwinąć, pomnożyć otrzymane talenty. Do tego konieczne jest rozwijanie wyższych zainteresowań, ciekawości badawczej, a także zdrowej ambicji. Łatwiej wtedy jest przekonać, zwłaszcza tych, którzy się wahają i są jeszcze zbyt w sobie zamknięci.

Wychowawca cieszący się zaufaniem wychowanka, jeżeli dobrze umotywuje sens pracy nad sobą, oddziałuje na niego bardziej sugestywnie, może również skutecznie odwołać się do logiki, do jego sumienia, wiary i nadziei. Oto przykład takiej mobilizującej propozycji: Skoro stać cię na więcej, daj z siebie więcej, a przekonasz się sam, jaką to sprawia radość. Wchodząc w dojrzałość, stajesz się odpowiedzialny za kształt swojego życia, które może się stać wielką przygodą. Możesz tego doświadczać każdego dnia. Odpowiedzialność za kształt własnego życia ma wymiar ostateczny, sięga poza grób. Wybierając uporządkowane, w pełni dojrzałe życie – wygrywasz szczęśliwą wieczność. Jeśli podejmujesz program jako własny projekt życia, to wybierz najciekawszy, najlepszy, najbardziej satysfakcjonujący. Stać cię na to! Miej odwagę zaryzykować, postawić wszystko na jedną kartę. Tylko wtedy będziesz miał realną szansę wygranej.

Jak widać, nie jest to kwestia jednej rozmowy. Do motywacji pracy nad sobą należy wracać ustawicznie. Chodzi o to, żeby w danym momencie znaleźć motyw konkretny, odpowiedni do poziomu rozmówcy. Może to być np. motyw następujący: Stawiając sobie wysokie wymagania – rośniesz duchowo, stajesz się dojrzałym człowiekiem, a dopiero dzięki temu budzisz u innych szacunek i zaufanie. Wtedy w pełni zasługujesz na to, aby przyznano ci ważne miejsce w społeczności. Twój los jest w twoich rękach. Jesteś kowalem swojego losu. Jak sobie pościelesz, tak się wyśpisz.

Ta argumentacja wystarcza do postawienia pierwszego kroku. Moment przełamania bierności i mobilizacji do dalszego działania domaga się teraz czegoś równie ważnego – wytrwania na trudnej drodze. Nie jest zbyt wielką sztuką zacząć. Tak wielu przecież ambitnie startuje i byle jak kończy. Wielką sztuką, rzadką umiejętnością, co więcej – prawdziwą mądrością jest dotrwać do końca, dotrzeć do mety. To nic, że w drodze czuje się gorycz wysiłku, słony smak potu w ustach, łzy zalewające oczy, brak tchu w piersiach. Nie jest rzeczą najważniejszą, że przeżywa się pokusę kwestionującą wszystko, bo za trudne, za ciężkie, bo nie wszyscy się tym przejmują, bo bez tego można żyć wygodniej, przyjemniej, za mniejszą cenę.

W zmaganiu ze sobą ważną sprawą jest odwoływanie się do żywych konkretnych wzorców ludzi prezentujących postawę bohaterską. Takie wzorce pociągają, gdyż wyzwalają fascynację, głęboko poruszają, budzą wiarę we własne siły, nadzieję na zwycięstwo słusznej sprawy oraz wzmacniają poczucie powinności, które mi mówi: nie mogę sprzeniewierzyć się sobie, nie mogę zawieść pokładanych we mnie nadziei, muszę być odpowiedzialny.

Potrzebna jest również motywacja płynąca z wiary religijnej. W jej świetle istnieje głęboki sens tego, co trudne. Człowiek w sytuacji, która go przerasta, liczy nie tylko na siebie. Może liczyć również na pomoc Bożą. Nieodzowna jest jednak cierpliwość i odwaga trwania poprzez pełne zaangażowanie się w to, co obecnie da się zrobić. Wiara podpowiada: „Rób, co w twojej mocy, resztę zdaj na wolę Bożą". Nie patrz na prawo, nie patrz na lewo, nie oglądaj

się wstecz[19], bo możesz nabawić się wątpliwości. Zobaczysz wielu niedojrzałych, takich, którym nie zależy, którzy się nie przejmują, machnęli ręką, „mają to już za sobą". Patrz przed siebie! Patrz na Tego, który wybrał drogę „*wąską i stromą*". Nie spuszcza wzroku ze szczytu, na który się wspina, dźwigając ciężki krzyż. Tam czeka Go najtrudniejszy egzamin – ostatni próg weryfikujący Jego posłuszeństwo woli Ojca i miłość do braci. On jest Drogą. On zna najgłębszy sens ludzkiego życia. Jest Prawdą i Życiem. Idąc za Nim, zmierzamy do Jego Pełni.

Najbardziej przekonującym motywem pozwalającym nie tylko wytrwać na trudnej drodze wiary, ale także ją pogłębiać, jest tzw. doświadczenie religijne, przeżycie bliskości Pana Boga. Jest to szczególne przeżycie łaski. Wychowawcy je tylko umożliwiają przez tworzenie klimatu modlitwy, skupienia, starannie przygotowywaną liturgię, uzdalnianie do otwierania się na słowo Boże itp. Przejawia się ono w różnej postaci: jako szczególne światło ukazujące wyjście z trudnych sytuacji, doświadczenie mistyczne głębszej modlitwy – aż do ekstazy włącznie. Może to być także szczególny znak, przestroga, impuls łaski wyzwalającej w sercu głębokie wyciszenie i poczucie bezpieczeństwa.

> Dzięki temu przyswojona „z zewnątrz" religijność staje się tętnicą, rytmem indywidualnego życia, a przy tym jedyna, osobista, unikalna i niepowtarzalna. (...) Efektami takiego doświadczenia są wewnętrzne zmiany w kierunku wyższego poziomu życia duchowego, co przejawia się w doskonalszej radości, pokoju, gotowości do pełnienia woli Bożej, modlitwy itp.[20]

Doświadczenie religijne wyzwala postawę dyspozycyjną. Zmienia podstawową opcję. To nie Pan Bóg jest dla nas, ale my jesteśmy dla Niego.

Praca nad sobą, wieńczona osiąganiem pełnego człowieczeństwa (*humanitas*) i dojrzałej religijności, trwa przez całe życie. Obejmuje wszystkie płaszczyzny (sfery), w których ujawniają się psychofizyczne dynamizmy człowieka jako osoby. Chodzi głównie o płaszczyznę natury, kultury i *sacrum*.

4.2. Humanizacja natury

Jakie bariery należy pokonać w drodze do dojrzałości? Pierwszą barierą jesteśmy my sami. Stanowi ją nasza cielesna natura w całej swojej ociężałości, egoizmie i zmysłowości. W dynamizmie *biosu*[21] najtrudniejsze do pokonania

---

[19] *Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego* (Łk 9, 62).

[20] Cz. Walesa, *Doświadczenia religijne młodzieży*, w: *Nauki społeczne o młodzieży*, red. T. Ożóg, Lublin 1994, s. 114, 116.

[21] Jest to tzw. warstwicowa teoria rozwoju człowieka. Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 194nn.

są nasze odruchy płynące z instynktów i popędów, a także pierwotnych emocji. Tu zagnieździły się grzechy główne: pycha, chciwość, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, gniew, lenistwo. Stanowią one korzenie wszelkiego zła, jakie może zawładnąć człowiekiem.

Może, ale nie musi. Jeśli ktoś sądzi, że cielesność jest większa od jego duchowych możliwości, że go całkowicie przerasta, jest w błędzie. To on wówczas nie dorasta do konfrontacji z odczytywanymi w sobie słabościami. Nie wierzy, że da im radę. Może próbował, ale miał za mało siły i wytrwałości. Jego zapał stał się tylko słomianym ogniem. Skapitulował, czuje się przegrany, zawstydzony, bezsilny. Jakie jest wyjście z tego impasu? Podobnie jak w sporcie, potrzebny jest długotrwały trening, rozłożenie stopnia trudności na mniejsze etapy i systematyczne ćwiczenie. Dzień w dzień. Z wiarą, nadzieją, samozaparciem. „Wytrwałość rodzi zwycięstwo". „Wytrwałość jest tajemnicą powodzenia". „Wytrwałość igłą wykopie studnię". Wytrwałość niemożliwe zamienia w możliwe. Czyni człowieka wielkim. „Geniusz to 2% talentu, a 98% pracy" (Edison). Przed każdym młodym człowiekiem są więc ogromne szanse. Aby z nich mógł skorzystać, powinien zacząć od pokonania siebie, od zdobycia dystansu do swojej cielesności.

W sferze naszej natury wynikiem świadomie przyjętej dyscypliny i samokontroli będzie humanizacja popędów i odruchów, co pozwoli uzyskać dystans do pierwotnych potrzeb. Będzie nim także samoopanowanie, czyli wolność rozumiana negatywnie jako wyzwolenie się z różnych uzależnień, zadawnionych zniewoleń narosłych w formie wad czy nałogów. Mówiąc obrazowo, młody człowiek dopiero wtedy wychodzi na prostą. Nie kręci się już wokół siebie powodowany egoistycznym szukaniem przyjemności, nie uzależnia innych od siebie (dominacja) ani siebie od innych (submisja). Nie stosuje mechanizmów obronnych (agresja, izolacja, kompromis), bo nie czuje się zagrożony, nie nosi już w sobie lęków Dziecka[22] przed tym, co obce, trudne, złe, odbierające dobre samopoczucie, grożące unicestwieniem. Nie kieruje się także irracjonalnymi schematami Rodzica[23], przejawiającymi się w uprzedzeniach, nieufności, podejrzliwości czy powielaniu negatywnych stereotypów. Jeśli pojawiają się upadki, natychmiast podnosi się z nich, naprawia zło i zaczyna na nowo realizować dobro, czuwając bardziej tam, gdzie ujawniła się jego słabość.

Dzięki konsekwencji i wytrwałości w stawianiu sobie konkretnych wymagań i ich realizacji staje się człowiekiem opanowanym. Stara się trzymać w ryzach swój temperament. Z czasem zaczyna przeważać w nim dobro. Wypracowuje więc coraz bardziej pozytywny obraz siebie. Dobrze również widzi innych, życzliwie i wyrozumiale jest do nich nastawiony, jest otwarty na dialog, chętny do niesienia pomocy potrzebującym, po prostu ludzki. Oznacza

[22] Por. A. T. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą*, Warszawa 1987, s. 38n.

[23] Por. tamże, s. 32n.

to, że przeżył prawdziwe nawrócenie (metanoię). Przeszedł z przestrzeni zła do dobra. Dokonał w sobie wielkiego zwycięstwa, zhumanizował swoją naturę, zostawił poza sobą nieludzki (podludzki) świat walki siejącej grozę, ból i zniszczenie. Przysługuje mu zatem szlachectwo ducha. W pełni może uczestniczyć w darze człowieczeństwa. Ten dar jest mu jednak nie tylko dany, ale i zadany. Jest to przełomowy moment w rzetelnej formacji ludzkiej: zdystansowanie się do zmysłowego (zwierzęcego) świata natury i przejście do świata w pełni ludzkiego – świata kultury.

4.3. Uprawa intelektu, woli i uczuć wyższych

W świecie kultury, jak sama nazwa wskazuje (łac. *colo-cultum* – „uprawiam"), czeka młodych dalszy, równie gigantyczny wysiłek uprawiania swoich władz duchowych: intelektu, woli oraz uczuć wyższych. Intelekt (gr. *logos* – „słowo", „myśl", „mądrość"), dzięki zdolności tworzenia pojęć zawierających duchowy obraz rzeczywistości, pomaga odnajdywać najgłębszy sens wszystkiego, co istnieje. Dzięki rozumowi młody człowiek odkrywa prawdę o rzeczach i własnej egzystencji. Dzięki refleksji pogłębianej przez systematyczną lekturę, medytacji oraz wielkiej sztuce koncentrowania swoich myśli, a więc pogłębianemu rozmyślaniu, kontemplacji prawdy i wnikliwemu poznawaniu świata, zdobywa wiedzę, tworzy naukę, odkrywa ślady Pana Boga w przyrodzie (prawa, ład, celowość), odnajduje w świecie swoje królewskie miejsce. Równocześnie scala siebie, tworzy silną indywidualność. Konstruuje zwarty światopogląd, buduje trwałą hierarchię wartości, otwiera się na transcendencję.

Dzięki wnikliwemu myśleniu, skierowanemu także do własnego wnętrza (introspekcja), młodzież – obok własnych słabości – odkrywa najgłębsze pokłady swoich pozytywnych możliwości, uzdolnień, charyzmatów, a także potrzeb wyższych, takich jak: potrzeba sensu, sprawiedliwości, szczęścia, trwania, przeniesienia własnego życiowego dorobku na drugi brzeg. Jest to możliwe dzięki odkryciu Absolutu. Łatwo wtedy odczytuje ostateczny sens swojego życia jako duchowy wzrost zmierzający aż do granic swoich możliwości – aż do pełni człowieczeństwa otwartej na wieczność.

Intelektualnie rozbudzony nastolatek konstruuje więc jasno określony plan, projekt swojego życia, ustala kierunek marszu. Dostrzega najgłębszy sens swojej egzystencji. Światło rozumu i światło wiary wskazują na ten sam cel. Pragnie spełnić się, stać się kimś, kto się okaże wybrańcem losu, posiadaczem największej wygranej. Jest oto na starcie. Posiada wspaniałą wizję swego przeznaczenia. Zna drogę. Pozostaje tylko jedno do zrobienia: wyruszyć, dotrzeć do celu, osiągnąć go, napełnić się szczęściem.

Od czego zacząć? Jak iść, aby trudną i długą drogę zwieńczyć sukcesem?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy odwołać się do dynamizmu ludzkiego *etosu*. Jest to szansa właściwego zagospodarowania wolności,

dokonywania dojrzałych, a więc przemyślanych wyborów, decyzji i odpowiedzialnego działania, a także tego wszystkiego, co z niego wynika. Aby dojrzale działać, trzeba być wolnym, także w sensie pozytywnym. Pozytywnie określana wolność oznacza pełne otwarcie się na wartości duchowe: prawdę, dobro, sprawiedliwość, miłość. „Tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy"[24]. Prawdą człowieka jest jego stawanie się, dojrzewanie, duchowy wzrost. Należy zatem w pełni wykorzystać dar wolności, aby poślubić prawdę – żyć nią na stałe, rozmiłować się w dobru – pielęgnować w sobie dobre myśli – wspomnienia, odczucia, pragnienia – zdobywać się zawsze na dobre słowa i konsekwentne czyny. Chodzi o sumienność w wykonywaniu obowiązków. Oznacza to usilne staranie, aby we wszystkim być prawdziwym, autentycznym, być sobą, mieć silną wolę, prawy charakter, posiadać własną twarz.

Wyliczone komponenty składają się na tzw. mądrość życiową. Przejawia się ona w poszukiwaniu mistrza (wzorca, ideału). Oznacza też „pozostawienie jednych sytuacji, bezpiecznych okoliczności życia, starego, niemrawego «gniazdka» przyzwyczajeń, by iść w nieznane, by drgnąć z miejsca (...). Mądra młodość wypowiada się w podjęciu duchowego wzrastania"[25].

Mądry jest ten, kto osiągnięty etap życiowy czyni startem do etapu jeszcze piękniejszego. Oznacza to podnoszenie poprzeczki, a więc stawianie sobie coraz większych wymagań, aby znaleźć się w miejscu spełniania się wszystkich możliwości odkrywanych w sobie. W takim właśnie „miejscu" czeka na nas Chrystus.

Stworzony na obraz Boży człowiek, wierzący i ufający swojemu Stwórcy, ma szansę – na wzór Chrystusa – stać się doskonałym: w posłuszeństwie, w pokorze, w miłości mocnej jak śmierć, uzdalniającej do służby braciom, aż do zapomnienia o sobie. W ten sposób staje się zdolny do życia w wymiarze daru. Gotów jest wtedy siebie dać aż do ofiary z życia, gdyż wierzy i ufa, że w Chrystusie zmartwychwstanie do życia już nieprzemijającego, uduchowionego. Ma świadomość, że ofiara, poświęcenie, bezinteresowna służba innym stanowi warunek dojrzałego życia, zgodnie ze słowami Zbawiciela: *Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity* (J 12, 24).

Dostrzeżenie sensu życia w postawie otwartej na potrzeby innych, skutecznie prowadzi do dojrzałości, ale już w punkcie wyjścia domaga się dużego jej stopnia. Proces wzrostu, dojrzewania należy więc wpisać w swoje życie na sposób stały. To nie tylko oznacza, że trzeba wiedzieć, co robić, ale także dla-

---

[24] Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (6 VIII 1993). Tekst i komentarze, Lublin 1995, s. 75, nr 84 (dalej VS).

[25] Ks. J. Tarnawski SP, *Wygrać młodość*, Kraków 2000, s. 15.

czego i jak to robić. Trzeba również zdecydowanie chcieć to wykonywać. Jest to możliwe, gdy człowiek ma nie tylko głęboką świadomość sensu (wartości) tego, co pragnie osiągnąć, ale także doświadcza płynącego stąd dobra, które go wzmacnia i ubogaca.

Naturalna chęć ubogacania siebie nastawia jednak człowieka egoistycznie, przejawia się jako chęć brania, szukania korzyści i przyjemności dla siebie. Jest to typowe myślenie i postępowanie dziecka. Duchowe widzenie wzrostu człowieka w przestrzeni *etosu* wymaga przełamania tej tendencji, bo jest on procesem akurat odwrotnym. Pełne realizowanie wolności następuje przez bezinteresowną miłość, czyli „przez całkowity dar z siebie"[26]. „Prawda czyni człowieka wolnym. Miłość czyni go sługą". Tę zasadę św. Augustyna trzeba przez długi czas wpisywać we własną świadomość, aby była niejako „pod ręką", „na zawołanie", aby stała się busolą wskazującą kierunek marszu.

Najważniejszą jednak sprawą jest wyruszenie w drogę. Prostą drogę obowiązków, bliskich relacji z Panem Bogiem i bliźnimi wyznaczają człowiekowi normy moralne zawarte w Dekalogu i Ewangelii. Zachować normy, być w normie, być normalnym (być człowiekiem w drodze – *homo viator*) to nie tylko mieścić się w przedziale dobra, ale także starać się przechodzić od tego, co dobre, do tego, co lepsze, starać się być coraz bardziej uczciwym, rozważnym, sprawiedliwym, dzielnym, opanowanym, pracowitym, czyli cnotliwym (łac. *virtus* – „dzielność"), dziś powiedzielibyśmy dynamicznym.

> Każda postać dynamizmu, jaką stwierdzamy w człowieku, łączy się z pewnym stawaniem się tegoż podmiotu. Co to jednak znaczy: stawać się człowiekiem, i co naprawdę głosi postulat, by człowiekiem się stać? Człowiek, który się staje, zawiera w sobie jednak nie tylko samą możność warunkującą proces stawania się, ale musi mieć wytyczony cel, ku któremu owo stawanie się jest kierowane. Od czasów starożytnych po nam współczesne, celem tym jest „bycie" i to bycie „prawdziwym człowiekiem", a więc człowieczeństwo, co po łacinie wyraża słowo *humanitas*[27].

Człowiek staje się ludzki, gdy mu bardzo na tym zależy, gdy kontroluje siebie i stara się być konsekwentnym w działaniu, trzymać się tzw. złotego środka. Doskonali wtedy swoje działanie, naprawia zauważone błędy, wyzwala się ze słabości, nabywa coraz więcej sprawności, z czasem sam staje się mistrzem.

Nie jest jednak łatwo na sposób stały utrzymać dobry, a tym bardziej bardzo dobry poziom swojego postępowania. Dobry, a nawet bardzo dobry uczeń czasem jest nieprzygotowany do odpowiedzi, dobry kierowca niekiedy nie zachowuje obowiązujących przepisów. Tzw. społeczne stereotypy zachowań

---

[26] VS, nr 85.

[27] Ks. M. Mróz, *Mądrość cnót – drogą odzyskania „smaku życia"*, w: *Mądrość życia. W szkole cnót chrześcijańskich*, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 18.

z reguły mają tendencję spadkową. Mówimy, że życie ściąga w dół. Jeszcze raz trzeba stwierdzić z mocą, że nieodzowny wręcz jest istotny czynnik wychowawczy, jakim jest wzorzec osobowy (ideał), stawiany w danej profesji jako górna granica (szczyt) ludzkich możliwych zachowań.

Tę rolę spełnia dynamizm *agosu*. Oznacza on wysokiej klasy doskonałość. Prezentują ją sprawdzeni mistrzowie wciąż doskonalący siebie, budzący podziw bohaterowie czy święci. Stają się oni patronami, przewodnikami nie tylko dla początkujących. Odnoszenie na co dzień tego, co robię („ja aktualne"), do tego, na co mnie stać, co powinienem robić („ja idealne") – stanowi podstawowy warunek, by nie ustać w drodze do ideału. Niedoścignionym wprost, ale realnym ideałem jest Jezus Chrystus. Życie Jego uczniów ma więc być naśladowaniem Go, kroczeniem po tej drodze, która prowadzi do domu Ojca. W drogę tę wpisany jest krzyż, z natury obecny w ludzkim losie, mający na celu hartowanie i utrwalanie każdego osiągniętego etapu. Jeżeli coś przychodzi zbyt lekko, łatwo też zostaje zaprzepaszczone.

4.4. Wychowywanie sumienia – wejście w dorosłe życie

Kierunek marszu ku Chrystusowej Pełni wyczuwa i czyni zasadą dojrzałego działania ludzkie sumienie. Jako duchowy dar człowieka sumienie oznacza „zdolność wydawania sądów dotyczących wartości moralnej czynów ludzkich, a zwłaszcza własnego postępowania podmiotu"[28]. Ma ono także charakter imperatywu moralnego[29]. Nie tylko ocenia, co jest dobre, a co złe, ale także nakazuje wybieranie dobra, a unikanie zła. „Łączy się najściślej z samym człowieczeństwem w człowieku i jest bezwzględnie ważnym warunkiem właściwej samorealizacji człowieka"[30]. Ma też sumienie w sobie aspekt eschatologiczny. W nim „znajduje podstawę istotna wielkość człowieka: jego prawdziwie ludzka godność. To jest ów wewnętrzny skarb, w którym człowiek stale *przekracza siebie* w kierunku wieczności (...) skarb sumienia, depozyt dobra i zła człowiek przenosi poprzez granicę śmierci, aby w obliczu Tego, który jest samą Świętością, odnalazł ostateczną i definitywną prawdę o całym swoim życiu"[31].

Jako subiektywna norma moralna sumienie wymaga jednak stałego oczyszczania i formacji, czyli odnoszenia do norm obiektywnych, aby zachowało swój kształt dojrzały; by było przeduczynkowe, prawdziwe, pewne i trafne (delikatne).

Aby uwrażliwiać i formować własne sumienie, wymagana jest ustawiczna praca wewnętrzna: gromadzenie pozytywnych doświadczeń, zarówno z au-

---

[28] A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, k. 842.

[29] Por. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 368.

[30] Ks. A. Siemianowski, *Sumienie*, Bydgoszcz 1997, s. 8.

[31] LM, nr 6.

topsji, jak i z podpatrywanych wzorców w literaturze i w życiu. W ten sposób rodzi się roztropność (rozwaga) dająca o sobie znać w refleksyjności (trzy razy pomyśl, a raz zrób!). Prowadzi ona do zdobycia umiejętności dokonywania właściwych wyborów. Roztropność pozwala czynić teraźniejszość bogatszą o doświadczenia przeszłości. Uczy także bardziej wnikliwego przewidywania przyszłości. Chodzi o zdawanie sobie sprawy ze skutków tego, co robimy dziś[32]. Tak rozumiane i pielęgnowane sumienie staje się wielkim przyjacielem-przewodnikiem, ale i sprawiedliwym sędzią. Stoi na straży dojrzałego życia człowieka.

W przestrzeni kultury, w której dojrzewa osobowość człowieka najważniejsze jest dobrze funkcjonujące sumienie. Stanowi ono „jądro" harmonijnej osobowości, decyduje o duchowej dojrzałości. Jest pierwszorzędnym celem wychowania moralnego, a co najważniejsze, stoi na straży wewnętrznego ładu w człowieku i poprawności relacji z Panem Bogiem, z ludźmi i ze światem. Trzeba jednak ze wszystkich sił starać się – jak mówi papież Jan Paweł II – „być człowiekiem sumienia, człowiekiem zasad, człowiekiem, który budzi zaufanie, który jest wiarygodny".

4.5. Troska o dojrzałą religijność

Harmonijne stawanie się człowieka przebiega również w najwyższej płaszczyźnie, jaką jest sfera *sacrum*. Tu w szczególny sposób ma miejsce formowanie dojrzałej religijności. Oznacza ona „uznawanie i przyjęcie Dawcy wartości transcendentnych, których obecność odczytujemy w świecie"[33].

W konkretnej postaci religijność jako bezpośrednia relacja człowieka do Pana Boga jest osobistą odpowiedzią na Jego zaproszenie do dialogu. Odpowiedź ta ma poczwórny wymiar. Jest uznaniem istnienia Boga w akcie wiary, wejściem w bliskie relacje z Nim poprzez praktyki religijne – modlitwę i życie sakramentalne, pełnieniem Jego woli w życiu moralnym, motywowanym religijnie oraz przyznawaniem się do Niego w sposób publiczny poprzez dawanie świadectwa.

Troska o dojrzałość religijną młodzieży przejawiać się będzie głównie: w pogłębianiu wiary (przekonań religijnych); w patrzeniu na wartości religijne jako autonomiczne – ważne dla nich samych, nie traktowane instrumentalnie; w dopracowywaniu się prawdziwego obrazu Pana Boga jako pełnego miłości i miłosierdzia, ale i sprawiedliwego; w koncentrowaniu się pierwszoplanowo na tym, co w religijności jest najważniejsze. Wymaga to dużej dozy krytycyzmu

[32] Por. Ks. S. Jasionek, *Wychowanie moralne*, Kraków 2004, s. 38.

[33] Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, „W Drodze", Poznań 1991, s. 86.

i obiektywizmu; w sposobie rozwiązywania kryzysów religijnych; w przyjmowaniu dojrzałych, motywowanych religijnie postaw wobec wszystkich zadań podejmowanych przez ludzi dorosłych.

Celem naszego oddziaływania na młodzież będzie również skierowanie całego dynamizmu młodzieńczego do realizowania programu świętości, do zaprzyjaźnienia z Chrystusem. Będzie ono realizowane przez ustawiczne staranie, „aby pogłębiać rozumienie Tajemnicy Chrystusa w świetle Słowa, aż cały człowiek będzie nasycony Jego światłem. Przemieniony przez działanie łaski w nowe stworzenie, chrześcijanin zaczyna naśladować Chrystusa i z dnia na dzień uczy się w Kościele coraz lepiej myśleć jak On, oceniać jak On, postępować zgodnie z Jego przykazaniami i ufać tak, jak On nas do tego wzywa”[34]. Aby taka przemiana nastąpiła, należy „nie tylko doprowadzić do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości”[35]. To zaprzyjaźnienie bardzo pomaga w wytrwaniu na trudnej drodze. Osiągając najmniejszy nawet jej odcinek, doświadczamy czegoś zdumiewającego. Poszerza się horyzont naszego widzenia świata, innych ludzi i siebie. Doświadczamy ogromnej satysfakcji, bo pokonujemy siebie, a zwycięstwo nad sobą jest największym sukcesem. Sposobimy się do podejmowania jeszcze trudniejszych zadań, czyli „szlifujemy formę”, stajemy się bardziej zahartowani i odporni. W miejsce naszych wewnętrznych lęków czy kompleksów pojawia się wiara w siebie, poczucie, że jesteśmy w porządku, poczucie spełnienia. Czujemy smak życia duchowego, prowadzącego do wewnętrznej radości i pokoju. Potężnieje w nas nadzieja, budzi się ochota do poświęcenia się dla innych (słabszych, zagubionych), tak, jak to robił Dobry Pasterz. Towarzyszy nam wtedy optymizm i pogoda ducha. Już tu na ziemi doświadczamy przedsmaku nieba. Z serca wyrywa się dziękczynienie, twarz promienieje życzliwością, oczy iskrzą. Po tym poznaje się człowieka szczęśliwego, dojrzałego duchowo, zjednoczonego ze swoim Mistrzem.

Czy można jednak być szczęśliwym na ziemi? Tak, ale tylko w pewnych granicach. Trzeba jednak pamiętać, że czysta radość, duchowe uniesienie pojawiają się w momentach zwieńczenia dzieła, osiągania ważnych jego etapów czy przetrwania trudnych momentów życia. Z reguły poprzedza je krzyż – trud pokonywania przeszkód, takich jak: zmęczenie, doznawane niepowodzenia, brak wiary we własne siły czy nieprzychylność otoczenia. Przekraczając napotykane bariery, doświadczamy coraz większej radości, wkraczamy w dorosłość (a także osiągamy coraz głębszą dojrzałość chrześcijańską).

Istnieje więc tutaj swoiste sprzężenie zwrotne: dojrzałość osobowa człowieka jest warunkiem dojrzałej religijności. Natomiast dojrzała religijność naj-

[34] CT, nr 20.

[35] CT, nr 5.

skuteczniej motywuje i ubogaca naturalne środki wspierające rozwój osobowy człowieka. W młodości, gdy trzeba wywalczyć dystans do emocji, opanować gwałtownie napierające popędy, dziś także przeciwstawić się despotyzmowi mody[36], obydwa aspekty dojrzałości stają się *conditio sine qua non* zachowania własnej tożsamości.

5. Nadzieje związane z wychowaniem religijnym młodzieży

Nadzieja jako cnota teologiczna w sposób pewny zapowiada urzeczywistnienie dobra w pełni uszczęśliwiającego człowieka. Odpowiada więc podstawowemu skierowaniu i dążeniu do wartości. Wpisane w chrześcijańską nadzieję dobro, zwłaszcza duchowe, jest trudne do zdobycia. Jego osiągnięcie wymaga wielkiego wysiłku ze strony wychowawców i dobrej woli, wewnętrznego przekonania oraz silnej motywacji ze strony wychowanków. Wchodzi tu także element nadprzyrodzony – łaski, wiary, życia sakramentalnego. Jakie są więc podstawy, by w tym momencie taką nadzieję przywołać względem naszej młodzieży?

5.1. Obecność młodych w Kościele

W sytuacji współczesnego pluralizmu, w kontekście apoteozowanej wolności, w obliczu „nieuchronnej konsumpcyjnej erupcji" i „manifestacji luksu-

[36] Przykładem mogą być modne dziś gadżety („służące z reguły zaszokowaniu, rozbawieniu kogoś"). Oto ich geneza i psychologiczna motywacja: „Media, w porozumieniu z producentami, chcą kreować trendy (…). Dziś gadżeciarstwo zaczyna być domeną ludzi inteligentnych, żyjących ponad stan, niekoniecznie japiszonów czy szpanerów. «Modny mądrze» chce być każdy, nie każdemu jednak się to udaje. – Muszę odróżniać się od reszty, być zauważalnym w powodzi takich samych jak ja, wręcz identycznych stworzeń (…). Kup mądry gadżet – chciałoby się zakrzyknąć – okręć swój prywatny «lans» wokół niego! Nadstaw uszu i posłuchaj, co w trawie piszczy! Zgadżetuj się! Włóż na szyję arcymodną ostatnio logosmycz z nadrukowanym przesłaniem, hasłem czy emblematem! Zaprojektuj swój przekaz na kolorowej taśmie szerokości od 1 do 2,5 cm, doczep doń klucze, albo identyfikator, wejdź w tłum! «Śmiejecie się ze mnie, że jestem inny, ja z was, że jesteście jednakowi» – śpiewa jeden z hip-hopowych zespołów obwieszony smyczami własnego pomysłu. (…) Gadżet mówi, na ile możesz sobie pozwolić, emanuje zeń twoja fantazja, zdolność do hedonizowania swego życia". Rafał Romanowski – promotor kultury niezależnej, współpracownik „Gazety Wyborczej", rocznik siedem osiem, *Jorr gad żet!*, „Tygodnik Jr" (3 X 2004) – wkładka do TP Kraków. Muszę przyznać, że tak dobrze zakamuflowanej kpiny z ludzkiego rozumu jeszcze w życiu nie spotkałem.

su", nie mówiąc o rewolucji seksualnej – fenomen obecności młodych w Kościele, mimo ciągłego podrywania jego autorytetu, ich autoidentyfikacja religijna – stanowi żywy argument, że szukają oni autentycznych wartości. Otwierają się na prawdę. Chcą wiedzieć do końca „za co warto życie dać". Są tam, gdzie być powinni.

Badania socjologiczne w ostatnim dziesięcioleciu wykazują, że ogromna większość młodych ludzi uważa się za wierzących. Można nawet mówić o pewnym przebudzeniu religijnym, a nie – jak chcieliby niektórzy – o zanikaniu *sacrum*[37] i o masowym odchodzeniu młodzieży od Kościoła[38]. Młodzieży wierzącej w Polsce jest około 75%. W poszczególnych rejonach te proporcje mogą się wahać w granicach od 67,8% do 94,7%. W badaniach E. Wysockiej do wiary przyznało się 89,58%[39]. Czynnikami decydującymi o religijności młodych według tej autorki są „wewnętrzne przekonania i własne przemyślenia" (47,46%), tradycja rodzinna (34,59%), „osobiste przeżycia i doświadczenia" (11,47%), „wpływ Kościoła, księży i nauk kościelnych" (3,7%), niemożność wyjaśniania pochodzenia świata przez naukę (2,82%). Praktykuje 73,61% badanych[40]. Jako stałą postawę wobec religii uznaje 50,56%. Wpływ religii na samowychowanie (socjalizację wewnętrzną) uznaje 77,57%.

Z innych badań wynika, gdy idzie o świadomość religijną, że nie zawsze jest ona pełna. Na przykład tylko około 60% młodzieży akceptuje „osobową naturę Boga"[41]. W dziedzinie praktyk religijnych, zarówno obrzędowych, jak i dewocyjnych, obowiązkowych czy nadobowiązkowych, dają się zauważyć przesunięcia, które nie zmieniają jednak ogólnego obrazu religijności. Utrzymuje się teza socjologiczna o jej stabilności.

Przyjmowanie przez młodzież prawd religijnych (dogmatów), przekazywanych przez Nauczycielski Urząd Kościoła, decydujących o tożsamości wierzącego, według badań eksperymentalnych prezentuje się również w wysokim procencie. Z badań T. Szawiela wynika, że religijność młodzieży polskiej w latach 1990–1999 była wartością rosnącą: W 1990 r. było 87% młodzieży deklarującej swoją wiarę w Boga, w 1999 – 93%[42]. Na tle europejskim jest to zdumiewający ewenement.

---

[37] Por. Ks. J. Mariański, *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży*, w: *Katecheza młodzieży*, red. ks. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, s. 22.

[38] Tamże, s. 23.

[39] E. Wysocka, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000, s. 52.

[40] Por. tamże, s. 56.

[41] J. Mariański, *Charakterystyka...*, art. cyt., s. 34.

[42] T. Szawiel, *Wiara religijna polskiej młodzieży*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003, s. 123.

Jednak „wydaje się, że powoli narasta rozbieżność pomiędzy doktryną chrześcijańską a świadomością religijną młodych Polaków. Stosowany język, kościelne symbole, tradycyjne metody i sposoby działania docierają do mentalności tylko części wierzących. Człowiek współczesny nie tyle oczekuje nowych dogmatów, nowych katechizmów, lecz raczej nowego stylu duszpasterstwa, który pozwoli zrozumieć znaczenie podstawowych treści wiary i zintegrowanie jej z własnym życiem"[43]. Pojawia się religijność selektywna (ok. 1/3 ankietowanych) nie dająca się bliżej określić, prowadząca do subiektywizacji i prywatyzacji wiary, która zmierza bardziej do przeżyć i doświadczeń religijnych niż do identyfikowania się z Kościołem.

> W poszukiwaniu odpowiedzi na problemy związane z ostatecznym sensem życia, wiele osób, zwłaszcza w sytuacjach krytycznych, zwraca się ku religii, gdyż nie wystarcza im to, co proponuje się w tym względzie w płaszczyźnie laickiej czy w wymiarze jedynie kulturowym. Około 2/3 populacji przyznaje, że religia rozwiązuje problem sensu życia, daje satysfakcjonujące odpowiedzi na ostateczne problemy egzystencji. Jednocześnie tylko pewna grupa osób jest skłonna kierować się w codzienności światłem wiary i interpretować rzeczywistość w świetle Transcendencji czy patrzeć na doczesność w perspektywie przekraczającej tylko ziemski wymiar[44].

W aspekcie postaw i zachowań moralnych zarysowuje się nie tylko rozziew, ale także pewna opozycyjność pomiędzy wartościami (prawdami), normami i wzorami zachowań chrześcijańskich a analogicznymi korelatami ponowoczesności. Młodzież polska narażona jest na zagrożenia płynące z takich źródeł, jak: pluralizm światopoglądowy, relatywizm moralny i związany z nim permisywizm, a nawet etyczny indyferentyzm. Dotyczy to szczególnie etyki małżeństwa i rodziny (czystość przedmałżeńska, wierność, antykoncepcja, przerywanie ciąży, rozwody, eutanazja).

> Rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego. (...) Świadomość moralna młodych Polaków w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizacji i relatywizacji, słabnie wyraźnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. Wielu z nich czuje się bardziej „producentami" niż adresatami norm moralnych[45].

Warto tu przypomnieć, że fatalnie wykorzystana wolność „od wszystkiego i do wszystkiego" może prowadzić do zgubnej alienacji, a nawet dehumanizacji.

---

[43] J. Mariański, *Charakterystyka...*, art. cyt., s. 57.

[44] J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 81.

[45] Ks. J. Mariański, *Charakterystyka...*, art. cyt., s. 63–64.

> Wszystkie normy o charakterze uniwersalnym i kategorycznym, ograniczające indywidualną wolność jednostki, są przez część ludzi współczesnych kwestionowane lub liberalizowane. Dotyczy to szczególnie norm regulujących życie seksualne z tendencją do rozszerzania się na inne dziedziny życia indywidualnego i społecznego[46].

Religijność polskiej młodzieży jest bardziej otwarta na osobiste doświadczenie bliskości Boga niż na dziedziczoną kulturę religijną, reprezentowaną przez instytucje kościelne. Aby taką religijność pielęgnować i rozwijać, potrzebne jest właściwie jednorodne środowisko społeczno-kulturowe, zwłaszcza gdy młodzież będzie „luźno związana z Kościołem". Takim środowiskiem w „mikro" i „makro" skali są religijne ruchy młodzieżowe, takie jak: Neokatechumenat, Oaza Żywego Kościoła, Wspólna i Wyzwolenie, Odnowa w Duchu Świętym oraz inne stowarzyszenia religijne czy grupy nieformalne. Wszystkie one pełnią rolę „psychospołecznego wsparcia" w rozwoju osobowym i religijnym. W małej grupie jak w „psychologicznej niszy" wytwarzającej specyficzny mikroklimat jej uczestnicy mają szansę zaspokajać swoje potrzeby: kontaktu, przynależności, akceptacji, miłości, poczucia bezpieczeństwa, sensu życia, Absolutu. Oznacza to możliwość pełnej samorealizacji, odnalezienia i utwierdzania własnej tożsamości[47]. Szczególnie ważne jest to, że „ruch religijny może stać się czynnikiem dominującym, swego rodzaju filtrem i integratorem doświadczeń pochodzących z innych obszarów rzeczywistości"[48].

Ma to duże znaczenie, gdy te obszary są zlaicyzowane. Na czas formacji religijnej wskazana jest pewna izolacja przed negatywnymi wpływami z zewnątrz.

> Wspólnota religijna, w której uczestniczy młodzież, jest coraz częściej podstawowym miejscem dojrzewania – „laboratorium". Dla całych pokoleń tą przestrzenią rozwoju i dorastania była rodzina, wspólnota parafialna, czasem szkoła. Współcześnie, wobec wielu form dezintegracji, młodzież poszukuje miejsca i sposobu takiego personalnego spotkania z drugim człowiekiem, z osobą Boga; miejsca dojrzewania do „logiki służby" dla własnego rozwoju i dobra wspólnego[49].

Po uzyskaniu etapu dojrzałości otwiera się możliwość wejścia w środowisko zagubione pod względem religijnym z konkretnym programem nowej ewangelizacji.

---

[46] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 78.

[47] J. Bagrowicz, *Edukacja religijna...*, dz. cyt., s. 84.

[48] T. Ożóg, *Z badań nad młodzieżą uczestniczącą w życiu katolickich ruchów religijnych*, w: *Nauki społeczne o młodzieży*, red. T. Ożóg, Lublin 1994, s. 151.

[49] O. M. Tabulski SB, *Uczestnictwo w młodzieżowej wspólnocie religijnej nadzieją na dojrzałość osobową i społeczno-obywatelską*, w: *W trosce o młodzież. Edukacja, praca, obywatelswo*, red. Niewęgłowski SDB, Warszawa 2004, s. 364.

Wydaje się, że w sytuacji tak ostrego zderzenia wartości głoszonych przez Kościół z aksjologią postmoderny religijność młodzieży nie będzie monolitem, przekazywanym dziedzictwem, dlatego cennym, że wynikającym z czcigodnej tradycji. Będzie religijnością z wyboru. Rodzina, mimo że jest w kryzysie, „w kształtowaniu systemu wartości jest ciągle uznawana przez młodzież jako najbardziej znacząca"[50]. Szkoła jako środowisko pluralistyczne oraz Kościół – nieufnie wręcz wrogo postrzegany przez mass media – będą czynnikami jedynie wspomagającymi. Natomiast łaska wiary, „trudniejsza" niż dotychczas, wymagająca wewnętrznego przeświadczenia o pewności objawionej prawdy, osobiste nawiązywanie kontaktu (w modlitwie, ofierze, życiu sakramentalnym) z zapraszającym do przyjaźni Bogiem zobowiązujące do wnikliwego odczytywania i wiernego wypełniania Jego woli (zawartej w prawie natury, Dekalogu i etyce ewangelicznej) oraz uzdolnienie do heroicznego dawania świadectwa pozostaje tak samo fascynujące i proste. Będzie ono zależało od odpowiedzi na pytanie: *Jeśli chcesz...*

Zawsze będą tacy, którzy odejdą smutni ze swoim wahaniem i połowicznością. Będą jednak i tacy, którzy dadzą wspaniałomyślną odpowiedź. Byli przedwczoraj i wczoraj. Są i dziś:

> Zaangażowanie młodzieży w różnorakie akcje humanitarne, jej otwartość i wrażliwe serce na potrzeby drugiego człowieka, rosnące szeregi wolontariuszy, świadczą o tym, że mamy dobrą, wspaniałą młodzież. Współczesna młodzież w swej ogromnej większości jest pełna dynamizmu, poszukuje autentycznej religijności, ceni prawdziwe wartości duchowe, z pełnym poświęceniem broni sprawiedliwości, wolności i pokoju, odpowiedzialnie przygotowuje się do zadań oczekujących ją w dorosłym życiu, dąży do uzyskania dobrego wykształcenia, umie korzystać z osiągnięć techniczno-cywilizacyjnych, a przy tym kieruje się także zasadą, aby „bardziej być, niż mieć". Ta młodzież z pewnością „będzie w przyszłości fundamentem porządku i moralności"[51].

Fundament ten buduje się na nadziei, która nie zostawia samych sobie – ani najlepszych, ani najgorszych. Chce się spotykać z każdym. Pragnie zamieszkać w najcichszym kąciku serca. Stamtąd mówi szeptem: Jesteś dobry, nie poprzestawaj na tym, skoro możesz być lepszy. Nie udało ci się, czujesz się przegrany, zagubiony, osamotniony – nie martw się. I ty możesz być dobry, radosny, szczęśliwy. *Jeśli chcesz...*, jeżeli odbijesz się od dna, możesz być nawet najlepszy.

Sama chodzi w jednej sukni – tej ewangelicznej. Wszystko oddaje innym, każdemu chętnie służy. Promienna, ufna, niezmordowana szafarka Bożych

---

[50] A. Przecławska, *Współczesna młodzież polska – jaka jest? Próba poszukiwania odpowiedzi*, w: *W trosce o młodzież...*, dz. cyt., s. 31.

[51] Ks. S. Wilk, *Młodzież „cząstką godną szczególnie troskliwej uwagi"*, w: *Katecheza młodzieży*, red. ks. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, s. 10.

darów. Zawsze potrafi związać koniec z końcem. Umie znaleźć wyjście z każdej sytuacji. Pojawia się w najtragiczniejszym momencie. Wtedy czuje się jak u siebie. Ze wszystkich zaplątań wyprowadza na prostą. *Zawieść nie może*, gdyż wyrasta z miłości. Rozdaje hojnie, ale ma więcej niż rozdała.

Taka ona już jest. Ciągle podróżuje w jednym kierunku – do Damaszku.

Zusammenfassung

Hoffnungen und Herausforderungen der Erziehung der Jugend zum Glauben

Die Erziehung der Jugendlichen zum Glauben, die eine „echte Hoffnung der Kirche und der Welt sind", bedeutet, dass man auf sie mit offenem Herzen zugehen, ihre Bedürfnisse und Gefahren kennen lernen, ihnen in ihrer Lösung sowie der Stellung und Realisierung von wertvollen Zielen helfen muss. Diese sind: Eine gründliche menschliche und christliche Formation – ein erfülltes Menschsein (humanitas) sowie Heiligkeit (sanctitas).

Diese Ziele lassen sich durch Gruppentreffen erreichen, die mit Freude und Eifer erfüllt sind im gemeinsamen Suchen der echten Werte und Ideale, die erfüllt sind vom Gebet, vom Teilen der eigenen Erfahrungen, dem Wachsen im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, vom Übernehmen von immer schwierigeren gesellschaftlichen Rollen, von der Realisierung der eigenen Berufung.

Eine fundamentale Bedingung ist eine gut motivierte Arbeit an sich selbst – am eigenen Gewissen, Charakter, Religiosität. Eine systematische Ordnung seines Bios, Logos und Ethos durch Selbstgestaltung und Selbsterziehung ist nötig.

Aus Untersuchungen geht hervor, dass die Jugend in der überwiegenden Mehrheit gläubig ist. Es geht darum, ihren Glauben, den sie von den älteren Generationen übernommen hat, zu vertiefen und reif zu machen, damit er nicht nur zur Konfrontation mit den gegenwärtigen Bedrohungen fähig ist, aber auch dazu, Zeugnis zu geben.

Ks. dr hab. Mieczysław RUSIECKI – ur. w 1932 r. w Chmielniku. Ukończył WSD w Kielcach. Studia specjalistyczne z katechetyki – w Warszawie (ATK). Doktoryzował się na KUL, gdzie następnie był wykładowcą Historii Katechezy. Wykładał też w WSD w Kielcach katechetykę, pedagogikę i homiletykę. Po habilitacji został kierownikiem Zakładu Historii Wychowania i Organizacji Szkolnictwa oraz profesorem Akademii Świętokrzyskiej na Wydziale Pedagogicznym. Jest autorem 9 książek zawierających wykłady formacyjne dla nauczycieli, a także pozycji *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996, s. 728 oraz ponad 300 artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym z dziedziny katechezy, pedagogiki i etyki.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 271–286

Ks. Jan Śledzianowski – Kielce

Wychowanie do pokoju w Polsce i Europie dotkniętej przemocą i terroryzmem

Wstęp

Z dniem 1 maja 2004 r. Polska wraz z innymi dziewięcioma krajami naszego kontynentu została oficjalnie włączona do tzw. Piętnastki czyli Unii Europejskiej. Z faktem tym łączy się nowa jakość życia dwudziestu pięciu państw, które chcą się kierować wspólnym i obowiązującym prawem, zasadami ekonomii, gospodarki i handlu. Praktycznie biorąc, zniesionymi granicami między państwami i nieograniczoną wręcz przenikliwością między narodami. Niewątpliwie jest to zjawisko korzystne, gdyż Pan Bóg dał ludziom całą Ziemię do zamieszkania (Rdz 1, 27-28). Europa XXI w. wydaje się, że będzie podobna do chrześcijańskiej Europy z okresu średniowiecza i odrodzenia, kiedy to pobożni pielgrzymi z Polski wędrowali pieszo do Rzymu, a studenci kształcili się w Padwie i Bolonii, w Kolonii, czy na Sorbonie w Paryżu.

Czasy takiej otwartości wymagają od ludzi głęboko zakorzenionych postaw moralnych prowadzących ku powszechnemu braterstwu i solidarności na rzecz dobra, pokoju i miłości. Tymczasem w Europie i na świecie lawinowo narastają zjawiska agresji i przemocy, które stają się udziałem nawet dzieci. Przy otwartości granic ludzie zdemoralizowani, uprawiający przemoc, posługujący się okrucieństwem i zbrodnią, mogą być groźni nie tylko w lokalnym środowisku, z którego pochodzą, lecz także na obszarze Europy. Dlatego szczególną potrzebą współczesności jest wychowanie ku pokojowi i braterstwu ze wszystkimi ludźmi. Taki charakter ma nauczanie Jana Pawła II zawarte w orędziach na Światowy Dzień Pokoju, obchodzony 1 stycznia każdego roku. O potrzebie wychowania na rzecz pokoju Jan Paweł II pisał z naciskiem w adhortacji *Ecclesia in Europa*, gdzie czytamy: „Wobec tego stanu rzeczy wraz ze wszystkimi swymi mieszkańcami musi *niestrudzenie angażować się w budowanie* pokoju w obrębie swoich granic na całym świecie" (nr 112). Taki charakter ma nauczanie i wychowanie Kościoła Katolickiego, które systematycznie jest

podejmowane na katechezie, we wspólnotach rodzinnych i parafialnych skupiających tych wszystkich, którzy mają świadomość przynależności do Chrystusa? A jakie są owoce tych wychowawczych wysiłków? Na pytanie to w pewnej mierze dają odpowiedź badania przeprowadzone wśród uczniów sześciu szkół z województwa świętokrzyskiego, które tutaj prezentujemy.

Charakterystyka środowisk szkolnych i badanej reprezentacji

W lutym 2002 roku w czasie przerwy semestralnej sześć studentek pedagogiki z Akademii Świętokrzyskiej pod moim kierunkiem podjęło badania uczniów w różnych środowiskach szkolnych na wspólny temat: „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy". Były to seminarzystki, które w ramach podjętego kierunku studiów: pedagogiki ze specjalizacją resocjalizacji z profilaktyką społeczną, przeprowadziły badania w następujących szkołach:

1. Małgorzata Śledź w Szkole Podstawowej nr 1 w Staszowie wśród uczniów klas V i VI. W badanej reprezentacji tej szkoły znalazło się 110 dziewcząt i 90 chłopców. Była to najmłodsza badana grupa, bowiem 12-latków było 92, 13-latków 104 i 4 chłopców 14-letnich.
2. Ilona Kucharska w Gimnazjum nr 9 w Kielcach. W próbie badanych było 96 dziewcząt i 107 chłopców. Łącznie uczniowie ci stanowili trzy grupy wiekowe: 14-latkowie – 69, 15-latkowie – 52 i 16-latkowie – 82 osoby.
3. Katarzyna Sobierajska w Gimnazjum w Bogorii koło Staszowa. W eksperymencie uczestniczyło 100 dziewcząt i 90 chłopców, 15-latków było 50 i 16-latków – 140.
4. Urszula Skiba w XI LO im. K. I. Gałczyńskiego w Kielcach. Respondentami magistrantki Skiby było 95 dziewcząt i 85 chłopców. Pod względem wieku najwięcej było 18-latków – 91 i 17-latków – 86. Tylko jedna uczennica miała lat 16 oraz dwoje uczniów po 19 lat.
5. Justyna Wilczyńska przebadała 140 dziewcząt i 50 chłopców z LO w Kimontowie. Pod względem wieku była to grupa najbardziej zróżnicowana: 19-latków było 72, 18-latków – 62, 17-latków – 50, 20-latków – 5 i 1 uczennica 16-letnia.
6. Magdalena Pawlik-Kirkiweicz pod względem wiekowym badała najstarszą młodzież, która uczęszczała do Zespołu Szkół Ekonomicznych nr 2 w Kielcach. 19-latków było 42, 20-latków – 133 oraz 21-latków – 25.

Badani uczniowie razem stanowią reprezentatywną grupę składającą się z 1163 osób. Wszyscy pochodzą z województwa świętokrzyskiego i uczą się na tym terenie.

Wiek i płeć badanych uczniów

Poniżej w tab. 1. przedstawiamy całą badaną populację uczniów według płci i wieku. Ogółem w badaniach uczestniczyło 691 dziewcząt i stanowiły one 59,42% całej reprezentacji. Chłopców było 472 i w całej badanej zbiorowości stanowili 40,58% ogółu.

Tab. 1. Wiek i płeć badanych uczniów

Wiek (w latach)	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
12	51	7,38	41	8,68	92	7,91
13	59	8,54	45	9,53	104	8,94
14	27	3,91	46	9,74	73	6,28
15	59	8,54	43	9,11	102	8,77
16	112	16,21	11	23,73	224	19,26
17	73	10,56	63	13,35	136	11,69
18	100	14,47	53	11,23	153	13,16
19	90	13,02	26	5,51	116	9,97
20	101	14,62	37	7,85	138	11,87
21	19	2,75	6	1,27	25	2,15
Razem	**691**	**100,00**	**472**	**100,00**	**1163**	**100,00**

Jeśli chodzi o wiek to najliczniejszą podgrupę w badaniach tworzyli 16-latkowie, gdyż było ich 19,26%, na drugim miejscu znajdowali się 18-latkowie (13,16%), na trzecim 20-latkowie (11,87%). Najmniejsze podgrupy wiekowe to najstarsi, 21-latkowie (2,15%) i 14-latkowie (6,28%). Przyznać należy, że pod względem wieku badani byli bardzo zróżnicowani: znaleźli się w dziesięciu rocznikach, między 12 a 21 rokiem życia. Jeśli weźmiemy pod uwagę płeć to liczbowo zdecydowanie dominowały dziewczęta.

Wśród wielu pytań, zawartych w kwestionariuszu ankiety, a skierowanych do badanych uczniów, znalazły się i takie, które w treści zawierały naukę Kościoła, stanowiącą na dzień dzisiejszy fundament budowy cywilizacji miłości wbrew nienawiści i przemocy.

Polskie dzieci i młodzież to w przytłaczającej większości katolicy, którzy powinni znać owe fundamenty wznoszonej cywilizacji powszechnego braterstwa i miłości. Dlatego badano ich wiedzę religijną na ten temat.

Wiedza religijna o chrześcijańskim kategoryzmie miłości wobec każdego człowieka

Ksiądz Józef Tischner napisał: „Chrześcijaństwo jest religią pokoju i dlatego – zgodnie z tym, czym jest, **nie walczy** ono o pokój, **lecz tworzy pokój**"[1]. Tworzenie pokoju dokonuje się przez wypełnienie przykazania Bożego: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego".

Jezus Chrystus na pytanie, kto jest moim bliźnim, odpowiedział, że jest nim każdy człowiek, nawet nieprzyjaciel. (Mt 5, 43-48; Łk 6, 27-31) Globalnie, jak rozumieli to przykazanie respondenci, pokazuje tab. 2.

Tab. 2. Interpretacja przykazania miłości bliźniego

Odpowiedzi	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1. Kochać innych jak siebie	72	10,42	52	11,02	124	10,66
2. Traktować innych tak, jakby się chciało być przez nich traktowanym	310	44,86	152	32,20	462	39,72
3. Szanować innych ludzi i czynić im dobro	169	24,46	119	25,21	288	24,76
4. Pomagać innym i żyć w zgodzie	50	7,24	28	5,93	78	6,71
5. Nie krzywdzić innych	56	8,10	54	11,44	110	9,46
6. Nie prowokować innych do zła	3	0,43	3	0,64	6	0,52
7. Inne	20	2,89	19	4,02	39	3,35
8. Nie wiem	3	0,43	5	1,06	8	0,69
9. Brak odpowiedzi	21	3,04	41	8,69	62	5,33

Dane na tabeli przykazania miłości bliźniego są następujące: „Kochać innych jak siebie", a więc odnosić się do bliźnich z najszlachetniejszym uczuciem miłości, w taki sposób rozumie to przykazanie 10,42% dziewcząt i 11,02% chłopców. „Traktować innych jak siebie" w pozytywnym znaczeniu, bowiem „chciałbym być dobrze potraktowany przez innych ludzi" – to najczęstsza interpretacja przykazania miłości bliźniego, reprezentowana przez 44,86% dziew-

[1] J. Tischner, *Ideologiczne usprawiedliwienie przemocy*, literatura drugiego obiegu z okresu PRL, s. 14.

cząt i 32,20% chłopców, razem 39,72% reprezentacji. Licznie też wypowiedzieli się uczniowie, przyjmując za postawę miłości bliźniego szacunek wobec innych ludzi i czynienie im dobra: 24,46% dziewcząt i 25,21% chłopców, razem 24,76%. „Pomagać innym i żyć w zgodzie" – to również bardzo pozytywne podejście do ludzi, które zaznaczone zostało przez 7,24% dziewcząt i 5,93% chłopców, razem – 6,71%. „Nie krzywdzić innych" – taką postawę wobec bliźnich przyjęło 8,10% dziewcząt i 11,44% chłopców, razem 9,46%. Podobna do tej jest postawa mówiąca o nie prowokowaniu innych do zła, którą przyjęło tylko 6 osób (0,52%).

W kategorii „inne" znalazło się 39 odpowiedzi badanych (3,35%). Oto niektóre z nich: „żyć w zgodzie z innymi, aby wszyscy ludzie byli równi"; „szanować godność drugiego człowieka"; „udzielać pomocy drugiemu w razie nieszczęścia"; „być opanowanym, zachowywać spokój wobec otoczenia"; „wybaczać, a gdy nas ktoś skrzywdzi nadstawić drugi policzek"; „miłować wroga". W sumie wypowiedzi „inne" nie negują przykazania miłości bliźniego, przeciwnie ukazują jego sens i potrzebę spełnienia w sytuacjach trudnych, np. gdy spotyka człowieka nieszczęście.

„Nie wiem" – to odpowiedź 8 osób (0,69%). Natomiast nie udzieliły odpowiedzi 62 osoby (5,33%). Czyżby nie wiedziały, co oznacza przykazanie miłości bliźniego? A może miały inne kontrowersyjne opinie na ten temat? Jedno jest pewne 94% badanych uczniów poprawnie zinterpretowało chrześcijańską postawę moralną, która leży u podstaw ładu i dobra społecznego: miłuj bliźniego swego jak siebie samego.

Wśród respondentów 13 dziewcząt i 1 chłopiec wypowiedzieli się pozytywnie o przykazaniu miłości bliźniego, ale w dwóch różnych aspektach, tak iż ich odpowiedzi zostały policzone podwójnie, stąd też globalnie nie zostały sprowadzone do 100%.

M. Pawlik-Kirkiewicz pisze:

> Miłość jest najważniejszą dyrektywą dla człowieka żyjącego w wierze katolickiej. Miłość okazywana drugiemu człowiekowi jest odzwierciedleniem uczucia ofiarowanego Bogu.
>
> Prawdziwy chrześcijanin zna na pamięć Dekalog. Jest on przekazywany z pokolenia na pokolenie nie tylko przez Kościół, ale także przez rodziców, dziadków. Każdy wierzący powinien umieć interpretować X Przykazań[2].

Wśród przykazań Dekalogu kilka neutralizuje i rozbraja agresję i przemoc między ludźmi, ale przykazanie V w sposób radykalny chroni i ubezpiecza życie każdego człowieka: „Nie zabijaj". Katechizm Kościoła Katolickiego objaśnia współczesnym to przykazanie:

---

[2] M. Pawlik-Kirkiewicz, „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (w oparciu o badania uczniów Gimnazjum nr 9 w Kielcach)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska), s. 96.

Nie wolno zabijać, ponieważ każde ludzkie życie jest święte od momentu poczęcia aż do śmierci, jako że osoba ludzka została stworzona jako taka na obraz i podobieństwo Boga żywego i świętego. Pozbawienie życia istoty ludzkiej przeciwstawia się bardzo poważnie godności osoby i świętości Stwórcy[3].

Pytanie 30 skierowane do ankietowanych brzmiało: „Co mówi do ciebie przykazanie V: «Nie zabijaj»". Interpretację tej normy moralnej według badanych uczniów zawiera tab. 3.

Tab. 3. Interpretacja przez badanych uczniów V przykazania „Nie zabijaj"

Interpretacja	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Dosłownie	377	54,56	355	75,21	732	62,94
Nie odbierać życia sobie i innym	126	18,23	42	8,90	168	14,44
Szacunek wobec życia	45	6,51	12	2,54	57	4,90
Nie krzywdzić innych	136	19,68	39	8,26	175	15,05
Inne	34	4,92	22	4,66	56	4,81
Nie wiem	6	0,87	10	2,12	16	1,37
Brak odpowiedzi	12	1,74	20	4,24	32	2,75

Zdecydowana większość badanej populacji przyjmuje, że przykazanie „Nie zabijaj" należy rozumieć dosłownie (62,94%). Interpretacje typu: „rozumieć to przykazanie dosłownie"; „przykazanie mówi, aby nie zabijać", „po prostu nie zabijaj" – to głównie odpowiedzi chłopców (75,21%). Natomiast dziewczęta (54,56%) dają motywację, dlaczego nie wolno zabijać: „Skoro człowiek nie jest Bogiem i nie dał życia, to i nie powinien go odbierać". „Jeżeli Bóg dał życie, to Bóg powinien je zabrać, i żaden człowiek nie powinien się w to mieszać". „Każde życie jest ważne". „Człowiek nie ma prawa decydować o cudzym życiu".

Badani uczniowie dość często interpretowali przykazanie V jako nie odbieranie życia sobie i innym ludziom oraz istotom żywym. Oto wypowiedzi: „Nie odbieraj życia drugiemu człowiekowi, ponieważ nie masz takiego prawa; takie prawo ma tylko Bóg", „Nie wolno, nie mamy prawa pozbawić kogoś życia", „Nie można zabierać szansy życia innym ludziom", „Nie zabijaj, nie nakłaniaj do zabijania, nie bądź świadkiem zabójstwa", „Nie zabijać niewinnych i nie prowokować wojen".

Wśród ogólnych stwierdzeń zakazu zabijania znalazły się wyszczególnione: aborcja (7 razy), samobójstwo (3 razy) i zabijanie zwierząt (7 razy). Wpraw-

[3] *Katechizm Kościoła Katolickiego w pytaniach i odpowiedziach*, Kielce 1994, s. 96.

dzie nieliczni respondenci, bo 4,90% ogółu, zwrócili uwagę na szacunek wobec życia, który wiąże się z tym przykazaniem. „Szacunek wobec życia to szacunek wobec siebie, drugiego człowieka, wobec zwierząt i roślin". „Nie zabijaj – to szanować swoje życie, dbać o dobrą kondycję".

„Nie krzywdzić innych" – to również szeroko pojmowana interpretacja przykazania V, przyjmowana przez 19,68% dziewcząt i 8,26% chłopców, razem 15,05% ogółu badanych. Ich wypowiedzi: „Nie robić nikomu krzywdy", „Nie należy stosować przemocy wobec innych", „Nie czynić innym krzywdy i nie odbierać im najcenniejszego daru, jakim jest życie", „Nie krzywdzić cieleśnie innych osób, ani nie dręczyć ich psychicznie".

Do kategorii wypowiedzi „innych" magistrantki zaliczyły ogółem 56 odpowiedzi, tj. 4,81%. Są to bardzo różne postawy wobec moralnej normy: „Nie zabijaj". Począwszy od deklaracji bezwzględnego przestrzegania przykazania V: „Nie sprawiania innej osobie bólu, wolałabym umrzeć niż kogoś zabić". „Nie wolno odbierać życia bez powodu" – napisała 19-letnia uczennica. Można przypuszczać, że zakładała ona pewne powody, dla których można odebrać komuś życie. I podobny tok myślenia u dziewczyny 17-letniej: „Do czego wzywa przykazanie V? Po prostu – nie zabijaj. Trochę zbyt ogólnie. A samoobrona. Dać się zabić, byle nie zgrzeszyć?". Bardzo często rozumiano w kategorii „inne" – „Nie działaj przeciw zdrowiu".

Tylko jedna odpowiedź o normie „Nie zabijaj" pewnego licealisty ma charakter negatywny: „Nie interesuje mnie to". „Nie wiem" – to wypowiedź 16 osób (1,37%). Natomiast nie udzieliły odpowiedzi 32 osoby (2,75%). Łącznie 49 osób (18 dziewcząt i 31 chłopców), czyli 4,21%, nie wykazało żadnego pozytywnego odniesienia do przykazania V: „Nie zabijaj" lub swoją postawą wyraziło obojętność. Natomiast 95,79% badanych zna dobrze tę normę, widzi głęboki sens przestrzegania jej w życiu.

> „Nie zabijaj" – pisze M. Pawlik-Kirkiewicz – jest to kontynuacja przykazania miłości bliźniego. Poprzez zabójstwo człowiek staje się nieprzyjacielem swego bliźniego. V przykazanie zakazuje zabójstwa zamierzonego i bezpośredniego, ale nie znosi prawa do uprawnionej obrony, a co więcej obrona jest obowiązkiem. Aborcja, eutanazja, samobójstwo, zgorszenie, nieposzanowanie zdrowia, terroryzm, tortury, wojny pozostają w głębokiej sprzeczności z przykazaniem „nie zabijaj"[4].

„Chrześcijaństwo jest religią pokoju" – głosi ksiądz J. Tischner, co szczególnie znajduje potwierdzenie w słowach Jezusa Chrystusa: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni synami Bożymi nazwani będą".

Błogosławieństwo to jest ochroną przykazania miłości bliźniego i przykazania V: „Nie zabijaj", gdyż Chrystus zapowiada nagrodę synostwa Bożego

---

[4] M. Pawlik-Kirkiewicz, *Kształtowanie postaw...*, dz. cyt., s. 96.

dla tych, którzy będą pokój wprowadzali w życie. Na pytanie, do czego wzywa Chrystus ludzi przez słowa tego błogosławieństwa, uzyskaliśmy odpowiedzi, które statystycznie ukazane zostały w tab. 4.

Tab. 4. Błogosławieni pokój czyniący – w świadomości badanych

Interpretacja słów Chrystusa	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Zapobieganie przemocy, życie w pokoju	227	32,85	145	30,72	372	31,99
Czynienie dobra	272	39,36	128	27,33	400	34,39
Dobroć nagrodzona zbawieniem	32	4,63	17	3,60	49	4,21
Inne	44	6,37	12	2,54	56	4,81
Nie wiem	56	8,10	74	15,68	130	11,18
Brak odpowiedzi	65	9,41	102	21,61	167	14,36

Błogosławieństwo Chrystusa wzywające do wprowadzenia w życie pokoju zostało przyjęte przez 32% badanych uczniów jako zaproszenie do zapobiegania przemocy i jednocześnie do życia w pokoju. Oto rozumienie słów Chrystusa: „Błogosławione są osoby walczące, zabiegające o pokój", „Abyśmy dbali o lepszy spokojniejszy świat bez przemocy i wojen", „Słowa Chrystusa wzywają ludzi, aby ci żyli w pokoju, a nie walczyli między sobą".

„Chrystus błogosławi tym, którzy nie uznają przemocy i pomagają innym ją zwalczać". „Błogosławieństwo to jest wezwaniem, aby być przykładem dla innych, żyć w zgodzie z wszystkimi ludźmi. Źli ludzie też są dziećmi Boga, należy robić wszystko, aby nie było wojen".

Najczęściej badani uczniowie wprowadzanie pokoju między ludźmi widzą w czynieniu dobra (34,39%). Zdecydowanie częściej tak postrzegają zachowanie pokoju dziewczęta (39,36%) niż chłopcy (27,33%). Są to wypowiedzi typu: „Ludzie, którzy czynią dobro na ziemi, zostaną nagrodzeni w niebie". „Jest to wezwanie do jedności z drugim człowiekiem i czynienia mu dobra". „Chrystus nagrodzi tych, którzy są dobrzy". „Należy napełniać innych pokojem, mieć dla każdego miłe słowo, dobry gest". „Nawracać innych z drogi zła na drogę dobra".

Stosunkowo nieliczni ankietowani, bo tylko 4,21%, budowanie przez ludzi pokoju między sobą łączą ze zbawieniem wiecznym: „Ci, którzy szerzą pokój, będą nagrodzeni życiem wiecznym", „Należy czynić pokój, za to spotka nas nagroda w niebie", „Ci, co czynią pokój, otrzymują zbawienie na drugim świecie", „Błogosławieni będą ci, którzy okażą przebaczenie i będą czynić pokój, Oni zostaną zbawieni".

Odpowiedzi „inne" (4,81%) to niewątpliwie szersze odniesienie do nauki Chrystusa niż tylko przez pryzmat analizowanego błogosławieństwa. Cytujemy niektóre z nich: „Kto postępuje według zasad Bożych, będzie wiecznie w niebie", „Chrystus nawołuje, abyśmy postępowali według woli Bożej", „Ci, którzy są dobrzy dla innych, sami otrzymują dobro", „Jak ktoś jest dobry, to może się uważać za syna Bożego".

„Nie wiem – to odpowiedzi pozyskane od 11,18% badanych, następnie 14,36% nie udzieliło odpowiedzi. Tak więc nie otrzymaliśmy wyjaśnienia, co oznacza dla ludzi Chrystusowe błogosławieństwo pokoju, od 121 dziewcząt (17,51%) i 176 chłopców (37,29%), łącznie od 297 osób (25,54%).

Uznać należy, że 570 dziewcząt (82,49%) oraz 296 chłopców (62,71%) zna sens – szczególnie w aspekcie budowania pokoju między ludźmi – Chrystusowego błogosławieństwa. Ogółem 866 osób, tj. 74,46%. Do tego błogosławieństwa nawiązał Jan Paweł II 1 stycznia 2004 w swoim pokojowym orędziu:

> „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi" (Mt 5, 9). Jak te słowa, które zapraszają do działania na niezmierzonym polu pokoju, mogłyby znaleźć głęboki oddźwięk w ludzkim sercu, jeśli nie odpowiadałyby na pragnienie i nadzieję, które żyją w nas niezniszczalne? Dla jakiego innego motywu wprowadzający pokój mieliby być nazwani synami Bożymi, jeśli nie dlatego, że Bóg ze swej natury jest Bogiem pokoju? Właśnie dlatego w przesłaniu zbawienia, jakie Kościół rozgłasza w świecie, są elementy doktrynalne o fundamentalnym znaczeniu dla opracowania koniecznych pryncypiów pokojowego współistnienia narodów[5].

Ojciec Święty w ostatnim pokojowym orędziu z naciskiem podkreślił, że ludzie pokój chcą budować na sprawiedliwości, a tymczasem „sprawiedliwość często nie potrafi wyzwolić się z uraz, z nienawiści, a nawet z okrucieństwa. Sama sprawiedliwość nie wystarczy. Może nawet dojść do swego zaprzeczenia, jeśli nie otworzy się na głębszą moc, jaką jest miłość. Oto dlaczego wielokrotnie przypominałem chrześcijanom i wszystkim ludziom dobrej woli o konieczności przebaczania, aby można było rozwiązać problemy jednostek, jak i narodów"[6].

Aby człowiek był zdolny do przebaczania musi mieć postawę miłosierdzia wobec człowieka w potrzebie i wobec dłużnika. Dlatego w budowaniu pokoju, a przeciw samosądom nad tymi, którzy zawinili, potrzebne jest miłosierdzie. Chrystus zachęca i wzywa do czynienia miłosierdzia: *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią* (Mt 5). Jak badani uczniowie znają to przesłanie Jezusa Chrystusa, wskazują nam dane z tab. 5.

---

[5] Jan Paweł II, *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać dla pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2004 roku, nr 4, Watykan 8 grudnia 2003.

[6] Tamże, nr 10.

Tab. 5. Błogosławieni miłosierni – w świadomości uczniów

Interpretacja nauki Chrystusa	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Wybaczać i miłować	216	31,26	134	28,39	350	30,09
Miłosierdzie drogą zbawienia	60	8,68	42	8,90	102	8,77
Pomagać czynić dobro	210	30,39	87	18,43	297	25,54
Inne	38	5,50	17	3,60	55	4,73
Nie wiem	76	11,00	73	15,47	149	2,81
Brak odpowiedzi	98	14,18	123	26,06	221	19,00

Interpretacja błogosławieństwa Chrystusowego przez badaną reprezentację o czynieniu miłosierdzia jest następująca: Najliczniej uczniowie przyjmują, że Chrystus wzywa ludzi do pojednania przez przebaczenie i okazanie miłości (30,09%). Oto odpowiedzi: „Należy wybaczać i kochać, wtedy i oni nam wybaczą", „Trzeba okazywać miłosierdzie wobec innych ludzi, to i oni nam wybaczą", „Należy wszystkim wybaczać, bo sami nie jesteśmy doskonali oraz miłować każdego człowieka bez względu np. na pochodzenie".

Miłosierdzie jest drogą zbawienia przez Boga – to wypowiedzi 8,77% ankietowanych. Uczniowie ci wyraźnie łączą miłosierdzie względem ludzi na ziemi ze zbawieniem wiecznym, np.: „Miłosierdzie na ziemi będzie wynagrodzone w niebie", „Należy litować się nad ludźmi złymi, pomagać im w przezwyciężeniu zła, a będzie to wynagrodzone u Boga", „Należy okazywać miłosierdzie innym, a wtedy sami go dostąpimy od Pana Jezusa".

Licznie też ankietowani błogosławieństwo miłosierdzia sprowadzali do pomocy i czynienia dobra bliźnim (25,54%). Są to wypowiedzi podobne do tych: „Należy pomagać potrzebującym", „Słowa Chrystusa wzywają ludzi, aby byli miłosierni, tzn. dobrzy dla innych", „Powinniśmy obdarzać ludzi pomocą, gdy tylko możemy".

Do kategorii „inne" zaliczono 4,73% odpowiedzi, które szerzej mówią o problemach ludzkich albo nie dotykają bezpośrednio miłosierdzia: „Osoby, które nie tolerują chorych, źle postępują", „Nie trzeba być obojętnym na zło, które dzieje się wokół nas", „Uważam, że życie jest próbą, która zasądzi o naszej przyszłości".

„Nie wiem" – to odpowiedzi 12,81% badanych. Natomiast 19% nie udzieliło odpowiedzi, czyli 31,81% ogółu nie poradziło sobie z interpretacją Chrystusowego błogosławieństwa: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią".

Przypomniane wyżej kanony nauki chrześcijańskiej, wzywające do szacunku dla życia, miłości braterskiej i budowania pokoju, jak mogliśmy się przekonać, są powszechnie znane i poprawnie interpretowane. Jednak od wiedzy do praktyki życia w miłości jest długa droga przez wnętrze człowieka, w którym następuje przemiana wybaczenia krzywdzicielom – wrogom i okazanie im miłosierdzia.

Otwarcie badanych uczniów na czynną miłość bliźniego

Przykładem miłości i bezgranicznego poświęcenia się dla współczesnych ludzi jest Jan Paweł II. Jego osobowość jest otwarta na każdego człowieka, nawet na śmiertelnego wroga, co należało uświadomić badanym uczniom, gdyż starsze i średnie pokolenie Polaków doskonale pamięta dzień 13 maja 1981 roku, kiedy to na placu św. Piotra w Rzymie w czasie audiencji generalnej Jana Pawła II dosięgnęły kule z pistoletu wymierzonego przez Turka – Ali Agczę. Badani uczniowie urodzili się już po zamachu na życie Papieża Polaka, mogli nawet nie słyszeć o tak odległym dla nich wydarzeniu, i właśnie w związku z podjętym w badaniach tematem – wychowania przeciw przemocy, chcieliśmy zwrócić ankietowanym uwagę nie tylko na tę tragedię, którą świat oglądał, ale także na postawę Ojca Świętego, który po odzyskaniu przytomności w klinice wypowiedział następujące słowa: „Bratu, który to uczynił, z serca wybaczam". Po opuszczeniu kliniki Papież odwiedził Ali Agczę w więzieniu, serdecznie go uściskał i zbrodnię wybaczył. Okazał współczesnemu światu, jak się wybacza, okazuje miłosierdzie i miłość. Ponieważ postawa Jana Pawła II pozostaje w ścisłym związku z błogosławieństwem miłosierdzia, dlatego w pytaniu 32 zwróciliśmy się do respondentów: „Co myślisz o postawie Jana Pawła II wobec jego niedoszłego zabójcy Ali Agczy: «Bratu, który to uczynił z serca wybaczam»"? Zebrane odpowiedzi zawiera tab. 6.

Tab. 6. Ocena wybaczającej postawy Jana Pawła II wobec Ali Agczy

Wyrażone oceny	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Jest miłosierny – prawdziwy chrześcijanin	196	28,36	97	20,56	293	25,19
Dobrze, pięknie postąpił	126	18,23	146	30,92	272	23,39
Zachowanie godne podziwu i naśladowania	214	30,97	109	23,10	323	27,77
Nie potrafiłbym tego zrobić	37	5,35	30	6,36	67	5,76
Inne	38	5,50	18	3,81	56	4,81
Nie zgadzam się – źle zrobił	26	3,76	17	3,60	43	3,70
Nie wiem	19	2,75	24	5,08	43	3,70
Brak odpowiedzi	35	4,78	31	6,57	64	5,68
Razem	**691**	**100,00**	**472**	**100,00**	**1163**	**100,00**

W ocenę postawy Ojca Świętego wobec Ali Agczy włączyli się masowo badani uczniowie. Licznie wskazywali (25,19%), że Papież okazał miłosierdzie jako prawdziwy chrześcijanin naśladujący Chrystusa: „Jan Paweł II wybaczył swojemu niedoszłemu zabójcy, postąpił po chrześcijańsku", „Zrobił to, co zrobił Jezus na krzyżu wybaczając wszystkim", „Postąpił według wiary, Jezus również na krzyżu mówił: Wybacz im Ojcze, bo nie wiedzą co czynią", „Zachował się, jak prawdziwy chrześcijanin – wybaczył".

Pełne uznanie dla wybaczającego Papieża, określając jego postępowanie jako dobre lub piękne, wyraziło 23,39% ankietowanych. „Myślę, że to piękne, iż umiał wybaczyć komuś, kto chciał go zabić", „Papież zachował się bardzo dobrze, ponieważ każdemu człowiekowi trzeba dać drugą szansę", „Świadczy to o wielkim sercu tego człowieka i nieskończonej miłości do ludzi", „Papież jest najlepszym, najukochańszym człowiekiem na ziemi".

Zachowanie Papieża jest godne podziwu i naśladowania – to najczęściej wyrażane opinie (27,77%). Oto wypowiedzi: „Uważam, że jest to postawa godna naśladowania, gdyż wybaczyć swojemu niedoszłemu zabójcy jest rzeczą wielką i nie wszystkich na to stać", „To najwspanialsza postawa, jaką sobie można wyobrazić, a osoba Papieża i jego czyny są wzorami do naśladowania". „Podziwiam go za ten gest, nie każdego byłoby na to stać".

Ocenia Ojca Świętego bardzo pozytywnie 5,76% respondentów, którzy niejako sami przymierzali się do sytuacji, jaka była udziałem Papieża 13 maja 1981 r. i stwierdzali, że sami nie byliby zdolni do takiego przebaczenia. Wypowiedzi tych uczniów: „Tylko on mógł się na coś takiego zdobyć – ja nie", „Zachował się po bohatersku, ale ja tak nie potrafię", „Postawa Papieża jest dojrzała i odważna, a mnie jej brak".

Do postaw „inne" magistrantki zaliczyły 56 odpowiedzi (4,81%). Wśród nich były: „Dla Ali Agczy to chyba nic nie znaczyło, a Papież nie mógł powiedzieć inaczej", „Powiedział tak, bo jest Papieżem. Ja uważam, że zemsta słodka jest", „Czy pomogłaby mu zawiść? Bo ja myślę, że nie", „Jest to dla mnie trochę dziwne, ale Bóg kazał wybaczać takim ludziom", „To postawa wielkiego miłosierdzia i wiary w to, że świat może się zmienić na lepsze".

Szczególną – choć małą podgrupę – w badanej populacji stanowi 3,7% tych, którzy nie zgadzają się z czynem przebaczania i miłości Ojca Świętego. Być może dlatego, że niektórzy – nie znając sprawy dokładnie, uważali, że razem z wybaczeniem papieskim zamachowiec został uwolniony, gdyż badani uczniowie twierdzili, że „Ali Agcza powinien być ukarany", „Z terrorystami i bandytami należy postąpić inaczej".

„Nie wiem" – taką odpowiedź udzieliło 3,7%. Natomiast 5,68% ankietowanych nie odpowiedziało wcale. W sumie 13,08% uczniów odniosło się do postawy Jana Pawła II obojętnie lub krytycznie, zaś 86,92% reprezentacji z pełnym uznaniem, nierzadko z entuzjazmem. Niejako podsumowaniem owych opinii może być następujące zdanie: „Jest to postawa człowieka w pełni miłosiernego, którym opiekuje się Bóg". Ojciec Święty swoją postawą pokazał, że

„dobro to nie jest wiedza, to jest czyn”[7]. Badani uczniowie przez wybaczenie Ali Agczy widzieli w Janie Pawle II prawdziwego chrześcijanina, wiernie naśladującego Mistrza – Jezusa Chrystusa.

„Być chrześcijaninem – wedle słowa B. Griffithsa – znaczy przyjmować odpowiedzialność za grzech nie tylko w sobie, ale i w innych. Znaczy uznać, że wszyscy ponosimy odpowiedzialność jedni za drugich”[8]. Grzechem Chrystus nazywał zło, moralne zło, którego dopuszcza się człowiek. On za grzechy ludzkości złożył Bogu ofiarę w swoim ciele i w swojej krwi. Święty Paweł Apostoł wzywa chrześcijan do naśladowania Chrystusa: *Ty zło zawsze dobrem zwyciężaj* (Rz 12, 21). Słowa te stały się dewizą przepowiadania ks. Jerzego Popiełuszki, wtedy gdy wiele agresji i przemocy dopuszczano w Polsce. Wiemy, iż sam ksiądz Jerzy stał się ofiarą tej zbrodniczej przemocy. Ale w związku z prowadzonymi badaniami do kwestionariusza ankiety wprowadziliśmy pytanie: „Co mówią do Ciebie słowa św. Pawła Apostoła, powtarzane przez ks. Jerzego Popiełuszkę: «Ty zło dobrem zwyciężaj»?”

Rozumienie tych niełatwych słów, za którymi stoi głęboka przemiana ludzkiego umysłu, woli i serca, prowadząca do położenia kresu agresji i przemocy na rzecz budowania cywilizacji dobra i miłości, wyrazili ankietowani według tab. 7.

Najwięcej badanych uczniów słowa św. Pawła Apostoła przyjmuje dosłownie (42,90%). Ich opinie można zilustrować wypowiedziami: „Gdy ci czynią źle, to ty czyń dobrze”, „Najgorsze zło zawsze należy zwyciężać dobrem”, „Nie daj się sprowokować złu – szerz dobro”, „Dobro zawsze zwycięża, jak nie tu, to tam u góry”.

Tab. 7. Percepcja hasła: „Zło dobrem zwyciężaj” w świadomości respondentów

Interpretacja hasła	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Przyjmować dosłownie	316	45,73	183	38,77	499	42,90
Dobro jest najważniejsze	88	12,74	29	6,14	117	10,06
Naprawa zła, aby zwyciężyło dobro	78	11,29	62	13,14	140	12,04
Nie reagować agresją na agresję, bo to ją powiększa	22	3,18	15	3,18	37	3,18
Inne	91	13,17	40	8,48	131	11,27
Nie wiem	11	1,59	50	10,59	61	5,25
Brak odpowiedzi	85	12,30	93	19,70	178	15,30
Razem	**691**	**100,00**	**472**	**100,00**	**1163**	**100,00**

[7] *Dar słowa*, red. Z. Trzaskowski, Kielce 1993, s. 20.

[8] Tamże, s. 145.

Dobro jest pryncypialne, najważniejsze – to przekonania 10,06%. Dlatego trzeba je odbudowywać tam, gdzie wtargnęło zło: „Na zło nigdy nie należy reagować złem, przeciwnie – dobro jest większe od zła", „Dobro jest silniejsze od zła i zawsze w efekcie zwycięży", „Dobro jest najważniejsze; zawsze zwycięży ze złem, nawet jeżeli brak jest nadziei". Dobro jest największą bronią przeciw złu! Znaczna podgrupa ankietowanych, bo 12,04%, uważa, że słowa św. Pawła są wezwaniem do naprawy zła, aby zwyciężyło dobro. Wypowiedzi: „Na zło nie reagować złem, ale pokonać je mocą dobra", „Jesteśmy wezwani, aby zło obracać w dobro", „Na złe uczynki nie należy reagować w taki sam sposób, trzeba umieć przebaczyć i uczyć pokory innych", „Odpowiadać na zło dobrem, bo dobro zawsze zwycięża".

Tylko 3,18% badanych słowa św. Pawła kojarzy bezpośrednio z przezwyciężaniem agresji. Uważają, że jest to nakaz nie reagowania agresją na agresję, gdyż to tylko ją pomnaża: „Nie reaguj złem na zło, naucz się wybaczać i zwyciężać zło dobrem", „Nie odpowiadaj złem na zło. Jeżeli ktoś cię uderzy – nie oddawaj", „Słowa te uczą nie reagować krzywdą na krzywdę, ale wybaczyć i okazać życzliwość".

W kategorii „inne" wypowiedziało się 11,27% populacji. Są to głosy najczęściej polemizujące ze św. Pawłem w tym sensie, że jest to nauka nie na dzisiejsze czasy. Choćby taki sprzeciw: „To nie prawda, nie w tych czasach!", „Wobec bandziorów ta metoda nie skutkuje", „Dobro jest nadrzędną wartością, która w bajkach zawsze zwycięża zło, niestety w życiu zło jest bardziej opłacalne", „Te słowa nie znajdą zastosowania we współczesnym świecie".

„Nie wiem" – to odpowiedzi 5,25%. Natomiast 15,30% respondentów nie udzieliło odpowiedzi.

Należy przyjąć, iż wezwanie św. Pawła do pokonywania zła dobrem 370 uczniów (31,82%) przyjęło krytycznie, z dozą obojętności przez brak odpowiedzi oraz nie wyrażając swojej opinii. Zdecydowana większość badanej populacji, bo 793 osoby (68,18%), z uznaniem i akceptacją odniosła się do słów „zło dobrem zwyciężaj", gdyż jak napisała 17-latka: „Słowa te mówią o postawie odwagi przeciwstawiania się złu, zburzenia błędnego koła agresji".

Wnioski

Z dokonanej analizy wychowania religijnego w duchu powszechnego braterstwa i miłości przeciwko agresji i przemocy na próbie 1163 uczniów, nasuwają się wnioski bardziej ogólne:

1. Przykazanie Dekalogu: „Nie zabijaj" w 96,8% jest przyjmowane jako podstawa ładu społecznego i największa wartość, natomiast 3,2% ankietowanych przez brak odpowiedzi lub odpowiedź „nie wiem" nie zajęło stanowiska w tak ważnej sprawie.

2. Podobnie z dużym uznaniem 94% uczniów przyjmuje przykazanie miłości bliźniego, pozostali – 6% zachowują powściągliwe milczenie.

3. „Błogosławieni pokój czyniący" – pozytywnie odbiera jako zadanie życiowe 74,5%, zaś 25,5% okazuje niezrozumienie Chrystusowego błogosławieństwa albo je przemilcza.

4. Z wysoką akceptacją 68,2% respondentów spotkało się błogosławieństwo Pana Jezusa o miłosierdziu. Jednak aż 31,8% badanych milcząco lub krytycznie odnosi się do niego. Natomiast wobec Ojca Świętego Jana Pawła II z uznaniem odnosi się 86,9% za to, że okazał miłosierdzie i przebaczenie Ali Agczy. Pozostali 13,1% wydaje się, iż nie rozumieją postawy Papieża albo jej nie akceptują.

5. Trudna na co dzień norma moralna: „zło dobrem zwyciężaj" akceptowana jest w pełni przez 68,2%, a negatywny lub nieokreślony stosunek do niej ma 31,8%.

Prezentowana analiza ma charakter cząstkowy w odniesieniu do przeprowadzonych badań, bowiem zwraca tylko uwagę na wpływ wychowania katolickiego w rodzinie, na katechezie, w parafii..., natomiast nie uwzględnia (z racji objętościowej tego artykułu) wpływu braku wychowania w rodzinie dysfunkcyjnej i patologicznej, ogromnego oddziaływania szeroko rozumianych mediów, które ukazują bardzo dużo przemocy i wręcz ją promują. Wreszcie, przy niemal nieograniczonym dostępie do alkoholu i środków psychotropowych i toksycznych, młodzi doznają rozchwiania chrześcijańskich norm moralnych i skłonni są przede wszystkim ci nieokreśleni, odpowiadający „nie wiem" albo nie udzielający odpowiedzi do stosowania przemocy, jak również oni sami na zasadzie odwetu jej doznają.

W zakończeniu należy stwierdzić, iż chrześcijańskie normy moralne głoszące braterstwo, pokój i miłość oraz wzywające do wybaczania i pojednania wbrew stosowaniu agresji i przemocy są powszechnie znane i akceptowane wśród zdecydowanej większości młodego pokolenia Polaków. Są to wielkie wartości, które będą budować jedność Europy, szkoda tylko, że odpowiedzialni za Unię zupełnie je ignorują lub przemilczają.

Literatura:

Dar słowa, red. Z. Trzaskowski, Kielce 1993.

Jan Paweł II, *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2004 roku, Watykan 8 grudnia 2003.

Katechizm Kościoła Katolickiego w pytaniach i odpowiedziach, Kielce 1994.

Kucharska I., „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (w oparciu o badania uczniów Gimnazjum nr 9 w Kielcach)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska).

Pawlik-Kirkiewicz M., „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (w oparciu o badania uczniów z Zespołu Szkół Ekonomicznych nr 2 im. Oskara Langego w Kielcach)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska).

Skiba U., „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (na podstawie badań uczniów z XI Liceum Ogólnokształcącego im. K. I. Gałczyńskiego w Kielcach)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska).

Sobierajska K., „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (na przykładzie Gimnazjum w Bogorii)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska).

Śledź M., „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (w oparciu o badania uczniów Szkoły Podstawowej nr 1 w Staszowie)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska).

Wilczyńska J., „Kształtowanie postaw moralnych wobec przemocy (w oparciu o badania uczniów Liceum Ogólnokształcącego w Klimontowie)", Akademia Świętokrzyska, Kielce 2003 (praca magisterska).

Tischner J., *Ideologiczne usprawiedliwienie przemocy* (literatura drugiego obiegu okresu PRL).

Summary

The Education for Peace in Poland and Europe Stricken by Force and Terrorism

This elaboration presents the analysis of the researches made in year 2002 concerning the groups of 691 girls and 472 boys – together 1163 persons coming from six various school environments. These pupils in overwhelming majority come of Christian families. Among the purposes of the researches was the recognition to what extent schoolboys and schoolgirls know and accept the moral norms included in religion, that call for life in brotherhood and peace.

The commandment „Do not commit murder" is know and acknowledged by 96,8%; the commandment „Love your neighbour as you love yourself" is accepted by 94%; Christ's blessings: „Blessed are those who work for peace" is assumed by 74,5%, while „Blessed are merciful to others" is approved by 68,2%. The difficult for every day moral principle: „Conquer evil with good" was also accepted by 68,2% of the examined pupils.

The impairment of the moral attitudes at the pupils follows the influence of the pathological behaviour in some families and of the mass media showing much violence. It often comes to aggressive behaviours under the influence of alcohol and narcotics.

Ks. prof. dr hab. Jan ŚLEDZIANOWSKI – ur. 1938 r. w Bieżuniu. Doktorat i habilitacja na KUL. Profesor Akademii Świętokrzyskiej, kierownik Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji w Instytucie Pedagogiki i Psychologii AŚ. Wykładowca teologii małżeństwa i rodziny oraz duszpasterstwa rodzin w WSD w Kielcach, wykładowca w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym KUL i na Wszechnicy Świętokrzyskiej. Autor 241 publikacji, w tym 33 książek, ostatnia: *Uzależnienia wśród dzieci i młodzieży szkolnej*, Kielce 2004.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 287–295

Ks. Andrzej Żądło – Kielce – Katowice

Eucharystia, niedziela i sakrament pokuty w dzisiejszej Europie

We współczesnym społeczeństwie, często zamkniętym na transcendencję, przytłoczonym przez postawy konsumpcyjne, łatwo ulegającym nowemu bałwochwalstwu we wszystkich jego odmianach, odczuwana jest mocna, a nawet niejednokrotnie nasilająca się tęsknota za czymś, co nie przeminie i trwale zaspokoi głód ludzkiej duszy. Dostrzegając to i uświadamiając sobie taki stan w Europie, Kościół musi dojrzewać do przekonania, że jego rolą – z jednej strony trudną, z drugiej zaś porywającą – jest wspomagać wszystkich w skutecznym powrocie do Eucharystii, w odpowiednim świętowaniu niedziel i w traktowaniu sakramentu pokuty jako źródła życia w nowej, optymistycznej i pełnej nadziei perspektywie[1].

Obowiązek troszczenia się o skuteczny powrót do Eucharystii

Podstawowym argumentem, który przemawia za koniecznością żywej i nieustannej obecności Eucharystii w życiu współczesnej Europy (zjednoczonej, jak dotąd, monetarnie i w pewnym stopniu politycznie) jest fakt ustanowienia jej przez Chrystusa w tym celu, aby była dla wiernych pokarmem i napojem w drodze. Każdy człowiek przemierza tę drogę we wspólnocie z innymi, zmierzając do pełni życia w chwale niebieskiej. Wszyscy, którzy spożywają ten życiodajny pokarm i przyjmują napój gaszący wszelkie pragnienie, mają gwarancję duchowego wzrostu, przyczyniając się tym samym do budowy Kościoła, którego są członkami. Dlatego tak istotny jest związek, jaki zachodzi między Eucharystią i Kościołem. Eucharystia mianowicie buduje Kościół (umacnia go

[1] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 czerwca 2003), nr 69 (dalej EiE).

i przysparza mu członków), na podobieństwo zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, Kościół zaś sprawuje Eucharystię na pamiątkę Ofiary z Wieczernika, skąd wziął zresztą swoje istnienie[2]. Powołany w Wieczerniku, zawiązał się ostatecznie z chwilą zstąpienia Ducha Świętego, wychodząc potem na cały świat, aby dać się poznać jako dojrzała wspólnota[3], „widzialny organizm (...) społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa (...) rzeczywistość złożona (...) z pierwiastka Boskiego i ludzkiego" (KK 8).

Ustanawiając Eucharystię, Chrystus przekazał ją Kościołowi, by była sprawowana „za wielu (...) na odpuszczenie grzechów" (por. Mt 26, 28). Aczkolwiek zadanie to zostało zlecone bezpośrednio Kościołowi, to jednak Kościół ma ją przekazywać całemu światu. Nasz Pan przewidział ją bowiem dla duchowego dobra wszystkich narodów, o czym świadczą owe słowa „za wielu". Wiadomo, że chodzi o „wszystkich"[4], a więc o cały świat (por. Mk 16, 15) i zamieszkujące go narody (por. Mt 28, 19). Dobrem, które Chrystus ofiaruje wszystkim narodom, jest „On sam, nasza Pascha i Chleb żywy, który (...) daje życie ludziom i w ten sposób usilnie ich zaprasza i pobudza, żeby samych siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone składali wraz z Nim w ofierze" (DP 5). Będąc Źródłem wszelkiego dobra, pragnie On doprowadzić wszystkie narody do „uczestnictwa w życiu wiecznym Boga" (EiE 75)[5]. Stąd zamieszkawszy już przez wiarę i chrzest w tych, którzy Go przyjęli (por. J 17, 8; Dz 2, 41; 19, 5), mieszka w nich nadal przez Eucharystię, ale do udziału w niej pragnie doprowadzić również innych ludzi, by w ten sposób w nich także zamieszkać i tak przedłużać w świecie dzieło budowy powszechnego braterstwa. Eucharystia bowiem zapewnia witalność oraz konieczną, choć niekiedy zagrożoną różnymi wpływami, stabilność (por. DP 6) w dziele jednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem (Gwarantem i Źródłem komunii), a także zbratania ich między sobą[6].

Kościół wraz ze sprawowaną nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat Eucharystią ma w tym dziele szczególny przywilej: jest znakiem i narzędziem, a więc sakramentem wspólnoty. Dlatego tak ważna jest jego żywa obecność w Euro-

---

[2] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucaristia* (17 kwietnia 2003) nr 5 (dalej EdE).

[3] Por. G. Ferraro, *„Ecclesia de Eucaristia vivit": aspetti della lettera enciclica di Giovanni Paolo II*, EL 117 (2003), nr 3, s. 296.

[4] K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań 1999, s. 152.

[5] Por. Jan Paweł II, Przemówienie na audiencji generalnej (25 października 2000), OsRomPol 3 (2001), s. 31.

[6] Por. H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 65–66.

pie, jednoczącej się na skalę dotąd niespotykaną (i nie tylko cywilizacyjną), z darem Eucharystii, która stanowi „źródło i zarazem szczyt całego życia chrześcijańskiego" (KK 11), skąd ludzkość przez całe stulecia czerpie wszelką nadzieję (por. EiE 75). Z niej to bowiem płynie impuls czyniący zbiór jednostek prawdziwą wspólnotą (por. EiE 20), ponieważ Eucharystia to udział licznych w jednym i tym samym Kielichu i Chlebie, przyjmowanym dla budowania Ciała Chrystusowego (por. 1 Kor 10, 16)[7]. Cud prawdziwej międzyludzkiej wspólnoty może się dokonać tylko przez Eucharystię, zaś jedność wielu może pochodzić tylko od Chleba eucharystycznego, a więc wyłącznie od Jezusa Chrystusa[8].

Jeżeli Europa ma szczery zamiar stopniowego przeradzania się w autentyczną wspólnotę, a nie tylko szafowania czczymi frazesami, to musi poczuć się wezwana przez Kościół do odnowienia wiary w Eucharystię – zadatek prawdziwego (a nie tylko iluzorycznego, bo opartego na konflikcie egoizmów) szczęścia i chwały (por. EiE 75). Europę należy przekonywać do tego, że wspólnota jedynie wtedy objawia swą prawdziwą jedność, kiedy uznaje Boga i Go wielbi (por. Dz 2, 47), gdy ożywiana jest jednym duchem i jednym sercem, gdy dzieli się dobrami tak, aby nikt nie cierpiał niedostatku (por. Dz 4, 32-35), gdy przeżywa prawdziwą radość i jest jednomyślna, gdy umacnia więź z Bogiem i międzyludzkie braterstwo (por. Dz 2, 46), gdy pokłada nadzieję nie tylko w rozumie i technicznym rozwoju świata, lecz także nade wszystko w Bogu, podążając z wytrwałością na spotkanie z Panem życia i śmierci, jakie ma nastąpić w dniu upodobnienia się do Niego i spotkania się z Nim (por. 1 J 3, 2)[9]. Europa tylko pod takim warunkiem uzyska oblicze prawdziwej wspólnoty, jeśli uwierzy w Eucharystię i odczyta dogłębnie jej duchowy sens, kiedy da jej miejsce w centrum swego życia społeczno-kulturowego oraz uczyni ją dla siebie szkołą, która jest zdolna kształtować w ludziach cechy prawdziwie braterskie, tworząc podstawę każdej wspólnoty.

Obowiązek troszczenia się o godne przeżywanie niedziel

Sprawując Eucharystię – pamiątkę zbawczego dzieła Chrystusa, przez które uświęca On świat, Kościół zajmuje przestrzeń między wspólnotą podstawową ludzi stworzonych na Boży obraz i odkupionych przez Chrystusa a wspólnotą eschatologiczną, a więc doprowadzoną do swojej pełni. Będąc

[7] Por. K. Romaniuk, *Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian (10, 16-17)*, w: *Komentarze biblijne do czytań mszalnych. Święta*, red. J. Homerski, Lublin 1981, s. 122.

[8] A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 46.

[9] Por. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 10.

sakramentem wspólnoty, Kościół nie tylko oznacza, ale też urzeczywistnia odbudowę wspólnoty podstawowej, która popadła w śmierć na skutek grzechu (por. Rz 5, 15-17), we wspólnocie czasów eschatologicznych, która już teraz cieszy się przyniesionym przez Chrystusa odkupieniem i zadatkiem przyszłej chwały (por. Ef 1, 14). Ta radość została przez chrześcijan ukonkretniona i skoncentrowana – począwszy od czasów apostolskich – na szczególnym przeżywaniu jednego dnia w tygodniu, tego mianowicie, w którym Jezus „powstał z martwych i ukazawszy się uczniom, wstąpił do nieba" (por. Łk 24, 51; J 20, 17)[10], a następnie zesłał na apostołów Ducha Świętego (Dz 2, 1-4)[11]. Dzień ten nazwano – z racji dokonanych w nim zbawczych wydarzeń – „dniem Pańskim" (por. KL 106) i od czasów wspólnoty popaschalnej przeżywano w radości „pierwszego dnia po szabacie" (Dz 20, 7; por. J 20, 1)[12].

Temu też dniowi Jan Paweł II nadał oryginalną i charakterystyczną nazwę „momentu paradygmatycznego i bardzo znaczącego dla głoszenia Ewangelii" (EiE 81). Paradygmat to wzorzec, na którym może i powinno bazować budowanie pewnej rzeczywistości, jakiegoś całościowego systemu[13]. Ewangelia zaś to Dobra Nowina o zbawieniu, która podlega nie tylko prawom proklamowania (głoszenia, przepowiadania), ale też anamnetycznego urzeczywistniania w obrzędach. Słowo bowiem wiedzie do liturgii i w niej nabiera mocy sakramentalnego spełnienia (por. KL 9). Niedziela, jako dzień, który gromadzi w jedną rodzinę chrześcijan żyjących w zasięgu eschatologicznego panowania Chrystusa, jest dniem, kiedy celebruje się wydarzenie paschalne, tzn. Chrystusa umarłego i żyjącego, który jest jedynym i niewyczerpanym Źródłem życia, a także nadziei dla wiernych[14].

Nadzieja ta nie wiąże chrześcijan ze szczęściem możliwym do osiągnięcia na ziemi. Jest to nadzieja inna od tej, która niejednokrotnie towarzyszy wielu ludziom. Nadzieja chrześcijan jest nadzieją „nową" (por. EiE 69), a nowość ta płynie z faktu zanurzenia ich przez chrzest w śmierci Chrystusa, pogrzebania ich razem z Nim po to, aby wkroczyli w nowe życie – tak jak On powstał z martwych dzięki chwale Ojca (por. Rz 6, 4). Jedynie Chrystus, żyjący na wieki pośród członków swego Mistycznego Ciała, jest nadzieją tej chwały (por. Kol 1, 27), której realizację już się ogląda, a zawierzenie której daje pewność

---

[10] *List Barnaby* 15, 9, w: „Biblioteka Ojców Kościoła", nr 10, red. J. Naumowicz, Kraków 1992, s. 195.

[11] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini* (31 maja 1998) nr 19 (dalej DD).

[12] *List Barnaby* 15, 9.

[13] Por. T. S. Kuhn, *Paradygmat*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1996, s. 771.

[14] Por. J. Czerski, *Dzień święty w Starym i Nowym Testamencie*, w: *Niedziela w społeczeństwie pluralistycznym* („Opolska biblioteka teologiczna" 45), red. E. Mateja, R. Pierskała, Opole 2001, s. 29–30.

udziału w zbawieniu (por. Rz 8, 24). Takiego paradygmatycznego przeżywania niedzieli oczekuje od wierzących w Chrystusa Jan Paweł II i wyraża na kartach swego dokumentu to pragnienie, które jest obecne (często, niestety, w sposób jedynie podskórny i jakby nie całkiem dopuszczany do świadomości) w najgłębszych pokładach odczuć i przeżyć współczesnego świata, który systemem swej organizacji tworzy dla świętowania niedziel kontekst niejednokrotnie nowy, dotąd nie spotykany, a nawet utrudniający chrześcijanom w wielu regionach kontynentu życie zgodne z wiarą. Środowisko codziennego życia tych chrześcijan staje się czasem „otwarcie nieprzyjazne, a częściej jeszcze obojętne i głuche na orędzie Ewangelii" (DD 48). Bywa i tak, że „chrześcijaństwo staje przed perspektywą życia w diasporze, to znaczy jest wystawione na próbę rozproszenia, w którym uczniowie Chrystusa mają trudności z utrzymaniem wzajemnych kontaktów, a przy tym nie znajdują oparcia w strukturach i tradycjach typowych dla kultury chrześcijańskiej" (DD 83).

Pomimo trudnych warunków, często nie sprzyjających pełnemu przeżywaniu niedziel na sposób chrześcijański (por. EiE 81), ważną sprawą pozostaje wierność tradycji gromadzenia się na sprawowanie Najświętszej Ofiary w dniu Pańskim[15], jak też zabiegania o to, aby wierzący w Europie mieli zagwarantowaną przez prawo możliwość świętowania niedziel w godny sposób. Ważne jest też i to, aby w wymiarze indywidualnym tak planować swój odpoczynek niedzielny, żeby umożliwiło to udział w Eucharystii, a powstrzymywanie się od prac i zajęć nie licujących z nakazem świętowania dnia Pańskiego przynosiło szczególną radość i pozwalało na nieodzowny wypoczynek ducha i ciała (por. DD 67)[16]. Dziś przedmiotem powszechnej troski winno stać się to, żeby dzień Pański był uświęcony udziałem we Mszy św. oraz przeniknięty atmosferą chrześcijańskiej radości i braterstwa, bowiem jeśli niedziela zostanie pozbawiona swojego pierwotnego sensu, niebawem dojdzie do tego, że horyzont człowieka zawęzi się do granic, spoza których nie widać już nieba. Wówczas nawet odświętnie ubrany człowiek nie będzie już umiał świętować (por. DD 4). A bez przestrzeni na święto w jego życiu również nadzieja utraci w nim swoje mieszkanie (por. EiE 82)[17].

Obowiązek troszczenia się o powrót do sakramentu pokuty

Podstaw do patrzenia z głęboką ufnością na rozwój ludzkich dziejów nie można się dopatrywać w geniuszu jednostek, które na te dzieje oddziałują. Nie

[15] Por. M. Augé, *La lettera apostolica „Dies Domini"*, Lat 65 (1999), nr 1, s. 144.

[16] Por. KPK kan. 1247.

[17] Por. A. Żądło, *Jubileuszowy wymiar niedzielnego świętowania*, LitS 6 (2000), nr 2, s. 277–278.

da się ich też dostrzec w sile społecznych układów, umów i paktów ani, tym bardziej, w bardzo dziś różnorodnych i wyspecjalizowanych dziedzinach nauki, co ma dokumentować rzekomą „wszechpotęgę rozumu".

Podstawą do patrzenia na historię ludzkości z optymizmem jest – niezależnie od wszelkich pozorów – obecność w tej historii Chrystusa zwycięskiego. Ten, który zmartwychwstał (por. Mt 28, 6), idzie teraz przed nami, żebyśmy kiedyś mogli się z Nim spotkać, w myśl danej nam wszystkim przez Niego obietnicy (por. Mk 16, 7). A chociaż skutków Jego zwycięstwa nie da się jeszcze zaobserwować na skalę powszechną, to jednak „zwycięstwo to już się dokonało i jest definitywne" (EiE 5). Nie chodzi o jakąś abstrakcję, lecz o konkret, bo dosięga ono każdego człowieka oraz wszystkich zakątków ziemi. Nie jest to jednak zwycięstwo przychodzące automatycznie, bez aktywnego udziału zainteresowanych. Na odwrót – pewność zwycięstwa, odniesionego już w Chrystusowym zmartwychwstaniu, nie zwalnia wierzącego z konieczności pozostania wyczulonym na niebezpieczeństwo czyhającego zewsząd grzechu. Gdyby tak nie było, Jezus by nam powiedział i dokładnie wszystko wyjaśnił (por. J 14, 2). On natomiast swe publiczne nauczanie rozpoczął od apelu: *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1, 15). Był też doskonale świadom tego, że pojednanie stanowi dzieło pochodzące od Ojca, a ma się ono dokonać w Jego własnym Ciele przez „krzyż zadający śmierć wrogości" (por. Ef 2, 16) oraz przez Ducha Świętego, który jest Jego wielkanocnym darem na odpuszczenie grzechów (por. J 20, 22-23).

Współudział chrześcijan w Chrystusowym dziele pojednania został przez Boga przewidziany i zaplanowany. Wolę miłosiernego, przebaczającego Ojca wyraził i skonkretyzował Jezus, gdy wśród wielu sakramentów ustanowił również sakrament pokuty i pojednania, przekazując jednocześnie apostołom i ich następcom odpowiednią do tego władzę (por. J 20, 23), która stanowi najdoskonalszy sposób na to, żeby pomóc ludziom w odzyskiwaniu nadziei, jako że osobiste doznanie Bożego przebaczenia jest w każdym człowieku istotnym fundamentem wszelkiej nadziei na przyszłość (por. EiE 76).

Rzeczą mocno zastanawiającą jest fakt, że sakramentalna pokuta to jeden z siedmiu sakramentów, który „od dziesięcioleci z różnych powodów przeżywa pewien kryzys"[18], ujawniający się zwłaszcza w niektórych rejonach świata, w tym również Europy. Mieli ten kryzys przed oczyma już uczestnicy synodu poświęconego tematowi „pojednania i pokuty w posłannictwie Kościoła" (Rzym, 1984 r.). Od czasów tego synodu i od daty wydania posynodalnej adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* (por. NMI 37) kryzys ten bynajmniej nie ustąpił. Pojawiły się jednak symptomatyczne oznaki pokrzepiającego doświadczenia, które są dowodem na to, że naturalne zapotrzebowanie człowieka na sakra-

[18] Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku (17 marca 2002), nr 3.

mentalną pokutę wcale nie wygasło, że wciąż jest w nim obecne. Oznakami tymi były niedawne przeżycia Roku Jubileuszowego. Pokazują one, że sakrament pokuty właściwie przedstawiony i przeżywany może w dużym stopniu stać się sakramentem na nowo odkrytym nie tylko przez starszych, ale i przez młodzież[19].

Ważna w tym wszystkim jest konieczność umiejętnego wspomagania ludzi, tak aby przezwyciężali rezygnację, w jaką popadają, nie potrafiąc „uznać się za grzeszników i szukać przebaczenia" (EiE 76). Niezdolność ta jest efektem trwania w niewierze. Wielu dzisiejszych mieszkańców Europy żyje tak, jakby Bóg nie istniał. Zanikło u nich poczucie grzechu, a rozrósł się subiektywizm moralny. Taki stan skazuje ich siłą faktu na doświadczanie wzmagającej się samotności, które może owocować życiowym bezsensem, co na ogół stara się nadrabiać intensywnością doznań zmysłowych. Ludzie ci, nie uznając Boga za miłosiernego Ojca, nie odczuwają też potrzeby powrotu, bo wrócić po prostu nie mają do kogo, nie mają też kogo prosić o przebaczenie (por. EiE 76). Sytuacja wielu współczesnych Europejczyków jest całkiem różna od tej, w jakiej się znalazł syn marnotrawny: on zrozumiał, do jakich skutków doprowadziła jego lekkomyślność, i podjął decyzję powrotu do domu, gdzie miał ojca, który nigdy się go nie wyparł, oczekując cierpliwie na jego powrót. Bardzo sugestywny jest opis tego wydarzenia, a potem radości, gdy syn wreszcie powrócił. Był to fakt godny upamiętnienia wspaniałą ucztą, tak aby syn tym bardziej mógł się przekonać, że ogarniają go skrzydła ojcowskiej miłości. Pozwoliło mu to dogłębnie przeanalizować okazaną ojcu niewdzięczność, lekkomyślność podjętej decyzji i popełniony grzech[20]. Nam zaś pozwala utwierdzić się w przekonaniu, że nawrócenie możliwe jest wtedy, gdy na horyzoncie życia znajduje się Ojciec, być może na jakąś chwilę zapomniany, odrzucony lub nawet zlekceważony, ale odczuwany (choćby początkowo tylko na drodze wyrzutów sumienia) jako Ktoś bliski, po prostu jako „Obecny", a przez to napawający radością i albo kojący, albo dogłębnie poruszający i niepokojący. U wielu współczesnych doszło dzisiaj, na drodze systematycznego i długotrwałego zagłuszania własnego sumienia, do niebezpiecznego zawężenia horyzontu w ich życiu duchowym. Linią graniczną takiego horyzontu stał się dla nich egoizm, który nigdy nie wychodzi poza obszar skupiony na sobie i pojmowany hedonistycznie. U takich ludzi zanikła perspektywa dystansu, jaką wrażliwy chrześcijanin potrafi zachować wobec zła. Toteż wielu z nich nie uważa się po prostu za grzeszników, choć w sposób nieraz nawet publiczny daje dowody uwikłania w pajęczynę grzechu.

---

[19] Por. A. Żądło, *Perspektywy liturgii w trzecim tysiącleciu na podstawie listu apostolskiego Jana Pawła II „Novo millennio ineunte"*, LitS 9 (2003), nr 1, s. 8.

[20] Por. J. Szlaga, *Komentarz do Ewangelii św. Łukasza (15, 1-7)*, w: *Komentarze biblijne do czytań mszalnych. Rok C*, red. S. Łach, Lublin 1981, s. 41.

> Natomiast ten, kto uznaje się za grzesznika i zawierza się miłosierdziu Ojca niebieskiego, doświadcza radości prawdziwego wyzwolenia i może żyć dalej, nie zamykając się we własnej nędzy. Otrzymuje w ten sposób łaskę nowego początku i odnajduje motywy nadziei (EiE 76).

Ów ton nadziei nie może przebrzmieć i ucichnąć. Musi stanowić wielkie wyzwanie dla Kościoła dzisiejszych czasów, którego podstawowym, otrzymanym od Chrystusa zadaniem jest poszukiwanie wszystkich zabłąkanych w celu doprowadzenia ich do jedności z całą wspólnotą ludu Bożego, aby nastała jedna owczarnia i jeden pasterz (por. J 10, 16).

Zakończenie

W Europie widoczne są pewne przejawy „świętości ludu", które ukazują, że nawet dzisiaj można żyć Ewangelią (por. EiE 67). Niezależnie jednak od tych pocieszających znaków, stary kontynent pogrąża się nadal w dechrystianizacji, co prowokuje religijność mglistą i niejednokrotnie błędną. Przejawy religijności europejskiej są często ogólnikowe i powierzchowne, a czasem wręcz ze sobą sprzeczne, nawet u tych samych osób. Obserwuje się też zjawisko przedziwnej zachłanności na przeżywanie wydarzeń nadzwyczajnych, które prowadzą do wyborów kierujących na bezdroża (sekty, sfera niebezpiecznych doświadczeń pseudoreligijnych – por. EiE 68).

W poszukiwaniu dróg wyjścia z niełatwej sytuacji kryzysu, odczuwanego w chrześcijańskich krajach Europy, przychodzi z pomocą Jan Paweł II, który w analizowanej adhortacji *Ecclesia in Europa* stawia następującą diagnozę: odchodzenie Europy od chrześcijaństwa ma ścisły związek z utratą nadziei. Dopóki zaś nie odżyje na starym kontynencie wiara w Jezusa-Zbawiciela bardziej osobista i zdolna przynosić w życiu dobre owoce, dopóki nie zacznie być ona na nowo zasilana przez sakramenty, zwłaszcza przez Eucharystią, która jest sercem niedzieli (por. NMI 36), dopóty trudno będzie Europejczykom mieć prawdziwą nadzieję, a nie cieszyć się tylko i lekko przeżywać swój własny życiowy bezsens[21]. Sytuację Europy (będącej kolebką misji prowadzonych przez wieki w różnych stronach świata) trzeba potraktować poważnie. Trzeba także – w ślad za głosem papieskim – zacząć o niej mówić nie tylko językiem ekonomii czy polityki, ale też wiary i zbawczego zatroskania o Europejczyków.

---

[21] Por. J. A. Kłoczowski, *Nadzieja dla Europy*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. L. Szewczyk, M. Łuczak, Katowice – Piekary Śląskie 2004, s. 20.

Sommario

L'Eucaristia, la domenica e la penitenza nell'Europa contemporanea

L'articolo sopra presentato, avendo come titolo „L'eucaristia, la domenica e il sacramento della riconciliazione nell'Europa odierna", è dedicato all'analisi del pensiero del papa Giovanni Paolo II contenuto nell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*. Nel secondo punto dell' quarto capitolo dell' esortazione, dedicato alla questione della riscoperta della liturgia, vengono messi in luce tre grandi discorsi principali, e cioè l'eucaristia, la domenica e il sacramento della penitenza.

Tali argomenti liturgici costituiscono tre parti di questo articolo. Nella prima intitolata „Il dovere di un sollecito ritorno all'eucaristia", viene messa in luce la necessità della presenza dell'eucaristia nella vita di tutte le nazioni dell'Europa, riunite attualmente attorno alla questione monetaria e poi economico-politica. Le nazioni europee dovrebbero invece dare ampio spazio ai valori cristiani che portano all'eucaristia che è per sua natura il sacramento della comunione, uno strumento efficace nella costruzione dell'unione fraterna. La seconda parte, intitolata „Il dovere di un sollecito ritorno alla domenica come giorno del Signore", affronta il discorso dedicato al „momento paradigmatico ed altamente evocativo in ordine alla celebrazione del Vangelo" (EiE 81), come viene dal papa chiamato in modo originale il giorno del Signore. La terza parte, intitolata „Il dovere di una sollecitudine per il sacramento della riconciliazione", mette in rilievo la questione della crisi dello stesso sacramento della penitenza che da diversi decenni si fa sentire nell'ambiente cristiano. Una delle radici della rassegnazione che oggi assale molti va ricercata nell'incapacità di riconoscersi peccatori e di lasciarsi perdonare (una incapacità spesso dovuta alla solitudine di chi, vivendo come se Dio non esistesse, non ha nessuno a cui chiedere perdono), allora è necessario che nella Chiesa europea il sacramento della riconciliazione venga rivitalizzato (EiE 76).

Ks. dr Andrzej ŻĄDŁO – ur. 1953 r. w Kielcach, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma i Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Ważniejsze publikacje: *Il tema del martirio nei testi eucologici del „Commune martyrum" del Messale Romano di Paolo VI. Avviamento ad uno studio liturgico-teologico*, Roma 1989; *Jaka parafia na nasze czasy*, Kielce 1994; *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999; *Liturgia o męczeństwie*, Kielce 2000; *Kościół lokalny. Teologia i duszpasterstwo*, Kraków 2001; *Eklezjologiczny wymiar kolekt Adwentu w Mszale Rzymskim Pawła VI. Studium lingwistyczno-teologiczne*, Kraków 2002.

MATERIAŁY
Z KONFERENCJI

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 299–306

Ks. Przemysław Kantyka – Kielce – Lublin

Ekumeniczna lektura adhortacji *Ecclesia in Europa* – perspektywa rzymskokatolicka

I. Adres

Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*[1] stanowi pokłosie synodu biskupów, któremu przyświecało motto: „Jezus Chrystus żyjący w swoim Kościele" (EiE 1). Synod, którego adhortacja jest owocem, był reprezentatywny dla katolickich biskupów Europy. Nie znaleźli się na nim biskupi i zwierzchnicy kościelni innych wyznań, a jedynie obserwatorzy. Nie był więc z natury swojej ekumeniczny, bo i w obecnej sytuacji Kościołów takim być nie mógł. Niemniej, głos synodu brzmiący w papieskiej adhortacji zasługuje z pewnością na uważne wysłuchanie i rozważenie również pod kątem zawartych w nim treści ekumenicznych. Stąd i temat rozważań: „Ekumeniczna lektura adhortacji *Ecclesia in Europa*" – uzupełniony dopowiedzeniem „perspektywa rzymskokatolicka". Z pewnością warto bowiem spojrzeć na ekumeniczne treści adhortacji z potrójnej perspektywy (katolickiej, prawosławnej i protestanckiej), tak aby uzyskać obraz możliwie najpełniejszy, a jednocześnie skonfrontować te trzy – zapewne przecież nieco różne – punkty widzenia.

Adhortacja adresowana jest do „Kościoła, który jest w Europie" (EiE 5). Można, przy odrobinie dobrej woli, uznać to wyrażenie za język unikający ostrego podziału konfesyjnego. W takim wypadku adresatem przesłania byłby cały Kościół w Europie, a nie wyłącznie najliczniej reprezentowany na kontynencie europejskim Kościół rzymskokatolicki wraz z *Katolickimi Kościołami Wschodnimi*. Z drugiej jednak strony, dokument powstał w określonej – katolickiej –

[1] Korzystam z następującej wersji dokumentu: *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa" Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Poznań 2003. Przytoczenia i odniesienia do adhortacji zaznaczam w tekście skrótem „EiE" i numerem paragrafu, z którego pochodzą.

wspólnocie konfesyjnej. Nie należy się więc dziwić, że przemawia jakby „w imieniu całego Kościoła w Europie", a jednocześnie odzwierciedla w swej treści bardziej wewnętrzną sytuację Kościoła rzymskokatolickiego, z tej pozycji zwracając się w stronę chrześcijan innych Kościołów i Wspólnot. Niekiedy nawet zamiennie używa określeń „katolik" i „chrześcijanin" (por. EiE 50), co jednak nie wydaje się być zabiegiem intencjonalnym.

II. Wspólne świadectwo

Świadectwo wiary na kontynencie europejskim składali męczennicy zarówno ze Wschodu, jak i z Zachodu (por. EiE 13).

> Należąc do różnych wyznań chrześcijańskich, stanowią również znak nadziei dla ekumenizmu; jesteśmy bowiem pewni, że ich krew „jest także limfą jedności dla Kościoła" (EiE 13).

Jednocześnie ten właśnie kontynent europejski w minionym tysiącleciu stał się świadkiem tak wielu podziałów pomiędzy chrześcijanami (por. EiE 31).

Podjęta w adhortacji ocena sytuacji, w jakiej dziś znajduje się Kościół na Starym Kontynencie, nie wypada różowo:

> Wydaje się, że czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. (...) Wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego wezwania z codziennym doświadczeniem; wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa w takim kontekście społecznym i kulturowym, w którym chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiana na próbę i zagrożona; (...) odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia (...) (EiE 7).

Po początkowej euforii lat posoborowych, związanej z „wiosną Kościoła" i wiosną ruchu ekumenicznego, wobec braku spodziewanych bardzo dalekosiężnych i szybkich efektów ruchu ekumenicznego, można zaobserwować jakby stan stagnacji. Wobec wyżej opisywanej sytuacji wiary Europejczyków uzasadnione wydaje się pytanie: Jak ma wyglądać dialog Kościołów, gdy pustoszeją świątynie, a doświadczenie chrześcijańskie słabnie?[2] Jednocześnie: Czy zarysowująca się coraz mocniej potrzeba wtórnej ewangelizacji kontynentu

[2] Najbardziej kompleksowe badania nad obrazem przemian w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim podjęte zostały przez teologów z Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia). Zob. m.in. L. Boeve, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain – Dudley, MA 2003. Interesujące są też wyniki badań przemian religijności Francuzów, przeprowadzonych w 2003 r. wspólnie

nie musi przynaglać do podjęcia bardziej zdecydowanych, a nawet radykalnych kroków w kierunku zjednoczenia chrześcijaństwa i wzmocnienia w ten sposób wspólnego świadectwa Ewangelii Jezusa Chrystusa?

Rozważania podjęte w adhortacji nie stanowią jednie opisu *status quo*, ale także wytyczają drogę na przyszłość. Już na samym początku znajdujemy wyraźne wskazanie w tym kierunku:

> Europa nie powinna dzisiaj tylko odwoływać się do swojej chrześcijańskiej przeszłości. Musi także nauczyć się znów kształtować swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa (EiE 2).

Konieczność podjęcia wysiłku reewangelizacji kontynentu europejskiego staje się dla Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich nowym wyzwaniem. Wobec ludzi nie znających lub nie chcących poznać Chrystusa wspólne świadectwo chrześcijan jest „niezbędnym warunkiem większej wiarygodności w ewangelizacji" (EiE 30), a także „przyczynia się do jedności Europy" (EiE 30). Warunkiem jednakże bardziej skutecznego podejmowania wspólnego dzieła świadczenia o Chrystusie jest wzajemne nawrócenie. Potrzeba, aby Kościoły i Wspólnoty pojmowały drogę ekumenizmu jako „zdążanie razem ku Chrystusowi i ku widzialnej jedności, jakiej On pragnie, tak aby jedność w wielości objawiła się w Kościele jako dar Ducha Świętego, sprawcy komunii" (EiE 30).

Przywołana w tym fragmencie adhortacji kategoria „jedność w wielości" nie tylko odsyła niedwuznacznie do jednego z modelów jedności, znanego pod nazwą „pojednana różnorodność"[3], lecz także stanowi *antidotum* na niepokoje tych braci chrześcijan, którzy w wysiłkach zjednoczeniowych obawiają się odnaleźć tendencję do uniformizacji na model rzymski, do latynizacji, a niejednokrotnie również groźbę utraty własnej tożsamości i tradycji wyznaniowej.

Skoro – jak wskazano powyżej – stoi przed nami zadanie „zdążania razem ku Chrystusowi i ku widzialnej jedności", to do jego zrealizowania potrzebne są konkretne środki. Adhortacja wymienia wśród nich: „cierpliwe i wytrwałe zaangażowanie ze strony wszystkich" (EiE 30), „pełne zapału poszukiwanie prawdy poprzez dialog i konfrontację" (EiE 30) oraz „ekumenizm świętości" (EiE 31), czyli nawrócenia się do Boga i ku sobie nawzajem, ekumenizm modlitwy i świętego życia.

---

przez tygodnik „La Vie", dziennik „Le Monde" oraz instytut badawczy CSA. *Ce que croient les Français*, dziennik „La Croix" z 28 VIII 2003 r. Ostatnio przeprowadzono również badania nad religijnością Polaków. Ich wyniki opublikowano w pracy W. Zdaniawicz, S. Zaręba *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa 2004.

[3] Zob. S. C. Napiórkowski, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 479–503.

Wobec dialogu, który napotyka na niemało trudności i przeciwieństw (EiE 31) należy przy tym zachować postawę „trzeźwego realizmu", ukierunkowanego na „dowartościowanie tego, co nas już jednoczy, na szczery wzajemny szacunek, na przezwyciężanie uprzedzeń, na obustronne poznanie i miłość" (EiE 30).

Adhortacja określa „obowiązek braterskiej i pełnej przekonania ekumenicznej współpracy" jako „konieczny imperatyw" (EiE 54). Jest to zadanie, które staje przed wszystkimi uczniami Chrystusa na Starym Kontynencie, i jest podobne w tych wszystkich miejscach globu, gdzie spustoszenie sieje tzw. cywilizacja globalna. W adhortacji na temat Kościoła w Europie Jan Paweł II nie waha się stwierdzić, że „los ewangelizacji wiąże się ze świadectwem jedności, jakie będą potrafili dać wszyscy uczniowie Chrystusa" (EiE 54).

Warto w tym momencie przypomnieć, że współczesny ruch ekumeniczny miał swego prekursora w ruchu misyjnym, a pierwsze organizacje ekumeniczne wyłaniały się właśnie ze Światowych Konferencji Misyjnych[4]. Problemem, z jakim musiało zmierzyć się wtedy podzielone chrześcijaństwo, było dawanie spójnego świadectwa ewangelicznego w krajach misyjnych w dobie pierwotnej ewangelizacji. W Europie oczekującej na reewangelizację zdolność chrześcijan do przełamania podziałów zrodzonych na tym kontynencie stałaby się niezawodnym znakiem istnienia w Kościele Chrystusowym wewnętrznego dynamizmu, siły jednoczącej i jednającej. Stąd nie dziwi kategoryczne stwierdzenie adhortacji *Ecclesia in Europa*, że „ewangelizacja i ekumenizm są ze sobą nierozerwalnie związane" (EiE 54). Jednym z narzędzi rozwijania współpracy ekumenicznej między chrześcijanami mają być Konferencje Episkopatów, a w wymiarze „kontynentalnych organów kościelnej komunii" rolę taką ma odgrywać Rada Konferencji Episkopatów Europy (EiE 118).

III. Hermeneutyka ekumenii

Adhortacja odnotowuje „podnoszący na duchu znak nadziei, jaki stanowią *postępy w działalności ekumenicznej*, osiągnięte w duchu prawdy, miłości i pojednania" (EiE 17). Z pewnością nie chodzi tu o znaczące postępy, którymi mogłyby się poszczycić lata przełomu tysiącleci, ale o cały okres ekumenicznego otwarcia, jakie w Kościele rzymskokatolickim zapoczątkował Sobór Watykański II.

Biorąc pod uwagę punkt dojścia *działalności ekumenicznej*, którym jest przywrócenie jedności chrześcijan, dotychczasowe osiągnięcia nie wydają się

[4] Zob. K. Karski, *Główne nurty ruchu ekumenicznego*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 288–295.

ogromne. Inaczej sprawa ta wygląda w porównaniu z poprzednim stanem braku ekumenicznego otwarcia i dialogu. W tym kontekście można mówić wręcz o ekumenicznym przełomie, który, jednakże, jest niczym innym, jak szeroko otwartą bramą, początkiem trudnej drogi, jaką Kościoły muszą podjąć dla wypełnienia woli Chrystusa, „aby byli jedno" (J 17, 21).

Ekumenia jako taka nie jest jednostkowym wydarzeniem, ale procesem: długim i niekiedy mozolnym, odnotowującym sukcesy i porażki, krok po kroku, acz nieodwracalnie zmieniającym samoświadomość Kościołów i wspólnot chrześcijańskich oraz świadomość ich wiernych. Jest zobowiązaniem i moralnym „imperatywem chrześcijańskiego sumienia"[5]. Przy czym ekumeniczne nastawienie nie jest powodzią ani wartkim nurtem rzeki, porywającym w wir wydarzeń i zmieniającym gwałtownie napotkany krajobraz. Jest raczej tą kroplą drążącą kamień nie siłą, lecz ciągłym padaniem.

Adhortacja *Ecclesia in Europa* odzwierciedla przekonanie zarówno ojców synodalnych, jak i delegatów z bratnich Kościołów i wspólnot, że „działalności tej [ekumenicznej] – pomimo problemów, które jeszcze istnieją i które rodzą się na nowo – nie można przerwać, ale trzeba ją kontynuować ze świeżym zapałem, z większym zdecydowaniem i z pełną pokory gotowością wszystkich do wzajemnego przebaczenia" (EiE 17).

Na podkreślenie z całą pewnością zasługuje kwalifikacja, jaką za *Dekretem o Ekumenizmie* Soboru Watykańskiego II ojcowie synodalni nadali ruchowi ekumenicznemu. Jest nią odczytanie działania Ducha Świętego w Kościele.

> Trzeba patrzeć z radością na postępy dotychczas osiągnięte w dialogu z braćmi zarówno z Kościołów prawosławnych, jak i ze Wspólnot kościelnych powstałych w następstwie Reformacji, uznając w nich znak działania Ducha, za które należy chwalić Boga i Mu dziękować (EiE 17).

Ta wypowiedź synodu jasno określa postawę, jaką wobec ruchu i działalności ekumenicznej powinni przyjmować wierni Kościoła rzymskokatolickiego. Ma to być postawa nie biernego oporu czy wymuszonej, nie wymagającej zaangażowania akceptacji, lecz postawa współpracy z Bożym dziełem Ducha Świętego. Lekceważenie działania Bożego Ducha nie przystoi tym, którzy sprawiedliwie pragną nosić zaszczytne imię chrześcijan.

Z powyższym wywodem współbrzmi inna wypowiedź ojców synodalnych, cytowana przez adhortację, która określa właściwie rozumiany ekumenizm jako „zwykły wymiar życia i działalności Kościoła" (EiE 31). Nie jest to więc ani strategia, ani poza, ani tym bardziej bieżąca tendencja. To bowiem, co jest „zwykłym wymiarem życia i działalności" nie może być czymś dodanym ani

---

[5] Por. A. Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000.

zewnętrznym, ale należy do samego wnętrza, a nawet do natury Kościoła. Zawiera się bowiem i sprowadza ostatecznie do tej *noty* Kościoła, którą jest *jedność*, a którą Kościół sam o sobie wyznaje w *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim.

Właściwe rozumienie ekumenizmu, o które dopominali się ojcowie synodalni, to – wedle słów adhortacji – również uwzględnianie „logiki wymiany darów, które Duch wzbudza w każdym Kościele" (EiE 31). Nieograniczony w swoim działaniu Duch Boży wzbudza bowiem bogactwa i dary łaski tam, gdzie sam chce. Poprzez wzajemne uczenie się od siebie mogą dary te stać się własnością nie tylko jednego wyznania, lecz także tych, które zechcą współuczestniczyć w tej wzajemnej „wymianie darów".

Wśród darów znajdują się również – wedle adhortacji – *Katolickie Kościoły Wschodnie*, które mogą wnieść wkład w „konkretne budowanie jedności" przez „samą swoją obecność, bogactwo tradycji, świadectwo «jedności w różnorodności», inkulturację urzeczywistnianą w głoszeniu Ewangelii, różnorodność obrzędów" (EiE 32, por. EiE 118).

Z pewnością do stwierdzenia takiego z dużą ostrożnością, czy nawet z nieufnością podchodzą Kościoły prawosławne, upatrujące niejednokrotnie w samym istnieniu *Katolickich Kościołów Wschodnich* źródła trudności w dialogu z Kościołem rzymskokatolickim. Aby – przynajmniej częściowo – wyjść naprzeciw tym obawom, adhortacja stwierdza dalej, że „nowej ewangelizacji nie można bynajmniej mylić z prozelityzmem" (EiE 32), o chęć uprawiania którego Kościół rzymskokatolicki bywa niejednokrotnie podejrzewany, a wręcz oskarżany, przez braci prawosławnych.

* * *

Jest jeszcze jeden wymiar i zarazem motyw dla poszukiwania jedności chrześcijan Europy. Kościół przez wieki był ośrodkiem i czynnikiem jednoczącym narody Starego Kontynentu. Ta zasada jedności wyrażona w uczestnictwie w jednej wierze i jednej społeczności wiernych upadła w drugim tysiącleciu wraz z bolesnymi w skutkach podziałami chrześcijaństwa.

Oto na naszych oczach dokonują się procesy reintegracyjne w społeczeństwach europejskich. Inna jest już jednak zasada jedności. Nie jest nią *unitas christiana*, lecz płaszczyzna ekonomiczna i polityczna. I choć niektórzy autorzy[6] starają się wykazać zbieżność procesów integracyjnych w Europie z roz-

[6] Zob. np. S. Rabiej, *Chrześcijanie wobec globalizacji*, w: *Teologia w jednoczonej Europie. Materiały z sympozjum organizowanego przez Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego*, red. tenże, „Sympozja" 43, Opole 2001, s. 69–77.

wojem ruchu ekumenicznego, należy ze smutkiem zauważyć, że w odróżnieniu od wspólnoty ekonomiczno-politycznej jedność Kościoła nie jest skutecznie przywracana. Echo tych procesów z nutą niepokoju pobrzmiewa w adhortacji *Ecclesia in Europa*:

> Umacnianie jedności w łonie kontynentu europejskiego pobudza chrześcijan do współpracy w procesie integracji i pojednania poprzez dialog teologiczny, duchowy, etyczny i społeczny. Istotnie, «czyż możemy pozwolić, aby w Europie dążącej do jedności politycznej właśnie Kościół Chrystusa stał się czynnikiem podziału i niezgody? Czyż nie byłoby to największym może zgorszeniem naszych czasów? (EiE 119).

A przecież, jak zauważa dalej adhortacja, „jedność wypływająca z inspiracji chrześcijańskiej potrafi godzić tradycje kulturowe" (EiE 4) i z tego też powodu może stać się zwornikiem o wiele mocniejszym i trwalszym niż najbardziej nawet wszechstronnie wynegocjowane układy społeczności należących do porządku li tylko doczesnego.

Summary

Ecumenical Reading of the Exhortation *Ecclesia in Europa* – Roman Catholic View

The apostolic exhortation of Pope John Paul II *Ecclesia in Europa* was published as a result of the Synod of Bishops of Europe and focused on „Jesus Christ living in His Church". The ecumenical lecture of this exhortation from the Roman Catholic point of view is the subject of the above article.

One of the characteristics of this document is its address „to the Church in Europe". Such an expression helps to avoid sharp confessional division. Speaking on behalf of the whole Church in Europe, the document reflects inevitably the internal situation of the Roman Catholic Church, rather than that of all European Christianity.

The latter nowadays seems to be weakening in the face of the lack of personal experience of the Gospel in the lives of growing numbers of inhabitants of the Old Continent. The exhortation, however, tries to tackle the question, how should the inter-Christian dialogue proceed in the context of the growing disbelief of European citizens. The response is – suggests the document – in the common witness of Christian Churches to the truth of the Gospel. Such a common witness could make the effort of evangelisation more credible and effective. Yet, the condition of effectiveness and credibility of undertaken initiatives is the mutual repentance of Churches towards themselves. The way of ecumenism is just nothing other than a journey to Christ and towards the visible unity He desires for His Church.

Ecclesia in Europa points to the incontestable development in the ecumenical dialogues. These dialogues therefore must be continued and ecumenism itself should

be perceived as a normal dimension of the Church's activity, being not a passive acceptance of temporary exigencies, but a real and fruitful collaboration with the Holy Spirit Who acts in and through Christian communities of different confessional affiliation.

There is one more important issue in the ecumenical lecture of *Ecclesia in Europa* – indicates the author. While the European nations continue successfully their ongoing process of economical and political integration, Christian unity in the same societies is growing much more slowly and without tangible efficiency. Yet, as stated in the exhortation, the unity derived from Christian inspiration has the potential to be much more solid, long-lasting and profound than any agreement of human societies, which belongs only to this world.

Ks. dr Przemysław KANTYKA – ur. 1968 r. w Kielcach, adiunkt Katedry Teologii Protestanckiej w Instytucie Ekumenicznym KUL oraz wykładowca ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Zajmuje się teologią anglikańską i jej pochodnymi oraz problematyką dialogów ekumenicznych i recepcji ich wyników. Jest autorem licznych artykułów i prac zwartych m.in.: *Ekumenia w kontekście angielskim*, w: *Żyć ekumenią w Kościołach lokalnych*, red. P. Jaskóła, R. Porada, seria: Ekumenizm i integracja, nr 9, Opole 2003, s. 135–143; *Chrześcijaństwo na areopagu integrującej się Europy*, w: *Kultura chrześcijańska*, red. J. Łukomski, Kielce 2004, s. 141–148; *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin, 2004, s. 200.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 307–322

Ks. Władysław Sowa – Kielce

Obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia w adhortacji *Ecclesia in Europa*

Podstawowe pytanie stawiane dziś Kościołowi dotyczy Jego samoświadomości, a jednocześnie kryje w sobie szereg pytań Kościoła – Kościoła żywych ludzi: czym jest Kościół, jaka jest jego misja, co to znaczy być chrześcijaninem, być członkiem Kościoła, być w Kościele, a zarazem tkwić w świecie współczesnym, jakie wymagania stawiane są dzisiejszemu Kościołowi, a zarazem wobec jakich stoi on zagrożeń? Problematyka Kościoła była bliska Ojcu Świętemu, który jeszcze jako metropolita krakowski brał czynny udział w pracach wielu komisji oraz w obradach Soboru Watykańskiego II, wnosząc twórczy wkład w redakcję dwóch istotnych dokumentów: Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, proponując własną wersję tego dokumentu, z której duża część weszła do oficjalnego tekstu konstytucji *Gaudium et Spes*. Troszczył się o wprowadzanie uchwał tego soboru w życie, czego dawał wyraz w wielu publikacjach pochodzących z tego okresu. Następnie, już jako Namiestnik Chrystusa na stolicy Piotrowej, wydał szereg encyklik, adhortacji i innych dokumentów. Jednym z nich, ukazującym obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia jest adhortacja apostolska papieża Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, wydana w Watykanie, u św. Piotra, dnia 28 czerwca 2003 r. w wigilię uroczystości świętych apostołów Piotra i Pawła, w 25. roku jego pontyfikatu, która będzie podstawowym źródłem niniejszego opracowania[1]. Dokument ten ma swoją genezę. Ojciec Święty Jan Paweł II, w ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu 2000 lat chrześcijaństwa, w ramach zakrojonego szeroko programu odnowy Kościoła, podjął decyzję o zwołaniu szeregu synodów o charakterze krajowym (jak synod Kościoła holenderskiego w 1980 r. czy dla Liba-

[1] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, (dalej EiE).

nu w 1995 r.) i o charakterze kontynentalnym (Afryka – 1994 r., Ameryka – 1997 r., Azja – 1998 r., Oceania – 1998 r.)[2]. Sprawom Europy zostały poświęcone dwa synody specjalne: w 1991 r. z tematem: Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił (niemal nazajutrz po upadku komunizmu), i w 1999 r.: Jezus Chrystus żyjący w swoim Kościele źródłem nadziei dla Europy.

Drugie Zgromadzenie Specjalne dla Europy miało jako temat centralny nadzieję. W jej perspektywie starano się odczytać i dokonać interpretacji aktualnej sytuacji w Europie, patrząc na nią spojrzeniem pełnym nadziei, dostrzegając blaski i cienie, zdając sobie jednocześnie sprawę z poważnej niepewności na płaszczyźnie kulturalnej, antropologicznej, etycznej i duchowej, cechującej naszą współczesność (por. EiE 3). Starano się jednocześnie spojrzeć z nadzieją w przyszłość, szukając właściwych dróg nowej ewangelizacji i miejsca Kościoła w tej rzeczywistości. Z nową mocą biskupi podkreślili jedność, która łączy Europę i wyrasta ze wspólnej inspiracji chrześcijańskiej; jedność, która potrafi godzić różne tradycje kulturowe na płaszczyźnie społecznej oraz religijnej i jest stałym wezwaniem do tego, aby się lepiej poznawać i akceptować wartości reprezentowane przez każdego jej mieszkańca (por. EiE 4). Ta nadzieja, w przekonaniu synodu, towarzysząca refleksjom nad teraźniejszością i przyszłością, nad budowaniem nowej, zjednoczonej Europy i nad miejscem w niej religii i Kościoła, nosi imię Jezusa Chrystusa, żyjącego w swym Kościele i objawiającego Boga-Miłość, który jest komunią trzech Osób Boskich. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* jest owocem tego Synodu. Jej myślą przewodnią jest właśnie Ewangelia nadziei. W oparciu o analizę tego dokumentu będziemy starali się naszkicować obraz Kościoła Chrystusowego, który będzie zawierał w sobie odpowiedź na postawione wcześniej pytania: czym jest Kościół, jaka jest jego misja, jakie są jego zagrożenia oraz jakie stawiane mu są wymagania, czy też wyzwania, które powinien wypełnić, aby być wiarygodnym znakiem Chrystusowej obecności w dzisiejszym świecie?

1. Istota Kościoła

Istotę Kościoła określa adhortacja kilkoma terminami, które wzięte łącznie ukazują jego rzeczywistość, jego naturę.

Kościół jako tajemnica

Papież ujmuje kościół jako tajemnicę. Wyrażenie „tajemnica" użyte jest tutaj nie w sensie czegoś niepoznawalnego, ale na oznaczenie rzeczywistości

[2] Owocem tych synodów są adhortacje apostolskie Jana Pawła II *Ecclesia in Africa*, Watykan 1995 i *Ecclesia in America*, Watykan 1999.

porządku nadprzyrodzonego, objawionej i udostępnionej ludziom. Ukazuje Kościół jako Bożą rzeczywistość. Nazwanie Kościoła tajemnicą oznacza, że nie można patrzeć na niego jako na czysto ludzką społeczność, ale jako na głębię rzeczywistości Bożej, ukazującej się i działającej przez elementy widzialne, jako na społeczność, przez którą i w której działa sam Bóg. Właściwa płaszczyzna, na której powinniśmy rozpatrywać Kościół, to płaszczyzna nie ludzka, lecz nadprzyrodzona. Mamy patrzeć na Kościół teocentrycznie, od strony Bożej. W omawianym dokumencie Papież zachęca dzisiejszy Kościół: „Odkryj na nowo poczucie «tajemnicy»: przeżywaj ją z pokorną wdzięcznością; dawaj jej świadectwo z nieodpartą i udzielającą się innym radością" (EiE 69).

Kościół jako Królestwo Boże

Obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia zawiera z kolei w sobie spojrzenie na Kościół jako na Królestwo Boże. Ukazany jest on jako „Kościół, żyjący oczekiwaniem na Królestwo, które nadchodzi i jest już obecne na tym świecie, (EiE 11). Chrystus zapoczątkował Kościół wtedy, gdy głosił wieść o nadejściu Królestwa Bożego, czyli doskonałego panowania Boga nad ludźmi. Nadejście Królestwa Bożego to była Jego radosna nowina. To Królestwo Boże ujawniło się ludziom w Jezusie Chrystusie: w Jego słowach, w Jego czynach i w Jego osobie. Polega ono na całkowitym podporządkowaniu się człowieka Bogu i na osiągnięciu w ten sposób przez człowieka pełni rozwoju i szczęścia. Królestwo Boże to doskonała wspólnota miłości między Bogiem a ludźmi. W Chrystusie jako człowieku, w Jego ludzkiej naturze urzeczywistnił się największy ideał wspólnoty ludzkości z Bogiem, największe oddanie się człowieka Bogu i stąd najwyższa świętość. W Chrystusie więc zostało zrealizowane w najidealniejszy sposób Królestwo Boże. Zadaniem ludzi jest realizowanie tego Królestwa na podobieństwo Jezusa Chrystusa, realizowanie doskonałej wspólnoty między ludźmi a Bogiem. Kościół Chrystusowy, wyposażony w dary Chrystusowe, naśladujący Jego cnoty ma głosić i krzewić, rozwijać Królestwo Boże wśród ludzi. Jest on Królestwem Bożym już w tajemnicy.

Kościół jako lud Boży

W adhortacji Papież ukazuje Kościół jako „lud nowego Przymierza, wydany na pastwę prześladowania, a jednak chroniony przez Boga" (EiE 122).

Pojęcie ludu Bożego jest prastarym pojęciem biblijnym, na którym buduje swoją eklezjologię Sobór Watykański II. Świadomość Kościoła jako ludu Bożego zakłada świadomość stworzenia, zbawienia i odkupienia. Od początku bowiem człowiek został stworzony i powołany do wspólnoty. Osobowe powołanie człowieka ma być urzeczywistniane we wspólnocie z innymi ludźmi. Rzeczywistość ludu Bożego jest podstawowym wymiarem Kościoła. W świadomości Kościoła jest ona jednak rozmieszczona w konkretnych historycznych

ludzkich uwarunkowaniach. Również i dziś w myśl papieskiej adhortacji „różne Kościoły lokalne Europy, umocnione między innymi przez więź z Następcą Piotra, winny się starać, aby były prawdziwie miejscem i narzędziem komunii całego ludu Bożego w wierze i w miłości. Niech zatem dbają o klimat braterskiej miłości, przeżywanej z ewangelicznym radykalizmem w imię Jezusa" (EiE 28).

Kościół jako wspólnota dziełem Chrystusa i Ducha Świętego

Wspólnota ludzka i wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Chrystusa, gdyż Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności. „Jezus jest obecny, żyje i działa w swoim Kościele: On jest w Kościele, a Kościół jest w Nim (por. J 15, 1nn; Ga 3, 28; Ef 4, 15-16; Dz 9, 5). W Kościele, mocą daru Ducha Świętego, nieustannie trwa Jego zbawcze dzieło" (EiE 22).

> Kościół jest wspólnotą, która się modli. Modląc się, słucha swego Pana i tego, co mówi do niej Duch (por. Ap 2, 1-3, 22); wielbi, chwali, składa dziękczynienie i prosi o przyjście Pana: „Przyjdź, Panie Jezu!" (por. Ap 22, 16-20), potwierdzając w ten sposób, że tylko od Niego oczekuje zbawienia (EiE 66).

Kościół jako komunia

Takie spojrzenie na Kościół ma swoje źródło i swoją podstawę w „tajemnicy Chrystusa i tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. Synod pragnął ukazać na nowo Chrystusa żyjącego w swym Kościele, objawiającego Boga-Miłość, który jest komunią trzech Osób Boskich" (EiE 4).

> Pojęcie komunii znajduje się w sercu samorozumienia Kościoła, jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi[3].

Świadomość Kościoła jako ludu Bożego jest dogłębnie przeniknięta świadomością powołania osoby i świadomością komunii osób, która się w Kościele urzeczywistnia przez wzajemne usługi, świadczone przez ludzi w różnych sytuacjach i odniesieniach jako bezinteresowny dar z siebie, poprzez który osoba „w pełni się odnajduje" (por. KDK 24)[4].

---

[3] Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, s. 391; por. też J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003.

[4] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, Kraków1972, s. 105.

Ta komunia dokonuje się najpierw wewnątrz Kościoła, na płaszczyźnie kościołów lokalnych. Dzieje się tak, dlatego że „nasze kościelne wspólnoty powołane są, by być prawdziwymi szkołami komunii" (EiE 85).

Rzeczywistość komunii powinna się następnie realizować również na zewnątrz poszczególnych lokalnych wspólnot kościelnych, czyli we wzajemnej ich współpracy na płaszczyźnie kontynentów i całego świata. Adhortacja stwierdza, że „trzeba autentycznej współpracy między wszystkimi Kościołami lokalnymi kontynentu, będącej wyrazem ich zasadniczej komunii; do współpracy tej przynagla również nowa rzeczywistość europejska" (EiE 53). Ojciec Święty zachęca też, aby „różne Kościoły lokalne Europy dbały o klimat braterskiej miłości, przeżywanej z ewangelicznym radykalizmem w imię Jezusa (...). W ten sposób Kościoły te – ożywione komunią, która jest objawieniem miłości Boga, podstawą i uzasadnieniem nadziei, która zawieść nie może (por. Rz 5, 5) – będą doskonalej jaśniejącym odbiciem Trójcy i znakiem, który frapuje i pobudza do wiary (por. J 17, 21)" (EiE 28).

Istotne znaczenie w tworzeniu komunii Kościoła Chrystusowego ma komunia pomiędzy różnymi kościołami chrześcijańskimi. Stąd ogromnie ważnym elementem w procesie budowania komunii na zewnątrz jest wszelka działalność ekumeniczna. Jest ona tak bliska sercu Ojca Świętego, który daje temu wyraz przez fakt poświęcenia tym sprawom specjalnej encykliki *Ut unum sint*[5], a także przez umieszczanie niemal w każdej encyklice, adhortacji czy liście apostolskim jakiegoś osobnego punktu mówiącego o jedności chrześcijan. Również w tej adhortacji Papież dziękuje Bogu „za wielki, podnoszący na duchu znak nadziei, jaki stanowią postępy w działalności ekumenicznej, osiągnięte w duchu prawdy, miłości i pojednania. Jest to jeden z wielkich darów Ducha Świętego dla kontynentu europejskiego, na którym w drugim tysiącleciu doszło do poważnych podziałów między chrześcijanami i który wciąż bardzo cierpi z powodu ich następstw" (EiE 17).

W myśl papieskiego dokumentu trzeba widzieć i doceniać „postęp w dialogu ekumenicznym, który ma swą najgłębszą podstawę w samym Słowie Bożym, za które należy chwalić Boga i Mu dziękować" (EiE 17). Nie należy zrażać się pewnymi trudnościami, jakie z natury rzeczy są nieodłączne od dialogu, a mają swoje głęboko zakorzenione uwarunkowania historyczne. Należy pozytywnie i z ogromną dozą optymizmu patrzeć w przyszłość i dołożyć wszelkich starań i wysiłku w budowanie komunii całego Kościoła Chrystusowego. Ta jednocząca współpraca jest czymś nieodzownym, wręcz koniecznym w dziele ewangelizacji. Papież twierdzi, że „ewangelizacja i jedność, ewangelizacja i ekumenizm są ze sobą nierozerwalnie związane»" (EiE 54). Jednak „aby można było przeżywać pełniej komunię w Kościele, trzeba dowartościować różnorodność charyzmatów i powołań, które zdążają coraz bardziej ku jedności i mogą ją ubogacić (por. 1 Kor 12)" (EiE 29).

---

[5] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.

Adhortacja o Kościele w Europie nie ogranicza jednak potrzeby budowania komunii jedynie do wspólnot kościelnych katolickich i chrześcijańskich, ale to zadanie rozciąga jeszcze szerzej, a mianowicie na religie niechrześcijańskie. Wskazuje na fakt, iż „konieczne jest nawiązanie głębokiego, rozważnego dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza z judaizmem i islamem" (EiE 55). W tym dialogu szczególne miejsce przyznaje religii żydowskiej, która jest kolebką Bożego wybrania tego narodu i objawienia starotestamentalnego, które było zapowiedzią i figurą objawienia i zawarcia przymierza z całą ludzkością w Nowym Testamencie, dokonanego w pełni w osobie Jezusa Chrystusa. Ważną jest rzeczą, „by wyraźniej uświadomić sobie relację łączącą Kościół i naród żydowski oraz szczególną rolę Izraela w historii zbawienia" (EiE 56). W tym dialogu należy też „pamiętać o udziale, jaki synowie Kościoła mogli mieć w rodzeniu się i szerzeniu w ciągu dziejów postawy antysemickiej; za to należy prosić Boga o przebaczenie, na wszelki sposób popierając spotkania sprzyjające pojednaniu i przyjaźni z synami Izraela. W tym kontekście należy również przypomnieć, że wielu chrześcijan, czasem nawet za cenę życia, pomagało naszym «starszym braciom» i ich ratowało, zwłaszcza w okresach prześladowania" (EiE 56).

Z islamem wiąże nas z kolei wiele wspólnych wartości, jak wiara w jednego Boga, sprawiedliwego sędziego, wiara w życie przyszłe, idea modlitwy, postu czy jałmużny, uznawanie istnienia postaci Jezusa i Maryi, czego wyraz dawały już dokumenty Soboru Watykańskiego II[6]. Zatem idąc za sugestią papieskiego dokumentu, „należy odpowiednio przygotowywać chrześcijan żyjących w codziennym kontakcie z muzułmanami, by poznali obiektywnie islam i umieli się z nim konfrontować; przygotowanie to winno objąć zwłaszcza seminarzystów, kapłanów i wszystkie osoby zaangażowane w duszpasterstwo" (EiE 57).

W tej szeroko pojętej przez Papieża komunii mielibyśmy do czynienia z odzwierciedleniem soborowej eklezjologii, mówiącej o różnych kręgach przynależności do Kościoła Chrystusowego, które nakreślają pełny jego obraz i szeroką wizję Kościoła trzeciego tysiąclecia.

2. Misja Kościoła

Adhortacja o Kościele w Europie określa ją najogólniej jako misję ewangelizacyjną o charakterze duchowym, sięgającą swoimi skutkami aż po czasy eschatologiczne, a głoszącą Chrystusa jako jedyną nadzieję świata. To właśnie „Pan – poprzez dar swego Ducha – jest zawsze obecny i działa w nim i w hi-

[6] Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele, p. 16; Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, p. 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

storii ludzkości. On kontynuuje swą misję w czasie, ustanawiając Kościół jako nurt nowego życia i znak nadziei dla ludzkości" (EiE 27). Chrystus jest „«Tym, który przychodzi» (por. Ap 1, 4) poprzez posłannictwo i działanie Kościoła w ciągu ludzkiej historii; przybywa jako eschatologiczny żniwiarz na końcu czasów, aby wszystkiego dokonać (Ap 14, 15-16; 22, 20)" (EiE 6).

Jako istotne zadanie w wypełnianiu jego misji Papież stawia Kościołowi „skupienie się Kościoła na swym posłannictwie duchowym i przyznanie pierwszeństwa ewangelizacji także w relacjach z rzeczywistością społeczną i polityczną" (EiE 11). Bardzo ważną rolę ma do spełnienia wspólnota parafialna, w skład której wchodzą również osoby konsekrowane, różne stowarzyszenia laikatu, grupy modlitewne i apostolskie, a także wspólnoty młodzieżowe i nowe ruchy oraz dzieła kościelne, stanowiące świeży powiew Ducha Świętego, który „potrafi wzbudzać wciąż na nowo oddanie sprawie Ewangelii, wielkoduszną gotowość do służby, życie chrześcijańskie nacechowane ewangelicznym radykalizmem i zapałem misyjnym" (EiE 15). Te nowe ruchy i nowe wspólnoty kościelne są też „kolebką różnorodnych powołań i rodzą nowe formy konsekracji; rozwijają przede wszystkim powołanie osób świeckich i pozwalają mu wyrażać się w różnych środowiskach życia; sprzyjają świętości ludu; mogą nieść Dobrą Nowinę i napomnienie tym, którzy w inny sposób nie spotkaliby się z Kościołem. Często wspierają wysiłki ekumeniczne i otwierają drogi dialogu międzyreligijnego; stanowią środek zaradczy na rozprzestrzenianie się sekt; są ogromną pomocą w szerzeniu w Kościele ożywienia i radości" (EiE 16).

We wspólnotach parafialnych kierującą rolę w prawidłowym spełnianiu misji Kościoła powierza kapłanom. Oni to właśnie „na mocy swej posługi są powołani, by w szczególny sposób celebrować Ewangelię nadziei, głosić ją i jej służyć (...). Żyjąc «w» świecie, ale nie będąc «ze» świata (por. J 17, 15-16), w obecnej sytuacji kulturowej i duchowej kontynentu europejskiego są wezwani, by być znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję" (EiE 34).

Oprócz kapłanów nasz dokument wymienia diakonów, pełniących również istotną rolę w misji Kościoła, „którzy uczestniczą, choć w innym stopniu, w tym samym sakramencie Święceń. Posłani do służby kościelnej komunii, pełnią pod kierunkiem biskupa i wraz z jego prezbiterium «diakonię» liturgii, słowa i miłości" (EiE 36).

Z istotną rolą kapłanów i diakonów w pełnieniu misji ewangelizacyjnej Kościoła wiąże adhortacja rolę teologów i samej teologii. Znajdujemy tam stwierdzenie, że „istnieje głęboka, nierozerwalna więź między ewangelizacją a refleksją teologiczną, Kościół w Europie z wdzięcznością wyraża uznanie dla powołania teologów; docenia ich i popiera ich pracę" (EiE 52). Ojciec Święty żywi do nich głęboki szacunek i miłość oraz kieruje do nich wezwanie, „by trwali w pełnionej służbie, łącząc zawsze badania naukowe z modlitwą, wcho-

dząc w uważny dialog ze współczesną kulturą, wiernie przyjmując Magisterium Kościoła i współpracując z nim w duchu komunii, w prawdzie i w miłości, zachowując i ożywiając *sensus fidei* Ludu Bożego" (EiE 52).

W ewangelizacyjnej misji Kościoła „szczególnie wymowne jest świadectwo osób konsekrowanych" (EiE 37). W kontekście „zeświecczenia i konsumpcjonizmu życie konsekrowane – dar Ducha dany Kościołowi i dla Kościoła – staje się coraz bardziej znakiem nadziei, w takiej mierze, w jakiej daje świadectwo o transcendentnym wymiarze egzystencji" (EiE 38).

Stwierdzenie wielkiego znaczenia działalności kapłanów i osób konsekrowanych rodzi potrzebę „odpowiedniego duszpasterstwa powołań (...). Troska o powołania ma zatem życiowe znaczenie dla przyszłości wiary chrześcijańskiej w Europie, a co za tym idzie, dla duchowego rozwoju narodów, które ją zamieszkują; jest koniecznością dla Kościoła, który pragnie głosić Ewangelię nadziei, celebrować ją i jej służyć" (EiE 39). Konieczne jest podejmowanie takich działań duszpasterskich, „które pomogą – przede wszystkim ludziom młodym – dokonywać wyborów życia zakorzenionego w Chrystusie i całkowicie oddanego Kościołowi" (EiE 40).

Kościół to jednak nie tylko duchowni i osoby życia konsekrowanego. Niezwykle ważny jest też wkład wiernych świeckich w życie Kościoła, gdyż „za ich pośrednictwem Kościół Chrystusowy jest obecny w różnorodnych sektorach świata (...) mogą też zaszczepiać w świecie wartości Królestwa Bożego, będące zapowiedzią i rękojmią nadziei, która nie zawodzi" (EiE 41). W dobie emancypacji i nasilających się ruchów feministycznych „Kościół jest świadomy specyficznego wkładu kobiety w służbę Ewangelii nadziei (...), przyjmując i przekazując dar Boży, zarówno poprzez fizyczne, jak i duchowe macierzyństwo, dzieło wychowania, katechezę, rozwijanie wielkich dzieł miłosierdzia, przez życie modlitwy i kontemplacji, doświadczenia mistyczne oraz pisma bogate w ewangeliczną mądrość (...). Konieczne jest – przede wszystkim w Kościele – promowanie godności kobiety, gdyż jednakowa jest godność kobiety i mężczyzny, którzy oboje zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27), a każde z nich zostało wyposażone we właściwe im, specyficzne dary" (EiE 42, 43). Z analizy dokumentu papieskiego wynika, że misję Kościoła realizują różne osoby na różne sposoby, ale „służba Ewangelii nadziei przez miłość, która ewangelizuje, jest obowiązkiem, za którego realizację wszyscy są odpowiedzialni" (EiE 33).

Po ukazaniu misji Kościoła od strony podmiotowej, a więc po odpowiedzi na pytanie, kto jest powołany do czynnego uczestnictwa w misji Kościoła, przychodzi kolej na podejście do problemu od strony przedmiotowej, mianowicie należy określić, co jest przedmiotem tejże misji, czyli na jakie dziedziny życia rozciąga się misja Kościoła?

Adhortacja o Kościele w Europie sugeruje, że należy ewangelizować życie społeczne, gospodarcze, polityczne, kulturę, mass media.

> W tym celu duszpasterstwo musi wziąć na siebie zadanie kształtowania mentalności chrześcijańskiej w zwyczajnym życiu: w rodzinie, w szkole, w środkach społecznego przekazu, w świecie kultury, pracy i ekonomii, w polityce, w wykorzystaniu wolnego czasu, w zdrowiu i w chorobie (EiE 58).

Papież zwraca uwagę na ważną posługę, jaką pełnią szkoły i uniwersytety katolickie i duszpasterstwa akademickie w procesie ewangelizacji kultury, które „są nieraz jedynym środkiem zapoznania z tradycją chrześcijańską tych, którzy są od niej dalecy" (EiE 59). Ewangelizacja mediów wymaga „odpowiedniej formacji chrześcijan pracujących w mediach i ich odbiorców, mającej na celu opanowanie nowych form przekazu. Ze szczególną troską należy dobierać osoby przygotowane do głoszenia przesłania za pomocą mediów. Nie należy zaniedbać tworzenia lokalnych środków społecznego przekazu, nawet na szczeblu parafialnym" (EiE 63).

W piękny obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia wplata się wraz z całym swym bogactwem cecha jego misyjności. Tej problematyce poświęcił Papież dnia 7 grudnia 1990 r. osobną encyklikę o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris Missio*[7]. W omawianym przez nas dokumencie „misja ad gentes jawi się jako wyraz Kościoła ukształtowanego przez Ewangelię nadziei, który stale się odnawia i odmładza. Taka była przez wieki samoświadomość Kościoła w Europie (...). Chrześcijanie w Europie nie mogą w tym względzie odejść od swej historii" (EiE 64).

W zdecydowany sposób uwypukla Papież szczególną misję Kościoła wobec naszego kontynentu europejskiego. Mówi dosłownie: „Kościół ma do zaofiarowania Europie najcenniejsze dobro, jakiego nikt inny nie może jej dać: jest to wiara w Jezusa Chrystusa, źródło nadziei, która nie zawodzi; (...) «Kościół zaś jest jakby kanałem przenoszącym i rozprzestrzeniającym falę łaski, tryskającej z przebitego Serca Odkupiciela»" (EiE 18). W ten sposób Kościół, jako depozytariusz Ewangelii, przyczyni się do rozpowszechnienia i umocnienia tych wartości, które nadały europejskiej kulturze walor uniwersalny (EiE 25).

3. Zagrożenia Kościoła

Stanowią one również jeden z komponentów obrazu Kościoła trzeciego tysiąclecia, jaki maluje nam papieska adhortacja *Ecclesia in Europa*. Pierwszym, ogólnym zagrożeniem jest pokusa gaszenia nadziei: wielu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei. Dotyczy to również chrześcijan i jest – być może – skutkiem spustoszenia, jakiego dokonała dawna i najnowsza historia w tkankach wielu narodów. Innym zagroże-

[7] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990.

niem, na które wskazuje Ojciec Święty, jest utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy obojętność religijna, agnostycyzm. Ma się wrażenie, że wielu Europejczyków żyje bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili pozostawione im przez historię dziedzictwo. Odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne (por. EiE 7). Następne zagrożenie, wymieniane przez analizowany dokument, to lęk przed przyszłością (bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy), wewnętrzna pustka, utrata sensu życia, której przejawami są m.in.: dramatyczny spadek urodzeń, zmniejszenie liczby powołań, trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych – również co do małżeństwa. Kolejnego zagrożenia dopatruje się Papież we fragmentaryzacji egzystencji: poczucie osamotnienia, mnożące się podziały i kontrasty, kryzys rodziny i słabość samej koncepcji rodziny, powracające konflikty etniczne i odradzające się postawy rasistowskie, a nawet napięcia międzyreligijne; egocentryzm jednostek i grup; niepokój o to, aby globalizacja nie poszła w kierunku spychania najsłabszych i najuboższych na margines; coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej (por. EiE 8).

Jeszcze inne zagrożenie leży w dążeniu do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa ze wszystkimi jej konsekwencjami w dziedzinie filozofii teoretycznej i praktycznej filozofii życia, relatywizmu, pragmatyzmu i cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji" człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał (por. EiE 9).

Ostatniego zagrożenia dopatruje się Papież w niewłaściwym ulokowaniu nadziei. Ponieważ jednak człowiek nie może żyć bez nadziei, dlatego szuka jej bezskutecznie w przestrzeni ziemskiej (obietnice raju na ziemi dzięki nauce, różne formy mesjanizmu, poszukiwania ezoterycznych form duchowości [New Age], duchowość Wschodu, narkotyki, formy millenaryzmu i in.) (por. EiE 7–10). Najogólniej mówiąc zagrożenia dotyczą „życia wewnętrznego, nieraz naznaczonego obecnością poglądów i mentalności nie do pogodzenia z tradycją ewangeliczną, która często doznaje różnego rodzaju form prześladowań i – co jeszcze niebezpieczniejsze – występują w niej niepokojące przejawy zeświecczenia, utraty pierwotnej wiary, kompromisu z logiką tego świata. Nierzadko wspólnoty nie mają już dawnej miłości (por. Ap 2, 4)" (EiE 23). Te zagrożenia ukazują „Kościół Boży, który zmaga się ze złem i grzechem, ale równocześnie ma prawo cieszyć się zwycięstwem, bo jest w rękach Tego, który już zwyciężył zło" (EiE 6).

4. Wymagania stawiane Kościołowi

Stanowią one kolejny element tworzący obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia. Jest rzeczą logiczną, że mając świadomość pewnych zagrożeń, trzeba stawiać wymagania, aby tym zagrożeniom można się było przeciwstawić.

Istotnym wymaganiem stawianym Kościołowi przyszłości jest konieczność ciągłego nawracania się. „Jezus Chrystus wzywa nasze Kościoły w Europie do nawrócenia, a one dzięki swemu Panu i na mocy Jego obecności stają się głosicielami nadziei dla ludzkości" (EiE 23). Konieczne jest „z pokorą i odwagą dokonać rachunku sumienia, aby poznać nasze lęki i błędy oraz szczerze wyznać nasze zaniedbania i ociężałość, nasze niewierności i winy" (EiE 29).

Innym wymaganiem stawianym Kościołowi trzeciego tysiąclecia jest „nawrócenie również na polu ekumenizmu (...), bo wzajemny szacunek, szukanie prawdy, współpraca w miłości, a przede wszystkim ekumenizm świętości niewątpliwie przyniosą, z Bożą pomocą, swoje owoce" (EiE 30–31).

Kolejnym wymaganiem stawianym Kościołowi trzeciego tysiąclecia w Europie jest to, aby wszedł w nowe tysiąclecie z księgą Ewangelii. Papież zwraca się ze zdecydowanym apelem:

> Weźmy do rąk tę Księgę! Przyjmijmy ją od Pana, który stale nam ją przekazuje za pośrednictwem swojego Kościoła (por. Ap 10, 8). Połykajmy ją (por. Ap 10, 9), aby stała się życiem naszego życia. Zasmakujmy w niej aż do końca; nie będzie nam szczędzić trudu, ale da nam radość, bo jest słodka jak miód (por. Ap 10, 9-10). Będziemy pełni nadziei i zdolni przekazywać ją każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie, których spotkamy na naszej drodze (EiE 65).

Innym wymaganiem jest żądanie od Kościoła modlitwy. Ściśle jest z nim złączone wymaganie świętowania zbawienia.

> Dlatego do ciebie, Kościele, który żyjesz w Europie, kieruję naglący apel: bądź Kościołem, który się modli, chwali Boga, uznaje Jego absolutny prymat, wywyższa Go z pełną radości wiarą. Odkryj na nowo poczucie „tajemnicy": przeżywaj ją z pokorną wdzięcznością; dawaj jej świadectwo z nieodpartą i udzielającą się innym radością. Świętuj Chrystusowe zbawienie: przyjmij je jako dar, który czyni cię Jego sakramentem; niech twoje życie stanie się prawdziwą „rozumną służbą Bożą", miłą Bogu (por. Rz 12, 1) (EiE 69).

Miłość jest kolejnym wymogiem stawianym Kościołowi przyszłego tysiąclecia, a zarazem warunkiem skuteczności prowadzonej misji.

> Jeśli chce służyć Ewangelii nadziei, również Kościół żyjący w Europie musi kroczyć drogą miłości. Jest to droga, która prowadzi poprzez ewangelizujące miłosierdzie, wielopoziomowy wysiłek służby, zdecydowanie na wielkoduszność bez wytchnienia i bez granic (...). Wyzwanie stojące dzisiaj przed Kościołem w Europie polega zatem na tym, by poprzez swoje świadectwo miłości, które samo w sobie ma wewnętrzną moc ewangelizującą, pomóc współczesnemu człowiekowi doświadczać **miłości Boga Ojca i Chrystusa, w Duchu Świętym** (EiE 83–84).

Wierzący w Chrystusa członkowie Kościoła nie mogą tego klimatu miłości zatrzymywać jedynie w obrębie własnej wspólnoty, ale muszą go rozprze-

strzenić na zewnątrz, bowiem „z samej swojej natury świadectwo miłości winno wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, by dotrzeć do każdego człowieka" (EiE 85).

Ważnym wymaganiem stawianym następnie Kościołowi jest należyta troska o ubogich, bowiem „przyjmować ich i służyć im oznacza przyjmować Chrystusa i Jemu służyć (por. Mt 25, 40)" (EiE 86).

Wymogiem stawianym Kościołowi w dziedzinie gospodarczej i społecznej jest przypominać „kryteria etyczne, które winny przyświecać kierowaniu rynkiem i gospodarką, aby na centralnym miejscu zawsze był człowiek, Kościół będzie dążył do dialogu z przedstawicielami polityki, związków zawodowych i przedsiębiorczości. Celem tego dialogu ma być budowanie Europy rozumianej jako wspólnota ludów i osób, solidarna w nadziei, nie podporządkowująca się wyłącznie prawom rynku, ale stanowczo zaangażowana w obronę godności człowieka również w relacjach gospodarczych i społecznych" (EiE 87).

Kolejnym wymogiem stawianym Kościołowi jest troska o małżeństwo i rodzinę. „Jest to konieczność odczuwana jako paląca (...). Trzeba przypominać prawdę o rodzinie jako głębokiej wspólnocie życia i miłości, otwartej na przyjęcie nowych istot; jak również o jej godności «Kościoła domowego» i jej udziale w posłannictwie Kościoła i w życiu społeczeństwa" (EiE 90). Rodziny nazywa Papież „«sanktuarium życia (...): miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione» (...) fundamentem społeczeństwa jako pierwsze miejsce «humanizacji» osoby i życia społecznego, wzorem nawiązywania relacji społecznych przeżywanych w miłości i solidarności" (EiE 94). Dlatego Papież jest przekonany, że „rodziny odgrywają niezastąpioną rolę w głoszeniu Ewangelii nadziei" (EiE 94). Stąd też kieruje do nich apel:

> „Rodziny, stańcie się tym, czym jesteście!" Jesteście żywym obrazem Bożej miłości: spoczywa na was bowiem „misja strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego Oblubienicy" (EiE 94).
>
> Bądźcie wy same wiarygodnymi świadkami Ewangelii nadziei! Jesteście bowiem *gaudium et spes* (EiE 94).

Oprócz małżeństw i rodzin normalnie funkcjonujących, szczególnej troski wymagają ludzie wierzący, żyjący w trzecich związkach, niekoniecznie z własnej winy[8].

> Nie są oni wykluczeni ze wspólnoty; przeciwnie, są wezwani, aby uczestniczyć w jej życiu, przyswajając sobie coraz lepiej ducha ewangelicznych nakazów.

[8] Tym sprawom poświęcił Ojciec Święty Jan Paweł II wiele miejsca we wcześniejszej adhortacji *Familiaris Consortio*, Watykan 1981, s. 79–85.

> Kościół, nie ukrywając przed nimi prawdy o obiektywnym nieładzie, jakim jest ich sytuacja, oraz o jego konsekwencjach dla życia sakramentalnego, pragnie im okazywać całą swą macierzyńską troskę (EiE 93).

Wśród wymagań stawianych Kościołowi znajduje się również i to, aby przyznać inspirującą rolę katolickiej nauce Kościoła, gdyż może być ona zrozumiała również dla tych, którzy nie należą do wspólnoty wierzących, a może stanowić pomoc w rozwiązywaniu problemów życiowych całego społeczeństwa europejskiego i nie tylko. Adhortacja stwierdza, że należy „pilnie zadbać o jej szerzenie i studia nad nią, gdyż konieczna jest obecność świeckich chrześcijan, którzy, pełniąc różne odpowiedzialne funkcje w życiu społecznym, gospodarce, kulturze, służbie zdrowia, oświacie i polityce, postępowaliby tak, by móc zaszczepiać w nim wartości Królestwa" (EiE 99). Istotne jest jednak wymaganie, aby być nie tylko teoretykami tej nauki, ale w praktyce realizować jej założenia.

Wymagania stawiane Kościołowi żyjącemu w trzecim tysiącleciu na kontynencie europejskim przeradzają się w adhortacji w pewnego rodzaju apele skierowane przez Papieża do Kościoła Europy:

> Kościele w Europie! Przyjmuj z nowym entuzjazmem dar miłości, którą twój Pan ci ofiaruje i do której cię uzdalnia (...) bądź Kościołem błogosławieństw, stale upodabniającym się do Chrystusa (por. Mt 5, 1-12), bądź ubogi i przyjacielski względem najuboższych, otwarty na każdego człowieka i wrażliwy na wszelkie formy, dawne i nowe, ubóstwa. Stale oczyszczany przez dobroć Ojca, uznaj postawę Jezusa, który zawsze bronił prawdy, okazując równocześnie miłosierdzie grzesznikom, za najwyższą normę swego działania (EiE 105).

Apel kierowany jest w trybie rozkazującym, w tekście znajdują się wykrzykniki, a więc w świadomości Papieża funkcjonuje to jako pewien imperatyw konieczny do wykonania, aby Kościół był rzeczywistością wierną swemu mistrzowi i skutecznie wykonywał swoją misję i posługę wobec świata, dając prawdziwe świadectwo Chrystusowi.

5. Związek Kościoła z Maryją

Zarówno w biskupim i papieskim zawołaniu CAŁY TWÓJ, jak i całej apostolskiej posłudze papieża Jana Pawła II widoczny jest rys maryjny. Tak też i Adhortacja o Kościele w Europie zawiera pod koniec akapit dotyczący Maryi, a w końcowej modlitwie skierowanej do Boga za wstawiennictwem Maryi skupia się jak w soczewce cała gama problemów stanowiących treść tej adhortacji, a tworzących wizję Kościoła trzeciego tysiąclecia, które chce przedstawić Bogu za pośrednictwem jedynego Zbawcy w Duchu Świętym. Papież

wskazuje na Maryję jako na Matkę tegoż Kościoła, modlącą się i słuchającą jego słowa, jako na obraz i wzór w wierze oraz świętości. Zachęca do jej kontemplacji i naśladowania. Apeluje, aby Kościół uznał, że jest Ona «po macierzyńsku obecna i uczestniczy w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dzisiaj życie jednostek, rodzin i narodów» i że jest «Wspomożycielką ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, aby nie 'upadł', a w razie upadku, aby 'powstał'»" (EiE 124).

Zakończenie

Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* wyraża przekonanie:

> Kościół katolicki – jeden i powszechny, choć obecny w wielości Kościołów lokalnych – może wnieść jedyny w swoim rodzaju wkład w budowanie Europy otwartej na świat. Od Kościoła katolickiego bowiem pochodzi wzorzec istotnej jedności w różnorodności kulturowych form wyrazu, świadomość przynależności do wspólnoty uniwersalnej, która jest zakorzeniona, ale nie wyczerpuje się we wspólnotach lokalnych, poczucie tego, co jednoczy ponad tym, co różni (EiE 116).

Obraz Kościoła naszkicowany w tym dokumencie jest zarazem papieskim przesłaniem, ujmującym i fascynującym głębią, wnikliwością analizy sytuacji Kościoła dziś, a jednocześnie szerokością spojrzenia oraz perspektywą na przyszłość. To nauczanie jest eklezjologią Jana Pawła II, w której znajdujemy odbicie tradycyjnej nauki o Kościele, sięgającej swymi korzeniami przemyśleń i publikacji z czasów przedsoborowych. W dalszej kolejności widzimy ślad zaangażowania w tworzenie eklezjologii II Soboru Watykańskiego, a z kolei mamy do czynienia z teologią Kościoła, którą podaje wiernym już jako Papież. Zawarta jest ona w przygotowanych i wydanych przez niego wcześniejszych dokumentach, na które się następnie Ojciec Święty powołuje, czy też ma miejsce w katechezach, homiliach i innych przemówieniach wygłaszanych w różnych okolicznościach życia Kościoła. Ujmuje on Kościół jako Kościół Jezusa Chrystusa, którego Ten jest głową. Następnie przedstawia go jako tajemnicę, jako lud Boży, czy też jako Królestwo Boże. Ale też w papieskim ujęciu znajdziemy odbicie eklezjologii trynitarnej, chrystocentrycznej, pneumatologicznej, patrzącej na Kościół jako na jedną osobę Chrystusa obecną w wielu osobach ludzkich czy też jako na sakrament, czyli widzialny znak niewidzialnego już uwielbionego Chrystusa. Najszerzej rozwija jednak teologię Kościoła jako komunii, w wielu jej aspektach. Ukazuje jego misję, rolę do spełnienia, wskazując jednocześnie na misyjną naturę Kościoła, stawiane mu wymagania, a także zagrożenia, jakie pojawiają się na drodze realizowania swego posłannictwa. Przebija jednak przez Jana Pawła II miłość i troska o kształt i rolę Kościoła

w przyszłości. Oceniając realnie i krytycznie sytuację Kościoła w dzisiejszym świecie, Papież nie zamyka oczu na to wszystko, co niezgodne jest z Ewangelią, i potępia to stanowczo. Jednak orędzie papieskie docenia każdy pozytywny element i tchnie radością, a obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia przesycony jest różowym kolorem optymizmu na przyszłość, sięgającą aż po czasy eschatologiczne.

Zusammenfassung

Das Bild der Kirche des dritten Jahrtausends im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa*

Im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* zeichnet Papst Johannes Paul II die Vision der Kirche des III-Jahrtausends. Zuerst beschreibt er ihr *Wesen* und mit Hilfe einiger Termine, die zusammengenommen ihre reiche Wirklichkeit ausdrücken, beschreibt er ihre Natur. Die Kirche sieht er als ein Geheimnis, als ein auf der Erde schon im Keim vorhandenes Gottesreich, als Volk Gottes, als eine Gemeinschaft, die das Werk Christi und des Heiligen Geistes ist, und schließlich als Kommunion. Die *Mission* der Kirche bezeichnet er als Evangelisierende von geistigem Charakter, die mit ihren Auswirkungen bis in die eschatologischen Zeiten reicht und das Heilswerk Christi, das die einzige Hoffnung der Welt ist, vergegenwärtigt und verkündigt. In diesem Prozess sieht der Papst eine wichtige Rolle für die Pfarrgemeinschaft, zu der auch Ordensleute, verschiedene Laienvereinigungen, Gebetsgruppen, apostolische Gruppen und auch Jugendgruppen und neue kirchliche Bewegungen gehören, die wie ein neuer Wind des Heiligen Geistes sind. Eine besondere Rolle in dieser Mission schreibt er den Priestern, Diakonen sowie laien und geistlichen Theologen zu. Diese Evangelisierung sollte sich auf das ganze gesellschafts-, wirtschafts- und politische Leben erstrecken sowie auf die Kultur und die Massenkommunikationsmittel. Eine bedeutende Rolle haben hier die katholischen Schulen, Universitäten und die akademische Seelsorge, in ihren Bemühungen, den in der Evangelisierung tätigen Menschen eine angemessene Formation zu geben. In dieses schöne Bild der Kirche ist das Bild ihres Missionscharakters eingeflochten, besonders im Hinblick auf den europäischen Kontinent. Anschließend spricht der Papst von den *Bedrohungen* der Kirche, die er in der Versuchung eines Erlöschens der Hoffnung sieht, sowie eines Verlusts des christlichen Gedächtnisses und Erbes, das von religiöser Gleichgültigkeit und Agnostizismus begleitet wird, von der Angst vor der Zukunft, dem Einsamkeitsgefühl, einem Ansteigen der Trennungen und Kontraste, der Familienkriesen und überhaupt einer Schwäche des Konzepts der Familie, von ethnischen Konflikten und rassistischen Haltungen, zwischenreligiösen Spannungen, einer Gruppen und Individualegozentrik, einer falschen Globalisierungsrichtung, dem Streben zur Aufzwingung einer Anthropologie ohne Gott mit all ihren Konsequenzen im Bereich der theoretischen Philosophie und der Lebensphilosophie, dem Relativismus, Pragmatismus und zyni-

schen Hedonismus sowie einem falschen Vertrauen, das der Mensch in die irdische Wirklichkeit setzt, in verschiedene Formen des Messianismus, in esoterischen Ausrichtungen, New Age, in Östliche Geistesrichtungen, in Formen des Millennarismus und in Drogen. Der Papst stellt auch *Anforderungen* an die Kirche des dritten Jahrtausend. So zum Beispiel die Notwendigkeit einer ständigen Umkehr, auch im Bereich der Ökumene, die Notwendigkeit des Gebets und des Feierns unserer Erlösung, die Anforderung einer sich von der Gemeinschaft nach Außen hin ausbreitenden Liebe, die sich in der Sorge um die Armen, der Sorge um die Ehe und Familie sowie um die Gläubigen, die Sorge um diese, die nicht unbedingt aus eigener Schuld in dritten Beziehungen Zusammenleben, äußert.

Wichtig ist auch die inspirierende Rolle der katholischen Soziallehre, deren Aufgabe es ist ethische Kriterien für den ökonomischen und gesellschaftlichen Bereich auszuarbeiten, die bei der Lösung der allgemeinen menschlichen Probleme behilflich sind. Zum Schluss übergibt der Papst die Kirche des dritten Jahrtausends im Gebet der Fürsprache Mariens, in der sich wie in einer Linse die gesamte Skala der in diesem Nachsynodalen Schreiben behandelten Probleme bündeln.

Ks. dr Władysław SOWA – ur. w 1947 r. w Kielcach. Studia z teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie – doktorat z teologii, a także studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku w Austrii. Wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym, wicerektor w tymże Seminarium, diecezjalny referent ds. ekumenizmu oraz sędzia Sądu Biskupiego w Kielcach. Redaktor naczelny „Kieleckich Studiów Teologicznych". Autor artykułów w księgach jubileuszowych i czasopismach teologicznych.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 323–335

Tadeusz J. Zieliński – Warszawa

Ekumeniczna lektura adhortacji *Ecclesia in Europa* – perspektywa protestancka

I. Wstęp

Moja lektura posynodalnej adhortacji papieża Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*[1] jest przyczynkiem do tezy, że również teolog protestancki może z dużą korzyścią zapoznawać się z enuncjacjami wypracowywanymi w Watykanie. Jestem bowiem pod wrażeniem sposobu ujęcia w tym dokumencie problemu przyszłości chrześcijaństwa europejskiego, a zwłaszcza całościowości i głębi przeprowadzonej w nim analizy. Oparcie adhortacyjnego wywodu na wątkach Apokalipsy Janowej, jednej z najtrudniejszych – jak wiadomo – ksiąg Biblii, a zwłaszcza tych jej pokładach, które budzą nadzieję, dodatkowo sprawia, że wrażliwy chrześcijanin wywiedzie z papieskiego orędzia nową otuchę, tak bardzo potrzebną nam, obywatelom Starego Kontynentu.

Dzieląc się wrażeniami z lektury *Ecclesia in Europa* skupię się zgodnie z zadanym mi tematem na aspekcie ekumenicznym adhortacji. To duże ułatwienie, gdyż dokument papieski przynosi wielkie bogactwo treści, którym można poświęcić niejedno pasjonujące kolokwium. Szczodre zagłębie ważkich myśli znajdą w nim zwłaszcza etycy i specjaliści teologii praktycznej (a wśród nich przede wszystkim misjologowie, pastoraliści i liturgicy), gdyż postrzegam ten dokument głównie jako zbiór praktycznych wskazań Papieża i jego współpracowników co do modelu zachowań rzymskokatolickich chrześcijan w naszym regionie świata na początku III millenium. Pomijam więc szereg niezmiernie

[1] Korzystam z następującej wersji tego dokumentu: Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic oraz do wszystkich wiernych, o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy, Wrocław 2003. Przytoczenia z adhortacji oznaczam numerem paragrafu, z którego pochodzą.

dla mnie interesujących zagadnień spoza obszaru wyznaczonego przez tytuł tej wypowiedzi. Podejmując ekumeniczne wątki adhortacji i czyniąc to w pryzmacie protestanckiego chrześcijanina, pozwolę sobie zająć się najpierw uwypukleniem jej – tak jak to widzę – ekumenicznych słabości. Gdy to, co kłopotliwe będziemy mieć już za sobą, podkreślę jej mocne i napawające nadzieją strony. Są bowiem w *Ecclesia in Europa* wypowiedzi potwierdzające istnienie solidnych podstaw dalszego pogłębiania wspólnoty między szczerymi wyznawcami Jezusa Chrystusa w Europie i poza nią.

II. Ekumeniczne cienie adhortacji

Wypowiedzi papieskie w rodzaju analizowanej adhortacji zwykle budzą duże zainteresowanie wśród teologów protestanckich zajmujących się szeroko pojętą tematyką ekumeniczną. Zwłaszcza na tle wcześniejszych, stanowczych deklaracji, publikowanych przez dykasterie watykańskie, jak np. dokument *Dominus Iesus* z 2000 r., każde nowe stanowisko analizowane jest pod kątem nowości sprzyjających pogłębieniu jedności chrześcijan. Wydając w tym aspekcie ogólną ocenę adhortacji *Ecclesia in Europa*, należy stwierdzić, iż nie wnosi ona – będąc wszak aktem o szerszym zakresie tematycznym – znaczących zmian w porównaniu z dokumentami dotyczącymi ekumenizmu, powstałymi w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. W szczególności zaś nie odchodzi od niektórych sformułowań z obszaru problematyki ekumenicznej, które nie znajdują aprobaty ze strony Kościołów protestanckich, a nawet są przez nie kontestowane. Niżej następuje wyliczenie – według ich rangi – zagadnień, których ujęcie zwykle budzi obiekcje strony protestanckiej. Stąd określiliśmy je mianem „ekumenicznych cieni" adhortacji.

1. Nieuznanie kościelności Kościołów protestanckich

Adhortacja dotykając kwestii eklezjalności wspólnot chrześcijańskich poza Kościołem rzymskokatolickim, odzwierciedla podejście, wyrażone ostatnio w wydanej przez watykańską Kongregację Nauki Wiary deklaracji *Dominus Iesus*[2]. Rozdział IV tej deklaracji stwierdza w paragrafie 17, iż jeden Kościół Chrystusowy „trwa w Kościele katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim"[3], Kościołom prawosławnym przypisuje

[2] Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Centrum Duszpasterstwa Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa b.r.w.

[3] Tamże, s. 36.

status „prawdziwych Kościołów partykularnych"[4] zaś Kościoły protestanckie, według poglądu tam wyrażonego, „nie są Kościołami w ścisłym sensie"[5] i dlatego określa je mianem „Wspólnot kościelnych"[6]. Adhortacja *Ecclesia in Europa* uznaje taką gradację, mówiąc obok Kościoła katolickiego o „Kościołach prawosławnych i Wspólnotach kościelnych powstałych w wyniku Reformacji" (nr 17). A zatem kościelność Kościołów prawosławnych w opisanym zakresie (jako Kościołów partykularnych) nie ulega w opinii Papieża kwestii (zob. nr 32 i por. 70)[7], natomiast konsekwentnie znamion tak rozumianej eklezjalności odmawia się Kościołom protestanckim[8]. To musi budzić zasadniczy sprzeciw kręgów protestanckich, które nie odmawiając wspólnocie rzymskokatolickiej prawa uznawania się za autentyczny Kościół Jezusa Chrystusa, jednocześnie stoją na stanowisku, iż ich wspólnoty również są Kościołami Chrystusowymi[9]. Jak bowiem oświadczono w 1992 r. na Europejskim Zgromadzeniu Ewangelickim w Budapeszcie, w którym wzięli udział przedstawiciele czterech tradycji protestanckich: luterańskiej, reformowanej, metodystycznej i baptystycznej:

---

[4] Deklaracja *Dominus Iesus*..., dz. cyt., s. 37.

[5] Tamże.

[6] Wybór protestanckich reakcji na ten rozdział dokumentu podpisanego przez kard. Josepha Ratzingera znaleźć można w opracowaniu: *Kontrowersje wokół deklaracji „Dominus Iesus" i noty odnośnie do wyrażenia „Kościoły siostrzane"*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne (dalej SiDE) 2001, nr 1, s. 87–112.

[7] Przywołany nr 70 budzi wątpliwości, czy pod pojęciem „czcigodne Kościoły wschodnie" rozumie się tam Kościoły prawosławne, czy też katolickie Kościoły wschodnie, o których mówi się też w innym miejscu. Na marginesie można odnotować, iż powstaje wrażenie, że adhortacja używa poszczególnych terminów z interesującego nas obszaru niejednorodnie: pojęcie „kościół" stosuje się do – Kościoła katolickiego, katolickich Kościołów partykularnych, Kościołów prawosławnych (nr 17, 32), Kościoła Chrystusa tożsamego z Kościołem katolickim (nr 24, 26, 116 i chyba 104) oraz Kościoła Chrystusa rozumianego szerzej niż Kościół katolicki (nr 119). Zaś pojęcia „wspólnota" używa się odnośnie do: katolickich Kościołów partykularnych, wspólnot w ramach takich Kościołów partykularnych oraz odnośnie do Kościołów protestanckich (nr 17). Ponadto obu terminów używa się w tekście także w rozumieniu prawa publicznego – nr 114.

[8] Typowy pogląd protestancki zawiera tekst polskiego ekumenisty luterańskiego: K. Karski, *Od Vaticanum II do encykliki „Ut unum sint" (refleksja luteranina)*, w: tenże, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 275.

[9] Brak tu miejsca na bliższą eksplikację przesłanek kościelności w percepcji protestanckiej. By je poznać, warto sięgnąć przynajmniej do dwu opracowań: *Kościół Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła*, tłum. K. Karski, SiDE 1996 nr 1, s. 75–108; *Wspólnota kościelna według*

> Kościoły ewangelickie są Kościołem Jezusa Chrystusa. Są one jednak świadome faktu, że jeden Kościół Chrystusowy jest obszerniejszy niż one same. (...) Liczne dialogi naszych Kościołów z Kościołami prawosławnymi i Kościołem Rzymskokatolickim potwierdziły nam, że uznajemy te Kościoły za Kościoły siostrzane. Oczekujemy, że także Kościoły prawosławne i Kościół Rzymskokatolicki uznają nas w tym sensie za Kościoły[10].

W kontekście terminologii zastosowanej w *Dominus Iesus*, a także w *Ecclesia in Europa* trzeba jednak pamiętać, iż wyjaśniając sens, prominentni przedstawiciele Kurii Rzymskiej (nie należący wszakże do grona ich autorów) łagodzili jej wymowę[11]. Dotyczy to m.in. zarówno poprzedniego (kard. Cassidy), jak i obecnego (kard. Kasper) przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan[12]. Kardynał Walter Kasper odnosząc się do tez eklezjologicznych zawartych w przywołanym dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, stwierdził, iż z *Dominus Iesus* nie wynika jakoby „poza Kościołem katolickim [była] pustka eklezjalna"[13]. Przemawiając w marcu 2002 r. na Walnym Zgromadzeniu Federacji Protestanckiej Francji i mając na względzie Kościoły protestanckie kardynał powiada:

> Znajdujemy tu istotne elementy bytu Kościoła: głoszenie Słowa Bożego i chrzest, aktywną obecność Ducha Świętego, wiarę, nadzieję i miłość, formy świętości aż po męczeństwo. Można mówić o innej konfiguracji tych konstytutywnych elementów kościelnych, o Kościołach innego rodzaju lub typu[14].

Właśnie tego rodzaju dość otwarte podejście, obecne po stronie wielu ekumenistów katolickich, rodzi pewne nadzieje na przyszłość.

---

ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań, tłum. K. Karski, SiDE 2002 nr 1, s. 80–91. Pierwszy z dokumentów opracowany został przez Leuenberską Wspólnotę Kościołów (obecna nazwa: Europejska Wspólnota Kościołów Ewangelickich), grupującą Kościoły protestanckie tradycji luterańskiej, reformowanej, unijnej i – od niedawna – metodystycznej. Obecnie na etapie zbliżenia z EWKE są także europejskie Kościoły baptystyczne. Drugi z wymienionych tekstów – opublikowany 30 X 2001 r. – zyskał aprobatę Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech.

[10] Cyt. za: SiDE 1992 nr 2, s. 102.

[11] Podobne stanowisko w sprawie kategorii „wspólnoty kościelne" wcześniej zajął polski rzymskokatolicki znawca tych zagadnień: Stanisław C. Napiórkowski, *U podstaw teorii ekumenizmu*, w: L. Górka, S. C. Napiórkowski, *Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 156–158.

[12] *Kontrowersje...*, art. cyt., s. 110–111.

[13] W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Katolickiego*, SiDE 2003, nr 1, s. 28.

[14] Tamże.

2. Eklezjalność kapłańska

Ekskluzywistyczne cechy postawy katolickiej dające o sobie znać w podejściu do sprawy eklezjalności Kościołów protestanckich zdają się mieć swoje źródło w przyjętej także w *Ecclesia in Europa* wizji eklezjalności. Zgodnie z nią w pełni autentyczny Kościół jest tam, gdzie istnieje hierarchiczne (trzecie obok Chrystusowego i powszechnego) kapłaństwo. To podejście jest tradycyjnie krytykowane przez protestantyzm[15]. Reformacja w ślad za Nowym Testamentem uznaje konieczność urzędu kościelnego, ale nie nadaje mu charakteru pośredniczącego i ofiarniczego. Kapłańskie rozumienie urzędu posługi jest w perspektywie protestanckiej efektem ewolucji struktur wczesnego Kościoła, czego elementem było przejmowanie wzorców pochodzących ze środowiska religijno-kulturowego, w którym wzrastał chrystianizm pierwszych wieków. Szczytem tego rozwoju jest ukształtowanie się papiestwa wraz z jego kompetencjami sformułowanymi w XIX stuleciu. W ocenie ewangelickiej instytucja kapłaństwa urzędowego nie posiada wystarczających przesłanek nowotestamentowych, tudzież wywodzących się z najwcześniejszej praktyki Kościoła. Tego rodzaju jakość biblijnej i wczesnochrześcijańskiej bazy kapłaństwa hierarchicznego konstatują i badacze katoliccy[16].

Korelatem zarysowanego wyżej rozumienia kościelności i kapłaństwa jest – wyrażona także na kartach analizowanej adhortacji – postawa względem kobiet i świeckich. Należy docenić postępujące dowartościowanie pozycji kobiet w Kościele katolickim, czego znakiem są odpowiednie passusy *Ecclesia in Europa* (nr 42–43), z perspektywy protestanckiej jest to jednak postęp niezadowalający. Szczególnie biorąc pod uwagę fakt, iż przeważająca część Kościołów protestanckich ordynuje kobiety do urzędu duchownego, powściągliwie musi brzmieć passus: „Należy sobie życzyć (...), aby – dla umożliwienia kobietom pełnego udziału w życiu i misji Kościoła – ich zalety zostały w większym stopniu dowartościowane, również przez powierzanie im funkcji kościelnych, jakie prawo wyznacza świeckim" (nr 43). Dla Kościołów protestanckich, które powierzają świeckim również i najwyższe funkcje kościelne (np. przewodniczących synodów, prezesów konsystorzy), trudne do przyjęcia musi być stwierdzenie, iż to duchowni są „całkowicie oddani Kościołowi" (nr 40), tak

---

[15] Wiele na ten temat można znaleźć w: R. Porada, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Opole 2000.

[16] Zob. np. H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa. Ewolucja pojęć i urzędu*, Studia Bobolanum 3 (2002). Por. popularne ujęcie zbliżonej tematyki: *Nad przepaściami wiary. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001, s. 141nn.

jakby postawa taka była niemożliwa w przypadku osoby nieordynowanej. W kontekście opisywanego modelu kościelności wspomnieć jeszcze należy zagadnienie celibatu. Protestancki czytelnik adhortacji z 2003 r. nie zgodzi się z zaznaczającą się tam nadmierną wagą przywiązywaną do celibatu duchownych. Celibat traktujemy jako charyzmat od Boga i w ślad za głosem Jezusa Chrystusa, apostoła Pawła i wczesnego Kościoła poważamy go, jeśli jest efektem dobrowolnego wyboru. Nie uważamy jednak, że dar charyzmatu zawsze idzie w parze z powołaniem do ordynowanej służby w Kościele[17]. Stąd bierze się w Kościołach protestanckich ordynacja osób pozostających w związku małżeńskim.

3. Nadmierna maryjność

Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* dwukrotnie więcej miejsca poświęca Marii, Matce Pana. W paragrafie 27 wzywa odbiorców swej adhortacji do „naśladowania Najświętszej Marii Panny". Formuła taka może być bliska protestantom, gdyż Błogosławiona Matka Jezusa (Łk 1, 48) jest dla nas wzorem życia pełnego ufności względem Boga. Uczymy się od Niej „czynić to, co On nam powie" (por. J 2, 5). Ponieważ Dziewica Maria jest dla chrześcijan wzorem, gdyż idzie za Wzorem, którym jest Jezus, przeto wzgląd na przykład dostarczany przez Matkę Pana ma dla nas charakter pomocniczy, podobnie jak to jest w przypadku apostołów, męczenników i innych wielkich naśladowców Chrystusa.

Natomiast inaczej należy potraktować – gdy patrzy się w pryzmacie protestanta – maryjny i zarazem ostatni paragraf adhortacji (nr 125). Wyraża on właściwe Janowi Pawłowi II skupienie na Marii. Musi się ono spotkać z protestanckim dystansem. Zastanawia też forma zawartego w nr. 125 passusu. Jest on modlitwą do Marii, co daje do myślenia, zważywszy, iż w całym dokumencie nie znajdziemy modlitwy do osób Trójcy Świętej.

4. Powściągliwy samokrytycyzm

Ponieważ adhortacja *Ecclesia in Europa* jest dokumentem podsumowującym Drugie Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów poświęcone Europie z października 1999 r., przeto zasadne jest odniesienie się adhortacji do

[17] Dziejów celibatu w Kościele dotyczą dwie cenne prace wydane w języku polskim – jedna jest bardziej popularna, druga bardziej naukowa. Zob. G. Ryś, *Celibat*, Kraków 2002; S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tłum. S. Stańczyk, b.m.w. 2000.

przeszłości katolicyzmu na Starym Kontynencie. Zapewne z tego względu znalazły się w niej słowa: „musimy wszyscy razem z pokorą i odwagą dokonać rachunku sumienia, aby poznać nasze lęki i błędy oraz szczerze wyznać nasze zaniedbania i ociężałość, nasze niewierności i winy" (nr 29)[18]. Aczkolwiek omawiany dokument nie miał na celu rozrachunku Kościoła rzymskokatolickiego ze smutnymi wydarzeniami z jego europejskiej historii, to jednak stwierdzić należy, iż zaznacza się w nim zdeterminowana eklezjalno-dogmatycznie powściągliwość w uznaniu win Kościoła jako Kościoła. Wskazując na Bosko-ludzki charakter Kościoła, strona katolicka jest gotowa mówić o winie członków Kościoła („synów Kościoła"[19]), ale nie Kościoła jako Kościoła, jak to zresztą wynika z opublikowanego w 2000 r. – niskiego rangą – dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*[20]. Kościoły protestanckie jako wspólnoty złożone z grzeszników, zapisujące także ciemne karty historii chrześcijaństwa, niejeden raz sprawowały akty pokuty z powodu swych nieprawych dokonań lub zaniechań. Przypomnijmy przykładowo, mające miejsce w ostatnim półwieczu, Stuttgarckie Wyznanie Winy, złożone po II wojnie światowej przez protestantów niemieckich, akt skruchy genewskich kalwinistów potępiający Kalwina za jego współudział w skazaniu Michała Serweta na stos, wyznanie win Południowej Konwencji Baptystycznej, związanych z nienawiścią rasową i apartheidem w południowych stanach USA czy przeprosiny reformowanego Kościoła kantonu Zurych skierowane pod adresem mennonitów szwajcarskich z racji krwawych prześladowań (w okresie Reformacji) ich anabaptystycznych poprzedników. Protestanckie rozumienie Kościoła zakłada bowiem, iż pokutująca wspólnota chrześcijan jeszcze bardziej się staje Kościołem ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana.

Pisząc o zauważalnym w *Ecclesia in Europa* miarkowaniu wątków samokrytycznych, nie sposób oprzeć się woli wyrażenia jeszcze jednej w tym względzie uwagi. Choć w adhortacji wspomina się wkład w kulturę europejską, dokonany przez „ducha starożytnej Grecji i Rzymu, wkład ludów celtyckich, germańskich, słowiańskich, ugrofińskich, kultury żydowskiej i świata muzułmańskiego" (nr 19), to jednak dokument nie wymienia w tym kontekście chrześcijan nierzymskokatolickich. Gdy omawia się pozytywną spuściznę europejską, mowa jest tam ogólnie o wkładzie chrześcijan, przy czym Papież zwraca się częstokroć do katolików w ten sposób, co razem wzięte może wy-

[18] Inny samokrytyczny passus dotyczący obecnej kondycji wspólnot katolickich znajduje się w nr. 23.

[19] Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 35.

[20] *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000. Por. zwłaszcza rozdział 3 tego tekstu (s. 19–24).

woływać wrażenie, iż Europa tradycyjnie jest i łacińska, i rzymskokatolicka. A pamiętać trzeba, iż wiele najszczytniejszych dokonań na naszym kontynencie zawdzięczamy także chrześcijanom protestanckim, którzy od kilkuset lat w zwartych populacjach zaludniają Wielką Brytanię, Skandynawię, wschodnie kraje nadbałtyckie, Niderlandy, Północne Niemcy, Szwajcarię, Siedmiogród i inne miejsca.

5. Brak uznania dla sekularności

Adhortacja wiele miejsca poświęca zagrożeniom, przed którymi stoi dzisiejszy katolicyzm i chrześcijaństwo Europy. Między innymi wskazuje zeświecczenie jako jedno z naczelnych zagrożeń dla wiary w Chrystusa (nr 38, 47). Uznając ten fakt, można jednak zapytać, dlaczego dokument nie docenia pozytywnych aspektów świeckości, co od wielu lat czynią teologowie i inni myśliciele protestanccy, by przywołać tylko niektórych z nich: Dietricha Bonhoeffera, Friedricha Gogartena i Paula Tillicha[21]. Jeśli sekularność pojmuje się jako wolność człowieka od zbędnego ciężaru religii, jako słuszne pożytkowanie dóbr, składających się na porządek stworzony, to Kościoły winny widzieć również korzyści płynące ze zjawiska sekularyzmu. Echo takiego myślenia zdaje się wyrażać zawarta w paragrafie 114 adhortacji deklaracja „pełnego poszanowania świeckiego charakteru instytucji europejskich"[22]. Wszak Jezus Chrystus jest insekularyzowanym Bogiem, Bogiem który pragnął wejść w ludzką codzienność.

III. Ekumeniczne blaski adhortacji

Opis najcenniejszych w odbiorze protestanckim ekumenicznych aspektów adhortacji *Ecclesia in Europa* rozpatrzymy w niniejszej części wywodu. Podobnie jak w poprzedniej – zostały one uszeregowane według doniosłości.

1. Koncentracja na Jezusie Chrystusie

Najbardziej ujmujące w papieskim dokumencie z 2003 r. musi być dla protestanckiego chrześcijanina, widoczne w wielu miejscach i na wiele sposobów

[21] Zob. pochodzące od Tillicha pojęcie „protestanckiej profaniczności", bonhoefferowską „tutejszość chrześcijaństwa". Temat dobrego sekularyzmu Gogarten wnikliwie analizuje w: F. Gogarten, *Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit*, Goettingen 1953, passim.

[22] Notabene w paragrafie 109 Papież potwierdza swoje uznanie dla „rozdziału między polityką a religią".

akcentowane, skoncentrowanie uwagi na Jezusie Chrystusie, a więc dostrzegalny chrystocentryzm adhortacji. Jan Paweł II przywodzi tym samym przed oczy czytelników omawianego dokumentu samo *proprium* chrześcijaństwa, które łączy wszystkich chrześcijan. Chrystologiczne wypowiedzi *Ecclesia in Europa* potwierdzają tezy o wyłączności zbawczej Jezusa (np. nr 13, 18, 20, 66) mocno ostatnio wyeksponowane, zwłaszcza w rozdziałach I–III przywoływanej już tutaj z innego powodu deklaracji *Dominus Iesus*[23]. Zwolennicy protestanckiego chrystocentryzmu cieszyć się przeto będą z tego rodzaju wyrazistych enuncjacji, jak: Jezus Chrystus „jest jedynym, niezbędnym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości, jedynie w Nim ludzkość, historia i kosmos znajdują swoje ostateczne pozytywne znaczenie i całkowicie się urzeczywistniają; w Nim samym, w Jego wydarzeniu i Osobie, jest ostateczne uzasadnienie zbawienia, jest On nie tylko pośrednikiem zbawienia, ale samym źródłem zbawienia" (nr 20). Praktyczne zaznaczanie tego przekonania powinno być w opinii Papieża priorytetem działalności duszpasterskiej Kościoła dnia dzisiejszego:

> Nauczanie Kościoła (...) musi być zawsze skoncentrowane na osobie Jezusa i winno coraz bardziej kierować ku Niemu. Trzeba czuwać, by był On przedstawiany w całej pełni: nie tylko jako wzorzec etyczny, ale przede wszystkim jako Syn Boży, jedyny i niezastąpiony Zbawca wszystkich, który żyje i działa w swoim Kościele. Aby nadzieja była prawdziwa i niezłomna „całościowe, wyraźne i odnowione głoszenie Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, zmartwychwstania i życia wiecznego" musi stanowić priorytet działalności duszpasterskiej najbliższych lat (nr 48).

W passusie tym, jak i w podobnych, na uwagę zasługuje postulat uporania się z obecnymi w XX wieku chrystologiami redukcyjnymi, które Papież postrzega jako powód pojawiającego się tu i ówdzie braku nadziei. A właśnie w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Jan Paweł II dostrzega „jedyny i nieprzemijający fundament prawdziwej nadziei" (nr 1 por. nr 53).

Chrystocentryczne wątki adhortacji wymuszają w szczególności dwa godne podkreślenia w tej wypowiedzi momenty: trynitarny wymiar chrześcijaństwa oraz konieczność osobistego charakteru autentycznej wiary chrześcijanina. Obie mają oczywistą doniosłość ekumeniczną. Chalcedońskie przekonanie, iż Jezus z Nazaretu to *vere Deus et vere homo* stanowi zwornik wiary w Trójcę Świętą, będącej fundamentem jedności chrześcijan. Z niej wywodzi się konkretna nadzieja trwałego braterstwa wyznawców Chrystusa, tak jak Papież z tej wiary wywodzi żywotne impulsy dla Starego Kontynentu:

> Jezus Chrystus jest naszą nadzieją, gdyż On objawia tajemnicę Trójcy. To jest centrum wiary chrześcijańskiej, wciąż jeszcze mogącej wnieść wielki wkład

[23] Deklaracja *Dominus Iesus*..., dz. cyt., s. 10–32.

> [w rzeczywistość Europy] (...). [Wiara] w Trójcę Przenajświętszą (...) jest źródłem autentycznej nadziei dla kontynentu (...). Wiara ta zawiera w sobie niezwykły potencjał duchowy, kulturowy i etyczny (...) (nr 19).

Powyższym wywodom słusznie towarzyszy przekonanie Jana Pawła II, iż prawda chrystianizmu skutecznie w praktyce oddziaływać będzie wówczas, gdy wśród wyznawców Nazarejczyka nastąpi osobiste „przylgnięcie do Osoby Jezusa" (nr 47), gdy zaistnieje „osobista wiara w Jezusa" (nr 7). Stąd zasługujące na pełne poparcie dla papieskiego wezwania do „wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i płynącej z przekonania" (nr 50).

2. Wezwanie do nowego głoszenia Ewangelii

Na solidnym fundamencie chrystologicznym i trynitarnym autor *Ecclesia in Europa* formułuje wezwanie do „nowego głoszenia Ewangelii" (nr 2 por. 23). Mówi o „konieczności «nowej ewangelizacji» (...). «Europa nie powinna dzisiaj tylko odwoływać się do swojej chrześcijańskiej przeszłości. Musi także nauczyć się znów kształtować swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa»" (nr 2). Papież nawołuje do energicznego zwiastowania Ewangelii, do „entuzjazmu głoszenia" (nr 45). Ta pasja, nieznana w wielu Kościołach protestanckich w XX wieku, przypomina zapał właściwy Dziejom Apostolskim. Podsuwa też myśl, iż stała, planowa, wytrwała działalność ewangelizacyjna jest jednym ze znamion autentycznej kościelności. Istnieją wspólnoty eklezjalne, które ją porzuciły, ponosząc ustawiczne straty już to pod względem liczby wiernych, już to pod względem siły swej wiary. Omawiany aspekt encykliki przyniesie satysfakcję, zwłaszcza reprezentantom protestantyzmu ewangelikalnego[24], który od XVIII stulecia akcentuje wysiłek misyjny jako naczelne zadanie Kościoła w społeczeństwie. Kościół katolicki, dostrzegając ten aspekt działalności wzmiankowanego środowiska wewnątrzprotestanckiego, prowadzi z nim rozwijający się stale dialog[25]. Ekumeniczny dialog ewangelikalno-katolicki na temat misji jawi się jako przedsięwzięcie konieczne, zważywszy, iż Jan Paweł II słusznie w adhortacji twierdzi, że „Kościół jest dla ewangelizacji" (nr 45 por. nr 20 akapit 1).

---

[24] Zob. wyjaśnienie tej kategorii: T. J. Zieliński, *Ewangelikalizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 498–501.

[25] Więcej na ten temat można znaleźć w pracy zbiorowej pt. *Catholics and Evangelicals. Do They Share a Common Future?*, red. T. P. Rausch, New York-Mahvah N.J. 2000. Na uwagę zasługują zwłaszcza teksty kard. A. Dullesa (*Church, Ministry and Sacraments in Catholic-Evangelical Dialogue*, tamże, s. 101–121) oraz jezuity T. Rauscha (*Catholic-Evangelical Relations. Signs of Progress*, tamże, s. 37–55).

3. „Biblia skarbem"

Jakże miłe dla protestanta będą fragmenty *Ecclesia in Europa*, gdzie papież naciska, by katolicy czytali Pismo Święte. Już widać dobre owoce *Vaticanum Secundum*, który stworzył sprzyjające okoliczności, służące pogłębieniu biblijnej orientacji pobożności rzymskokatolickiej. Do tej spuścizny nawiązuje adhortacja: Niech wszyscy wierni odpowiedzą na soborową zachętę, „aby przez częste czytanie pism Bożych osiągali «najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa» (Flp 3, 8): «nieznajomość Pisma Świętego jest bowiem nieznajomością Chrystusa». Niech Biblia nadal będzie skarbem dla Kościoła i dla każdego chrześcijanina; w uważnym zgłębianiu Słowa znajdziemy pokarm i moc, by wypełniać codziennie swą misję. Weźmy do rąk tę księgę!" (nr 65).

Ujmująca jest pasja, z jaką Papież poleca lekturę Pisma Świętego, oraz głębia uzasadnienia potrzeby ciągłego obcowania z biblijnym Słowem Bożym. Jan Paweł II wskazuje bowiem na pierwszorzędne znaczenie obecności Chrystusa, zawdzięczanej Pismu. Dla autora adhortacji Jezus Chrystus „[p]rzede wszystkim jest obecny w Piśmie Świętym, które w każdej swej części o Nim mówi (por. Łk 24, 27.44-47)" (nr 22). Owe „przede wszystkim" jest wielce frapujące, zważywszy, iż Papież obecność Chrystusa w Biblii wymienił zanim zajął się obecnością Chrystusa w elementach eucharystycznych[26]. W tym kontekście nie umknęło mojej uwadze, iż wymieniając zadania kapłanów, adhortacja „głoszenie Słowa" stawia przed sprawowaniem sakramentów i przewodniczeniem wspólnocie chrześcijańskiej (nr 34 por. 51), co bardzo przypomina porządek przyjęty przez reformatorów protestanckich. Zaiste Biblia ma wielką, niespożytą moc zbliżania chrześcijan. Trafne przeto są papieskie słowa, iż „postęp w dialogu ekumenicznym (...) ma swą najgłębszą podstawę w samym Słowie Bożym (...)" (nr 17). Kult Słowa, którym w najgłębszym sensie jest Jezus Chrystus, wciąż będzie zbliżał autentycznych chrześcijan.

4. Afirmacja godności każdego człowieka

Analizowana tutaj papieska wypowiedź jest pełna treści o charakterze etycznym. Bardzo sobie cenię szereg składających się na nie twierdzeń. Najbardziej chyba jednak istotne są jednoznaczne – znane zresztą z wielu wcześniejszych wypowiedzi Jana Pawła II – tezy dotyczące nieredukowalnej godności każdego bez wyjątku człowieka. Przekonanie w tym zakresie de-

[26] Odnotujmy wszak skrupulatnie, iż o obecności Chrystusa w Eucharystii Papież w następnym zdaniu powiada: „Niemniej w sposób prawdziwie szczególny i jedyny w swoim rodzaju jest On obecny pod postaciami eucharystycznymi" (nr 22).

terminuje wiele innych zapatrywań Papieża. Sumarycznie podaje je paragraf 19, mówiący o „uznaniu osoby i jej niezbywalnej godności, świętości ludzkiego życia i centralnej roli rodziny, znaczenia oświaty i wolności myśli, słowa i religii, jak też ochrona prawna jednostek i grup, umacnianie solidarności i dobra wspólnego, uznanie godności pracy. Z tych korzeni rodziło się dążenie do podporządkowania władzy politycznej prawu i poszanowaniu praw osoby i narodów" (por. nr 25, 63, 109). Skoro w związku z tym Papież jest zwolennikiem „budowania życia społecznego (...) nacechowanego szacunkiem dla wszystkich i dla każdego z osobna" (nr 21) i popiera „w każdej sytuacji dialogi wzajemne poszanowanie" (nr 105 por. nr 101, gdzie jest mowa o „jednakowej godności każdej osoby"), to jest to najlepszy prognostyk dla mądrego ekumenizmu. Skoro paradygmatem budowy Europy jest dlań „wzorzec jedności w różnorodności" (nr 109), to można sądzić, iż oddziaływać on będzie na kształt modelu jedności międzykościelnej, która z perspektywy protestanckiej ma się opierać na zasadzie „pojednanej różnorodności"[27].

5. Ekumenizm ciągle w polu widzenia

Adhortacja *Ecclesia in Europa*, będąc zestawem wskazań papieskich przede wszystkim o charakterze duszpasterskim, uwrażliwia katolików na sprawę ekumenizmu. Jedność chrześcijan wspominana jest na kartach dokumentu wielokrotnie. Często mówi się tam o „innych chrześcijanach" (nr 50), o „wszystkich uczniach Chrystusa" (nr 54), „wszystkich chrześcijanach" (nr 120), o „współpracy ekumenicznej między chrześcijanami" (nr 118). To pozwala stwierdzić, iż Kościół rzymskokatolicki konsekwentnie ma w polu widzenia chrześcijan innych konfesji i potrzebę umacniania istniejącej z nimi – wciąż niezadawalającej, także dla strony protestanckiej – więzi. Adhortacja, wskazując wszakże wymienione powyżej trynitarne, chrystologiczne, biblijne i antropologiczne fundamenty chrześcijańskiej jedności, przynosi nadzieję, że szczerzy uczniowie Jezusa będąc w Tym, który jest przyszłością, mają przed sobą wspólną przyszłość.

Prof. dr hab. Tadeusz J. ZIELIŃSKI – prawnik i teolog, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii ewangelickiej, profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, dziekan Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicz-

[27] Por. Stanisław C. Napiórkowski, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 489nn.

nego w Warszawie, przewodniczący Komisji Wychowania Chrześcijańskiego Polskiej Rady Ekumenicznej, redaktor naczelny kwartalnika „Myśl Protestancka". Wydał m.in.: *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo-Kościół*, Warszawa 1997; *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie „sola fide" jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii*, Warszawa 2002.

VARIA

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 339–353

Ks. Janusz Ihnatowicz – Houston, Texas

„Mąż jednej żony" Święcenia i digamia w najstarszej Tradycji

Tradycja Kościoła prawie jednogłośnie uznawała za niezdatnych do przyjęcia święceń digamistów, czyli tych, którzy po owdowieniu zawarli drugi związek małżeński[1]. Na początku trzeciego wieku Tertulian nazywa to „dyscypliną Kościoła" i „nakazem apostoła"[2]. W IV wieku pojawiły się próby zwolnienia z tej zasady tych, którzy zawarli drugie małżeństwo przed chrztem. Jednak nie było to odstąpienie od samej zasady, lecz przekonanie, że – jak to stwierdził Tertulian – małżeństwo pogan nie jest dziełem Bożym: tylko to drugie małżeństwo „zchrystianizowane" przez chrzest się „liczyło"[3]. Jeszcze kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. traktował tych, którzy zawarli w kolejności dwa ważne małżeństwa lub więcej, za „nieregularnych do święceń z powodu defektu" (*irregulares ex defectu*, kan. 984). Jednak obecny kodeks (1983) już o tym nie wspomina (kan. 1041–1042).

Ów „nakaz apostolski" to instrukcja w listach pasterskich, by do urzędów kościelnych dopuszczać tylko „męża jednej żony", na listę wdów wciągać tylko „żonę jednego męża"[4]. Bo tak tradycja rozumiała to ograniczenie. Mniejszościowa opinia pojawiła się w IV wieku, wśród tych, którzy oponowali przeciw dyscyplinie kościelnej jako niezasadnej i niesprawiedliwej[5]. Twierdzono, że autor odnosi się tutaj do poligamii dozwolonej Żydom i Grekom. Lecz nie zyskała ona szerszego poparcia.

---

[1] *Digamia* lub *bigamia* w starożytności używane były zamiennie na określenie wszelkich drugich małżeństw. W tym artykule przez to pierwsze rozumiem wyłącznie małżeństwa owdowiałych.

[2] Por. Tertulian, *Ad uxorem*, 1, 7, 4.

[3] Por. *De monogamia*, 7, 11, 13. Por. Hieronim, *List* 69, 2–3 (Czuj II, s. 105–107); *Constitutiones apostolorum*, 8, 47, 17.

[4] 1 Tm 3, 2 i 12; Tt 1, 5; 1 Tm 5, 9.

[5] Por. Teodor z Mopsuestii, *Comm. in 1 Tim* 3, 2; Teodoret z Cyru, *Interpretatio in 1 Tim* 3, 2 (PG 82, 804D-805B).

Skąd ten nakaz? Listy Pasterskie nic o nim nie mówią. Ojcowie Kościoła wiążą go z wizją małżeństwa, którą znajdywali w Nowym Testamencie, a która, według nich, kwestionowała doskonałość drugich małżeństw osób owdowiałych, a szczególnie przydatność takich ludzi do zajmowania przodujących stanowisk w Kościele.

W tym artykule chcę przedstawić opinie na ten temat autorów żyjących w pierwszych trzech wiekach. W tym okresie zasadnicza debata została zakończona i katolicka nauka ustalona w głównych zarysach[6].

Co mówi Nowy Testament?

Starożytni pisarze kościelni znajdowali w Nowym Testamencie podwójną naukę o małżeństwie. Pierwsza, występująca przeciw tendencjom enkratycznym i gnostyckim, podkreśla, że małżeństwo, i to małżeństwo monogamiczne, jest częścią planu Bożego „od początku". Chrystus zniósł Mojżeszowe pozwolenie rozwodu i przywrócił małżeństwu jego pierwotną jedność chcianą przez Boga, „staną się jednym ciałem" (Rdz 1, 27-28; 2, 23-24). Dlatego dla autora Listu do Efezjan, małżeństwo jest typem i obrazem związku Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 32). Paweł pisze małżonkom: *Nakazuję nie ja, lecz Pan, by trwali razem, a jeśli nastąpi rozłączenie, muszą pozostać samotni* (1 Kor 7, 10-11).

Jednak śmierć współmałżonka uwalnia od tego obowiązku. *Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byle w Panu* (1 Kor 7, 39; por. Rz 7, 2-6).

Jednocześnie jednak małżeństwo wydaje się Bożym ustępstwem na rzecz ludzkiej słabości. Jest ono „lekarstwem na pożądliwość" (*remedium cupiditatis*) ratującym od grzechu rozwiązłości niezdolnych do wytrwania w całkowitej wstrzemięźliwości: *Lepiej żyć w małżeństwie niż gorzeć* (1 Kor 7, 9; por. 1 Tm 5, 14). Nieżonatym i wdowom (*agamois kai chêrais*) Paweł proponuje, by nie szukali małżeństwa (por. 1 Kor 7, 8). Nowoczesne tłumaczenia na ogół czytają „nieżonaci" w szerokim sensie, uważając, że dotyczy to zarówno tych, co nigdy nie zawarli małżeństwa, jak i wdowców[7]. Tertulian jednak w tym kontekście mówi tylko o wdowach i kobietach niezamężnych

[6] Por. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, „Théologie historique" 13, Paryż, Beauchesne 1971. Autor, który omówił autorów do końca IV wieku, jasno to wykazuje.

[7] Biblia Tyniecka (wydanie trzecie) jeszcze bardziej i chyba zbytecznie to rozszerza „którzy nie wstąpili w związki małżeńskie [i] którzy owdowiali". A więc włącza w to i kobiety dziewice.

(*viduas et inuptas*)[8]. Aleksandryjczycy, Klemens i Orygenes, rozumieją tu „wdowców i wdowy" i odnoszą Pawłową dyspensę do drugich małżeństw[9].

Tak więc, choć wdowa ma prawo pojąć drugiego męża, te które pozostaną samotne, będą „bardziej błogosławione" (1 Kor 7, 40)[10]. (Choć zaznacza, że to jest tylko jego opinia czy rada. Ale jest to rada dana „w Duchu".) Paweł pisze tutaj o wdowach, lecz jego słowa odnoszą się także do owdowiałych mężczyzn.

Twierdzi się często, że propozycje św. Pawła w tym rozdziale znalazły się w kontekście nadziei na rychłą paruzję. Lecz podaje on także motyw, który zachowuje ważność na każdy czas: celibat uwalnia człowieka, by z niepodzielonym sercem mógł się troszczyć o sprawy Pana (por. 1 Kor 7, 32-34).

W takiej wizji małżeństwo, a zwłaszcza drugie małżeństwo owdowiałych, jest znakiem słabości, braku opanowania (*enkrateia*) i wstrzemięźliwości[11]. Lecz być może jego podejście do małżeństwa nie jest tak negatywne. Może to dla niego stanowić sprawę charyzmatu. Paweł pisze: *każdy otrzymuje własny dar (charisma) od Boga: jeden taki a drugi taki* (1 Kor 7, 7). Celibat jest charyzmatem danym niektórym, a nie obowiązkiem powszechnym. (Dyskutuje się, czy dla Pawła małżeństwo samo w sobie jest tym „innym darem"[12]. Jednak Ojcowie Kościoła za taki chyba go nie uważali, dla nich, by użyć nowszej terminologii, małżeństwo należało do natury, a nie do nadprzyrodzoności. I to pewnie osłabiało ich teologiczną wizję tego *sakramentu*.)

To właśnie tym, którym ten dar nie został dany, Paweł doradza wstępowanie w związki małżeńskie. Tacy bowiem nie będą potrafili „zapanować nad sobą". I próbując żyć we wstrzemięźliwości, narażają się na popadnięcie w grzech. Z tego samego powodu nie popiera zasadniczo całkowitego zaniechanie stosunków seksualnych małżonków (1 Kor 7, 3-5), lecz chce, by wszyscy starali się o „większe dary" (1 Kor 12, 31).

---

[8] Por. Tertulian, *Ad uxorem*, 2, 4. Vulgata ma celownik *non nuptis et viduis*, więc rodzaj pierwszego nie jest jasny.

[9] Niektórzy współcześni bibliści, także np. X. Léon-Dufour, *Mariage et continence selon S. Paul* w *À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, s. 320–321. Także William F. Orr i James Arthur Walther, *I Corinthians*, Anchor Bible, New York, Doubleday 1976, s. 210.

[10] Lepiej niż „szczęśliwsze"; w ten sposób wyraźniejsza jest analogia do błogosławieństw.

[11] Zakładając tę wizję małżeństwa już w Nowym Testamencie, Stefan Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn, Schöningh 1997 widzi w odrzuceniu digamistów koronny dowód na to, że całkowita wstrzemięźliwość obowiązywała cały kler od czasów apostolskich.

[12] Por. Benedetto Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, „Studi biblici", 49, Brescia, Paideia 1979, s. 115–117.

Dla wdowy czy wdowca pozostanie w stanie, w jakim są, to przyjęcie „większego daru". A powtórne małżeństwo jego odrzuceniem, wybraniem mniejszego dobra. Tak Ojcowie Kościoła rozumieli św. Pawła. I to właśnie gra rolę w sprawie święceń.

Nie grzeszy

Konsekwencją tej wizji małżeństwa jest problem, jak chwalić dziewictwo bez potępienia małżeństwa i jak chwalić wdowieństwo bez potępienia drugich małżeństw[13]. Pochwały te często się nie udawały. Stąd pojawiające się od czasów apostolskich niebezpieczeństwo enkratyzmu, potępiania małżeństwa w imię wyższości dziewictwa. *Pasterz* Hermasa sugeruje, że tendencje do chwalenia wdowieństwa posunięte do potępienia drugich małżeństw istniały już w pierwszej połowie drugiego stulecia. W jednym z widzeń tam opisanych Hermas zadaje swemu nadprzyrodzonemu rozmówcy pytanie: „Jeżeli (...) żona lub mąż umrze, a drugie z nich zawrze nowy związek małżeński, czy to, które go zawiera, grzeszy?"[14]. Pasterz odpowiada kategorycznie „nie grzeszy"[15]. Ale jeśli „pozostanie w samotności, zdobywa sobie wspanialszą godność i wielką chwałę"[16].

Odpowiedź ta jest zgodna z nauczaniem św. Pawła. Drugie małżeństwo nie jest czymś grzesznym, lecz w odpowiedzi pasterza zaznacza się już pewna ewolucja w ocenie „pozostania w samotności". Dla Pawła wdowa, która pozostanie samotna, będzie bardziej błogosławiona, bo będzie się mogła troszczyć o sprawy Pana. Hermas ustawia już hierarchię godności i widzi we wdowieństwie tytuł do specjalnej chwały. Tertulian, piszący na ten sam temat kilkadziesiąt lat później, posunie się jeszcze dalej.

Tertulian, w swym katolickim wcieleniu, godzi się z Hermasem, choć zaostrza niższość drugiego małżeństwa wobec celibatu. Sam był żonaty i nazywał swą żonę „najdroższą towarzyszką w służbie Pana". W dziełku *Do żony*, napisanym na początku III wieku, przykazuje jej (*praecipio*), by po jego śmierci, z taką wstrzemięźliwością (*continentia*), na jaką ją stać, zrezygnowała z małżeństwa[17]. (Tutaj znajdujemy klasyczny motyw Pawłowy: odwołanie się do panowania nad pożądliwością.) Jednak *praecipio* nie trzeba rozumieć w sen-

---

[13] Por. Św. Augustyn, *De bono viduitatis*, IV, 5.

[14] Hermas, *Pasterz*, *Widzenie piąte*, 32 (4) 1; *Ojcowie apostolscy*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* (PSP), tłum. A. Świderkówna, t. 45, s. 157.

[15] Hermas, *Pasterz*, 32 (4) 1, s. 157.

[16] Tamże, 32 (4) 2. PSP, s. 157.

[17] Por. Tertulian, *Ad uxorem*, 1, 1, 4. Cyt. za: Tertulian, *A son épouse*, Sources chrétiennes 273. Dalej cytowane w tekście.

sie absolutnego nakazu czy przykazania; na końcu swych uwag Tertulian powie, że jej tylko „powierza" (*commendo*) te swoje myśli (1, 8, 5). Co więcej, sam w drugiej księdze dziełka pisze, że jeśli zechce wyjść za mąż, niech to uczyni „w Panu" (por. 1 Kor 7, 39), to jest, wybierając chrześcijanina (2, 1, 1). Św. Paweł dozwala na takie małżeństwo (1, 3, 3).

Ale, i to jest istotne dla myśli Tertuliana, Paweł czyni to dla uniknięcia większego zła: owego żaru pożądliwości. „O ile jednak lepiej ani nie zawierać małżeństwa, ani nie płonąć!" (1, 3, 4). Paweł dozwala małżeństwo, ale to nie znaczy, że należy go pragnąć, bo „nie należy pragnąć czegoś tylko dlatego, że nie jest zabronione" (1, 3, 5).

Jeśli wdowa wychodzi za mąż powtórnie, nie grzeszy (1, 7, 3). Paweł pozwala na małżeństwo, także drugie dla wdów, lecz woli celibat (1, 3, 2). Dlatego, według Tertuliana, w jakimś sensie takie małżeństwo jest zabronione, bo apostoł coś innego od niego woli (1, 3, 5). (Tertulian jakby nie zauważał, że ten sam argument może się stosować do małżeństwa w ogóle.) Małżeństwo nie jest zabronione, ale wdowa winna usłuchać zachęty św. Pawła: *Jeśliś wolny, nie szukaj żony!* (1 Kor 7, 27). Co więcej, nawet tych, którzy mają żony, nawołuje, by żyli jakby ich nie mieli (por. 1 Kor 7, 29). Jeśli więc ci, którzy mają towarzyszki życia, wezwani są do zapomnienia tego, co mają, o ile bardziej zabrania się szukania drugi raz tego, co się już straciło (1, 6, 1). Przecież nikt bez woli Bożej nie traci życia. Dlatego, gdy z woli Bożej mąż umiera, także z woli Bożej umiera małżeństwo. Szukać drugiego męża to chcieć odtworzyć to, czemu Bóg położył koniec (1, 7, 1-2). Czy można się tu domyślać jakby odwrotnej aluzji do słów Chrystusa, by nie rozłączać tego, co Bóg złączył (por. Mt 19, 6)?

Wdowieństwo jest dla Tertuliana odzyskaniem wolności; dlaczego więc miałaby wdowa chcieć poddać się na nowo w jarzmo, z którego została uwolniona (1, 7, 2)? Owdowienie jest odzyskaniem możliwości do życia w doskonałej czystości. Jest to prawdziwe zwycięstwo. Postępująca w ten sposób wdowa wypełnia przykazanie apostoła, by zapominając o tym, co leży za nami, to jest, o małżeńskiej przeszłości, biec ku temu, co leży przed nami (por. Flp 3, 13), starając się o wyższe dary (por. 1 Kor 12, 31). A tym darem jest niczym nie skrępowana wolność, by się troszczyć o sprawy Pana (por. 1 Kor 7, 35).

Wdowa, która po zgonie swego męża wybiera czystość raczej niż możliwość drugiego związku, jaką jej młodość i uroda mogą stwarzać, wybiera Boga za męża. Staje się oblubienicą Boga. Z Bogiem żyje w codziennej bliskości. Tak że nawet w tym życiu można ją zaliczyć do wspólnoty aniołów (1, 4, 4). (Tertulian pisze tutaj o wdowieństwie kobiet; lecz wydaje się, że, zaniechawszy języka oblubieńczego, to samo można by powiedzieć o wdowieństwie mężczyzny.)

Ten opis to tradycyjny opis życia w dziewictwie. Tak więc decyzja wdowy, by pozostać bez męża, pozwala jej jakby odzyskać przywileje dziewictwa.

Co więcej, czystość (a przez to Tertulian rozumie wstrzemięźliwość, powstrzymanie się od stosunków płciowych) wdowy po doświadczeniu współżycia z mężem, jest nawet czymś bardziej godnym podziwu niż wytrwanie w dziewictwie. Dziewictwo jest darem, czystość wdowia skutkiem wysiłku. Dlatego „w dziewicy uwieńcza się łaskę, we wdowie – cnotę" (1, 8, 3).

Tak więc wybranie wdowieństwa to wybór wyższej doskonałości. Potwierdzenie tego Tertulian znajduje w dyscyplinie kościelnej i nakazie apostoła, które nie dozwalają mężczyznom dwukrotnie żonatym przewodzić kościołom, a kobietę w tej sytuacji zalicza do stanu (*ordo*) wdów. Lecz tutaj Tertulian idzie dalej niż Hermas, bo dla niego ten przepis świadczy „jak szkodliwe takie drugie małżeństwa są dla wiary, i jak wielką przeszkodą do świętości" (1, 7, 4). Tu już wchodzi w grę nie tylko wybranie czegoś, co jest mniej szlachetne i chwalebne, lecz także czegoś, co jest szkodliwe i stanowi przeszkodę do świętości.

W swej argumentacji Tertulian koncentruje się wyłącznie na moralnym aspekcie małżeństwa i jego stosunku do celibatu. Praktycznie dozwala tylko wybór między małżeństwem, a niebezpieczeństwem potępienia, płynącym ze słabości ciała. Z sarkazmem odrzuca inne motywy, społeczne i ekonomiczne, zamążpójścia u wdowy; uznaje je po prostu za poddanie się „pożądliwości świata" (1, 4, 6-5, 3).

A co z aspektem jedności dwojga? Tertulian odwołuje się do ustanowienia monogamicznego małżeństwa przez Boga dwa razy[18]. Raz po prostu potwierdzając godziwość małżeństwa dla rodzenia dzieci (por. 1, 2, 3) przeciw gnostykom, którzy, jak pisze, rozrywaliby, co Bóg złączył (por. 1, 3, 1). Raz w księdze drugiej, i to jest dla nas bardziej interesujące, opiewając chwałę małżeństwa dwojga chrześcijan: wszystko ich łączy, „nie ma w nich żadnego podziału ani ducha, ani ciała, przeciwnie są prawdziwie *dwoje w jednym ciele*. Gdzie jedno ciało, tam i jeden duch" (2, 8, 7). Tutaj występuje argument nie o zachowaniu wdowieństwa, lecz o wybraniu chrześcijanina na męża.

Dla Tertuliana bowiem małżeństwo nie jest wyłącznie cielesnym środkiem do zrodzenia dzieci i leczenia pożądliwości. Winno ono być także zjednoczeniem duchowym, a więc formą przyjaźni. Jednak ta przyjaźń opiera się całkowicie na stosunkach cielesnych, gdy ich zabraknie, nie ma już małżeństwa. Jakoś kończy się ono ze śmiercią jednego z małżonków. Co więcej, nie będzie go po zmartwychwstaniu. Nikt, powiada, nie obiecał nam, że w dniu zmartwychwstania odzyskamy małżeństwo. Będziemy przecież wyniesieni do stanu i świętości aniołów (por. 1, 1, 4). (Tutaj odwołuje się do słów Chrystusa – por. Mt 22, 30.) Ale to zjednoczenie zastąpi wyższa i doskonalsza jedność, duchowa miłość, pozbawiona pożądliwości i płynącej stąd zazdrości. Jednak jej nie chce nazwać małżeństwem.

[18] Tekstu ewangelicznego nie cytuje wcale.

Grzeszy

Opozycja do drugich małżeństw skrystalizowała się w montanizmie. Prawdopodobnie to ich rygoryzm był tym, co przyciągnęło Tertuliana do nich w 207 r. Przejście do montanistów zmusiło go do nowego spojrzenia na sprawę drugich małżeństw. Uczynił to głównie w dwu dziełach *Napomnienie o czystości* (*De exhortatione castitatis*) i *O jednożeństwie* (*De monogamia*). Można je traktować jako swojego rodzaju *retractatio* w stosunku do wcześniejszego pisma. Ważne jest zwłaszcza to drugie; stanowi ono bowiem tekst bardziej „publiczny". Tertulian traktuje je jako swe oficjalne stwierdzenie doktrynalne, odróżniające prawdziwą naukę od błędnych poglądów z prawa i z lewa. W następujący sposób formułuje to w pierwszym zdaniu tego dzieła: „Heretycy [to jest, Marcjon i gnostycy] odrzucają małżeństwo, psychicy [katolicy] je mnożą. Tamci nie zawierają małżeństwa ani razu, ci – wiele razy"[19]. I jedno, i drugie jest przeciw „prawu Stworzyciela".

Tertulian próbuje wykazać, że nauka montanistów jest zgodna z Pismem Świętym poprawnie odczytanym. I robi to przez dwa zabiegi. Usiłuje zneutralizować teksty w Nowym Testamencie, które wydają się dozwalać takie małżeństwo, a nawet je doradzać. Interpretuje natomiast szeroko teksty przeciwne.

Tak więc daje zawężoną interpretację pozwolenia apostoła na drugie małżeństwa (por. Rz 7, 3; 1 Kor 7, 39; 1 Tm 5, 14). Dowodzi, że Paweł dał to pozwolenie tylko tym konwertytom, którzy owdowieli przed chrztem: małżeństwo pogan nie jest dziełem Bożym[20]. A rozszerza zakres nakazu Listów Pasterskich. Twierdzi, że wzbronienie drugich małżeństw odnosi się do wszystkich wiernych, nie tylko do kleru. Tu odwołuje się do montanistycznej wizji Kościoła: „gdzie jest trzech zgromadzonych, choćby świeckich, tam jest Kościół". Wszyscy wierni, także świeccy, są kapłanami. Rozróżnienie między świeckimi i duchownymi jest tylko z ludzkiego ustanowienia przez władze kościelne. Dlatego „gdzie nie ma duchowieństwa (*consessus ordinis*) (...) ty sam jesteś sobie kapłanem"[21].

To wskazuje na jego *modus procedendi*. To nie interpretacja tekstów biblijnych doprowadziła do jego opinii o drugich małżeństwach. On te teksty interpretuje w świetle doktryny montanistycznej. Podstawą jego poglądów jest

---

[19] Tertulian, *De monogamia*, 1, 1, 1.

[20] Por. Tertulian, *De monogamia*, 7, 11, 13. *De exhortatione castitatis* nie przywołuje tych tekstów.

[21] *De exhortatione castitatis*, 7, 1–4; *De monogamia*, 12. Sprawę „funkcji kapłańskich" laikatu omawia Tadeusz Kołosowski, *„Ubi tres, Ecclesia est, licet laici". Duchowieństwo i laikat we wspólnocie kartagińskiej według Tertuliana*, „Vox Patrum" 22 (2002), t. 42–43, s. 119–130. Twierdzi, że to „montanistyczne" rozumienie kapłaństwa jest już u Tertuliana w katolickim okresie.

„nowe proroctwo", które jest słowem Bożym na nowy okres, na czasy Parakleta. Ma ono pierwszeństwo także przed Nowym Testamentem. Dlatego jeśli jest jakaś niezgoda, Nowy Testament, należący do dawniejszej epoki, musi ustąpić.

Tak więc pisze, że Pawłowe przyzwolenie należy traktować jako ustępstwo wobec starotestamentowych uprzedzeń jemu współczesnych, takich jakimi było, na przykład, obrzezanie Tymoteusza. Co więcej, jeśli Chrystus zniósł to, co Mojżesz nakazał, dlaczegoby Paraklet nie miał znieść tego, na co Paweł zezwolił, zwłaszcza biorąc pod uwagę to, że drugie małżeństwo nie „było od początku". Tak więc dyspensę Pawła należy rozumieć, podobnie jak Mojżeszowe przykazanie, jako ustępstwo ludzkiej słabości na czasy przejściowe. Gdy nastąpił czas Parakleta, ta dyspensa nie ma mocy[22].

Podobna jest motywacja użycia przez Tertuliana tekstów o jedności i nierozerwalności małżeństwa (por. Rdz 23–24; Mt 19, 4-9; Ef 5, 32). Jak widzieliśmy, w katolickim *Do żony* te teksty są praktycznie nieobecne; w pismach montanistycznych odgrywają wielką rolę[23]. Podnosi on oba biblijne motywy nierozerwalności: jak było na początku (dwoje w jednym ciele) i Pawłowy motyw misterium Chrystusa i Kościoła. Stosunek Chrystusa do Kościoła jest modelem monogamii[24]. Ale i tu także charakterystycznie rozszerza ich zakres, by znaleźć w nich naukę zgodną z „nowym proroctwem".

Biblijne teksty, dowodzi, zabraniające małżeństwa rozwiedzionych trzeba odnieść także do owdowiałych. Jeśli nawet w wypadku rozwodu z winy jednego z małżonków, choć rozdzieleni cieleśnie, pozostają związani duchowo i dlatego nie mogą pojąć za męża lub żonę kogoś innego, to tym bardziej, gdy rozstanie stało się bez niczyjej winy przez śmierć. Tutaj też inaczej niż we wcześniejszym dziele ocenia sytuację po zmartwychwstaniu. To, że po zmartwychwstaniu nie zostanie odnowione pożycie cielesne, nie znaczy, że nie będziemy związani ze zmarłym współmałżonkiem. „Przeciwnie, o wiele bardziej będziemy związani, że do wyższego stanu powołani, zmartwychwstaniemy do duchowej wspólnoty…"[25]. Będąc z Bogiem, będziemy także we wzajemnej wspólnocie. W życiu wiecznym „Bóg nie rozdzieli tych, których złączył, [Bóg] który w tym niższym życiu zabronił im się rozłączyć"[26]. A ta wspólnota w Bogu będzie doskonalsza niż była na ziemi. Co więcej, dla Tertuliana już teraz wspólnota między zmarłym i pozostającym przy życiu małżonkiem jest jakoś

[22] Por. Tertulian, *De monogamia*, 14.

[23] Opieram to stwierdzenie na indeksach cytatów biblijnych w poszczególnych tomach Sources chrétiennes.

[24] Por. Tertulian, *De monogamia*, 5, 7; tenże, *De exhortatione castitatis*, 5, 3.

[25] Tenże, *De monogamia*, 10, 5 (7)–6 (8).

[26] Tamże, 10, 6 (9).

doskonalsza niż przedtem. „Nie straci mąż swego miejsca tylko dlatego, że zaprzestał nędzniejszych cielesnych stosunków". Zaiste, „szlachetniejszym małżonkiem jest teraz, bo jest nim w większej czystości"[27]. Stąd „jak może być wolna dla drugiego żona, która i w przyszłości należy do swego męża"[28]?

Kobieta, która wychodzi za mąż powtórnie, ma „jedno małżeństwo w duchu, drugie w ciele". A posiadanie tej samej kobiety przez dwu mężczyzn na raz jest cudzołóstwem. Bo małżeństwo zaczyna się w woli, nim się dopełnia cieleśnie. Pierwszy małżonek posiada duszę kobiety i zbrodnią jest, by inny tam zamieszkał. Dla Tertuliana wdowa jest bardziej zobowiązana do zachowania wierności niż rozwódka, ponieważ nie została odrzucona przez męża, ich rozstanie nie jest skutkiem niezgody, zerwania więzów życzliwości, lecz skutkiem Bożej woli.

W obu swych okresach Tertulian był niechętny drugim małżeństwom. Lecz argumentuje jakby z przeciwnych kierunków. Wcześniej podkreślał rozwiązanie małżeństwa przez Boga i stąd nawoływał do wykorzystania wolności danej przez Boga do podjęcia życia doskonalszego, wstrzemięźliwości. Teraz zabrania absolutnie drugiego małżeństwa w imię trwałości na wieczność osobowej, duchowej wspólnoty, która jest istotą związku małżeńskiego. Ponowne małżeństwo jest zdradą tej wspólnoty. Strona cielesna jest drugorzędna i w jakimś sensie ma jakby negatywny wpływ na jego doskonałość.

Nastąpiła spirytualizacja małżeństwa. Dlatego Tertulian wcześniej mógł argumentować, że ze śmiercią małżeństwo się kończy i że nie zostanie odtworzone w zmartwychwstaniu. Teraz, jako coś w istocie duchowego, trwa wiecznie.

Ta wizja małżeństwa jako więzi zasadniczo duchowej, uwolniona od skrajności Tertuliana, ma potencjał pogłębienia teologii małżeńskiej. Jej echa, choć prawdopodobnie najczęściej niezależnie od pism Tertuliana, można słyszeć u późniejszych pisarzy katolickich[29].

Dozwolone, lecz mniej doskonałe

Odrzucając montanizm, katolicy musieli rozwinąć własną teologię drugich małżeństw, opartą na bardziej poprawnej interpretacji tych samych tekstów biblijnych. Podwaliny tej teologii położyli dwaj aleksandryjczycy: Klemens

---

[27] Tertulian, *De monogamia*, 10, 8 (12).

[28] Tamże, 10, 7 (10).

[29] W Kościele zachodnim sam Tertulian wywierał wpływ. Cyprian uważał go za mistrza. Hieronim używał jego montanistycznych dzieł w dyspucie z Jowinianem na temat małżeństwa. Por. F. Schulzer, *Die Benützung der Schriften „De monogamia" und „De ieiunio" bei Heronymus „Adversus Iovinianum"*, „Neue Jahrbücher für deutsche Theologie" III (1894), s. 483–502.

i Orygenes. Był to tylko wycinek ich ogólnej nauki o małżeństwie, zbudowanej w odpowiedzi na pogardę dla niego powszechną w ówczesnych grupach heretyckich[30].

Klemens żył w tych samych czasach, co Tertulian. Podobnie jak inni wychodził od pochwały celibatu. „Czystość (*eunouchia*) i tych, którym zostało to dane od Boga, głosimy błogosławionymi" [31]. Być błogosławionym (*makarios*) to dla chrześcijanina największe szczęście. Lecz jednocześnie Klemens podkreśla, że to jest dar Boży, a nie obowiązek wszystkich. Klemens odrzuca enkratyczną interpretację słów św. Pawła: *poślubiłem was jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę* (2 Kor 11, 2), które jakoby nakazywały celibat wszystkim chrześcijanom. Te słowa odnoszą się tylko do Kościoła, nie zaś do poszczególnych chrześcijan. Pisze, że „każdy z nas ma prawo do pojęcia żony, zgodnie z prawem w jednym małżeństwie"[32].

Dla Klemensa małżeństwo jest nie tylko dozwolone, jest ono czymś godnym czci, związkiem danym ludziom przez Boga[33]. „Podziwiamy zaś godną czci monogamię, to jest godziwość jednego małżeństwa, mówiąc, że należy razem znosić trudności i jeden drugiego brzemiona dźwigać (Ga 6, 2), aby nie upadł ktoś, o kim wydaje się, że stoi pewnie"[34]. To na pewno sprawa „lekarstwa pożądliwości" i obrona przed popadnięciem w nieczystość.

Małżeństwo jest jednak nie tylko lekarstwem na pożądliwość, lecz samo w sobie jest miejscem, gdzie człowiek spotyka Boga. Dom rodzinny jest jakby świątynią. Klemens interpretuje słowa Chrystusa, *gdzie dwaj lub trzej zebrani są w moje imię, tam jestem pośród nich* (Mt 18, 20) jako oznaczające męża, żonę i dziecko[35]. Bóg w Chrystusie jest z tymi, co uczciwie używają małżeństwa i przyjmują dzieci.

Jak praktycznie wszyscy pisarze chrześcijańscy, a także wielu filozofów greckich, Klemens uznaje rodzenie dzieci za podstawowy cel małżeństwa, to co je czyni godziwym[36]. Jednak bardziej niż wielu podkreśla, że chodzi tutaj o związek dwojga ludzi ku wzajemnej pomocy: „Chrystus wprowadził monogamię dla rodzenia dzieci i troski o dom, w czym żona jest pomocą". Jest tu echo opisu stworzenia kobiety jako „odpowiedniej pomocy" mężczyzny (por. Rdz 2, 18). Zadaniem męża w małżeństwie jest troszczyć się o żonę i dzieci[37].

---

[30] Por. H. Crouzel, *L'Église primitive...*, dz. cyt., s. 70.

[31] Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 1, 4.

[32] Tamże, 3, 11.

[33] Całość omawia J. P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Théologie historique 11, Paryż, Beauchesne, 1970.

[34] Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 1, 4.

[35] Por. tamże, 3, 10.

[36] Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 11; 3, 15.

[37] Por. tamże, 3, 12.

Wymieniając godziwe stany w Kościele, Klemens pisze: „O drugim małżeństwie, mówi Apostoł, jeśli gorzeją niech zawierają małżeństwo (1 Kor 7, 9)"[38]. Lecz nie znaczy to, że dla niego jest to najlepsza droga. „Choć ten, komu dla braku wstrzemięźliwości, Apostoł udzielił pozwolenia na drugie małżeństwo, nie grzeszy przeciw Testamentowi [przykazaniu] (bo mu tego prawo nie zabrania), to jednak nie wypełnia doskonałości życia, które płynie z Ewangelii". Dlatego: „Dostąpi jednak chwały niebieskiej ten, kto pozostanie sam (*meinas eph'autou*), zachowa związek przerwany przez śmierć, chętnie podda się ekonomii (*oikonomia*), co sprawiła, że nie może być oderwany od służby (*leitourgia*) Bożej"[39]. (Tutaj aluzja do 1 Kor 7, 32.34.)

Nie ma powodów sądzić, że Klemens znał pisma Tertuliana. Lecz w swej teologii małżeństwa łączy on elementy podobne do poglądów Tertuliana w obu jego okresach, nie dając się jednak ponieść podobnemu rygoryzmowi. Z jednej strony wytrwanie w samotności jest, jak dla Tertuliana katolika, przyjęciem Bożego daru wolności, by móc się całkowicie poświecić trosce o sprawy Pana. Z drugiej zaś po śmierci współmałżonka pozostaje jakiś „związek" między nimi, a drugie małżeństwo w jakiś sposób ten związek rani.

W monumentalnym dorobku Orygenesa kwestia dziewictwa, stąd także małżeństwa, gra wielką rolę[40]. Sprawa drugich małżeństw to tylko mały wycinek z tego materiału. Orygenes podejmuje dwa pytania: Dlaczego nie dopuszcza się do święceń ludzi dwukrotnie żonatych? Jaka jest sytuacja takich ludzi w Kościele? (To pierwsze jest dla niego jednym ze skutków drugiego.)

Pierwsze pytanie. Nie ma on wątpliwości, że to ograniczenie, ogólnie znane, pochodzi od Pawła. „Nie tylko nierząd, lecz i drugie małżeństwo wyklucza z godności kościelnych (…) ani biskup, ani prezbiter, ani diakon, ani wdowa nie mogą być digamistami"[41].

Cóż więc owo wykluczenie oznacza? Nie chodzi tutaj po prostu o większą moralną doskonałość, bo jak pisze wielu digamistów jest lepszych od monogamistów. Paweł uczynił to z powodu symbolizmu[42]. Biskup, prezbiter i diakon są symbolem „prawdziwych rzeczywistości", które te imiona oznaczają[43]. Dla Orygenesa widzialny, hierarchiczny Kościół jest obrazem niewidzialnej hierarchii świętości[44].

---

[38] Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 1, 4.

[39] Tamże, 3, 12.

[40] Por. H. Crouzel, *Virginité et marriage selon Origène*, Museum Lessianum, section théologique nr. 58, Paryż, Desclée de Brouwer, 1963; w serii monografii o myśli Orygenes poświęcił temu tematowi specjalną monografię.

[41] Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 10.

[42] Por. Orygenes, *Commentarium in Mattheum*, XIV, 22.

[43] Por. tamże, XIV, 22.

[44] Por. H. Crouzel, *Virginité…*, dz. cyt., s. 156–157 (moje uwagi w dużym stopniu opierają się na materiale tam dyskutowanym).

Orygenes widzi tu wypełnienie duchowego sensu Mojżeszowego prawodawstwa o liście rozwodowym (Dt 24, 1-4). (To prawodawstwo w różnych kontekstach dominuje jego rozważania w tej części komentarza do Ewangelii Mateusza.) Pamiętamy ten tekst: jeśli mąż oddali żonę, dlatego że znalazł w niej „coś odrażającego", a ona potem poślubi innego i ten albo umrze, albo ją oddali, ten pierwszy „nie może jej wziąć powtórnie za żonę jako splugawioną". Tak i Chrystus, oblubieniec duszy, nie może przywrócić duszy, którą odrzucił z powodu „czegoś w niej odrażającego" do stanu dziewiczego ze sobą małżeństwa.

W stosunku do drugich małżeństw ta egzegeza alegoryczna może się wydać dość karkołomna[45]. Wcześniej stosował Orygenes ten tekst do Synagogi odrzuconej przez Boga, bo się wyrzekła Chrystusa, a wybrała Barabasza, który jest symbolem szatana, i stąd jest splugawiona[46]. Może się to odnosić do duszy, która przez grzech zdradziła Chrystusa i wpadła w moc „cudzołożnego oblubieńca, szatana"[47]. Ale jak to odnosi się do digamistów?

Wydaje się, że Orygenes podkreśla tu tylko jedną rzecz: ten kto wstąpił w drugi związek małżeński stracił oblubieńczy związek z Chrystusem. I ta utrata jest już ostateczna. Sam stan tych ludzi jest jakby zaprzeczeniem oblubieńczego związku z Chrystusem, którego symbolem jest Kościół widzialny. Ich moralna dobroć nie gra tu roli. Ani nie oznacza to, że pójdą na potępienie.

Nauka Orygenesa o digamistach jest związana z jego teorią na temat dwu różnych klas tych, co osiągną zbawienie. Tutaj także opiera swe poglądy o swoistą egzegezę biblijnego tekstu. Jest to inwokacja pierwszego Listu do Koryntian, gdzie Paweł pozdrawia dwie grupy: Kościół Boży w Koryncie i „tych, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pańskiego" (1 Kor 1, 1-4)[48]. Jedna grupa to uczniowie Chrystusa w ścisłym tego słowa znaczeniu. To oni należą do zgromadzenia świętych, zarówno żyjących, jak i już będących w niebie (por. Hbr 12, 23); do Kościoła „nie mającego skazy czy zmarszczki" (Ef 5, 27). To oni są światłem w Chrystusie, dla tych, co wzywają imienia Pańskiego, lecz nie należą do zgromadzenia świętych.

Ci „inni" to nie są jednak grzesznicy zasługujący na potępienie. „I oni są zbawieni w imię Jezusa Chrystusa, choć nie są uwieńczeni przez niego"[49]. W różnych pismach Orygenes utożsamia ich z różnymi grupami. Są to katechumeni, którzy jeszcze nie przynoszą owoców[50] albo odbywający po-

[45] Sam Orygenes przyjmował możliwość innej, *Com. in Mat.*, XIV, 22.

[46] Ta interpretacja zwłaszcza w *Com. in Mat.*, XIV, 19.

[47] H. Crouzel, *Virginité...*, dz. cyt., s. 158.

[48] Por. Orygenes, *Com. in Jo.*, VI, 59; *Com. in Mat.*, XIV, 22.

[49] Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 11.

[50] Por. Orygenes, *Com. in Cant.*, III, 8–9.

kutę[51]. Także ci „prości wierni" opierający się tylko na wierze[52]. Wreszcie ci, co zawarli więcej niż jedno małżeństwo[53].

Tak pisze: „digamista nie należy do Kościoła (...) i do liczby tych, co nie mają skazy czy zmarszczki, lecz do drugiego stopnia, do tych, którzy wzywają imienia Pańskiego"[54]. Dlaczego? Trzeba podkreślić, że to sam fakt takiego małżeństwa, a nie niemoralny styl życia. Pisze: Digamiści są wykluczeni, „choćby ich życie było dobre i obfitowali w inne cnoty"[55]. Sprawa przynależności do „drugiego stopnia" nie jest kwestią trwania w stanie grzechu. Pokutnik jest pokutnikiem, bo się od grzechu odwrócił. Jest to zasadniczo sprawa pewnego niedorośnięcia do ideału chrześcijańskiego, tym ludziom czegoś nie dostaje. (Coś podobnego już spotkaliśmy u Klemensa.)

Orygenes nie potępiał małżeństwa w ogóle ani nie traktował drugiego małżeństwa owdowiałych za grzech, zasługujący na potępienie wieczne i wyrzucający takich ludzi z Kościoła[56]. Żyjących w jednym małżeństwie wymienia na pierwszym miejscu, nawet przed dziewicami, wśród tych, którzy należą do „Kościoła Bożego"[57]. Nie ma zamiaru odrzucać tego, na co św. Paweł pozwolił.

Jednak sam fakt, że chodzi tutaj o pozwolenie jest źródłem raczej negatywnego nastawienia do tych dozwolonych małżeństw. Drugie małżeństwo jest dozwolone, lecz nie jest ani przez Pawła, ani przez Tradycję zachwalane. Jest ono lepsze niż „płonąć" dla tych, co „nie potrafiliby zapanować nad sobą" (1 Kor 7, 9)[58]. W taki sposób unika się niebezpieczeństwa nierządu. Jednak dla Orygenesa nie znaczy to, że drugie małżeństwo jest dobre. Pisze: „Coś może być lepsze od czegoś złego, nie będąc jednak czymś dobrym"[59].

Orygenes podaje dwa powody, dlaczego drugie małżeństwo jest czymś mniej niż dobrym. Jest ono wyrazem braku opanowania (*sôphrosune*). Paweł napisał przecież, *kto nie potrafiłby zapanować nad sobą.* Warte jest podkreślenia, że Orygenes, podobnie jak Klemens Aleksandryjski, odnosi pozwolenie Pawłowe do drugich małżeństw. Takie małżeństwo nie zostaje zawarte dla godziwego celu, zrodzenia dzieci. (Zakłada się, że są dzieci z pierwszego.)

---

[51] Por. Orygenes, *Fragm. in I Cor*, I (JTS IX, s. 232).

[52] Por. Orygenes, *Com. in Jo.* VI, 59; por. H. Crouzel, *Virginité...*, dz. cyt., s. 165.

[53] Por. Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 11.

[54] Tamże.

[55] Tamże.

[56] Por. Orygenes, *Hom. in Ier.*, 20, 4; *Frag. in 1 Cor.*, XXXVII (JTS IX, s. 503).

[57] Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 11.

[58] „Płonąć"; większość Tradycji zakładała, że chodzi tu o płomień namiętności. M. L. Barré, *To marry or to burn, purousthai in 1 Cor 7, 9*, „Catholic Biblical Quarterly", 26 (1974), s. 193–202 widzi tu aluzję eschatologicznego „ognia sądu".

[59] Orygenes, *Fragm. in I Cor.*, I (JTS, IX, s. 504).

Ich pożądanie współżycia płciowego teraz to sprawa pożądliwości. A człowiek, który nie opanował swej pożądliwości i namiętności, nie osiągnął doskonałości chrześcijańskiej.

Jeśli pierwszy powód jest natury duchowo-moralnej, drugi jest zdecydowanie teologiczny i mistyczny. Orygenes pisze, że drugie małżeństwo nie jest zgodne z naturą protoplasty Adama; on nie powiedział o drugiej jeszcze kobiecie, *Ona jest kością z kości mojej, ciałem z mego ciała* (Rdz 2, 23)[60]. Z tego samego powodu takie drugie małżeństwo, przeciwnie do pierwszego, nie może być obrazem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, jego oblubienicą[61].

Dlatego Orygenes uważał, że człowiek dwukrotnie żonaty nie może być symbolem tego, co święcenia oznaczają. A pozostanie we wdowieństwie uznawał za wybranie „lepszej rzeczy".

Podsumowanie

Ten aspekt nauki o małżeństwie jakby uległ zaćmieniu w świadomości pisarzy późniejszych. Lecz jakaś jego świadomość przetrwała w średniowiecznej nazwie tej nieregularności *ex defectu sacramenti* (*matrimonii*) i św. Tomasz z Akwinu do niego się odwołuje[62]. I to właśnie w tej perspektywie odsunięcie digamistów od święceń można rozumieć jako próbę podkreślenie sakramentalnego, typologicznego znaczenia małżeństwa chrześcijan.

Summary

„Husband of One Wife" Ordinations and Digamy in the Oldest Tradition

Tradition of the Church is practically unanimous in holding that men, remarried after the death of their wife, should not be ordained. It appealed to Pastoral Letters. What were the reasons? Medieval *Decretals* state that such marriage cannot express

[60] Por. Orygenes, *Fragm. in I Cor*, I (JTS IX, s. 504).

[61] O tym charakterze pierwszego małżeństwa pisze H. Crouzel, *Virginité*..., dz. cyt., s. 16–32.

[62] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, suppl. q. 63, a. 1, ad 2. Być może, był to też powód mówiący, dlaczego odsuwano także ożenionych z wdowami: bo nie można takiemu było *ipso facto* zarzucić braku opanowania, np., *Constitutiones apostolicae*, II, 2, 2 (*Didascalia*, źródło dla tej części *CA*, nie wspominają tego); VI, 17, 3; VIII, 47, 18. Jeżeli Heid ma rację, mogło tu chodzić o niebezpieczeństwo, że z powodu nieopanowania żony, nie wytrwają we wstrzemięźliwości.

the spousal bond of Christ and the Church. Does this opinion have roots in the oldest Tradition of the Church? Was it the only reason? The author discusses the views of Hermas, Tertullian, Clement of Alexandria, and Origen. He concludes that they held this view. Also, appealing to Paul's teaching, they saw in second marriages refusal to seek perfection, refusing an invitation to celibacy. New theology of marriage questions this last view, yet it gives a new urgency to the question, How to emphasize the symbolic value of monogamy, with the irregularity lifted in 1983 Code.

Ks. prof. dr Janusz A. IHNATOWICZ – ur. w 1929 r. w Wilnie, doktor teologii, emerytowany profesor teologii na University of Saint Thomas, Houston, Texas. Autor *Consecrated Life Among the Laity: A Theological Study of A Vocation in the Church*, Rzym 1984 oraz szeregu artykułów w czasopismach amerykańskich i polskich. Wziął udział w tworzeniu dzieł zbiorowych i encyklopedii. Napisał sześć tomików poetyckich w języku polskim i angielskim.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 355–365

Ks. Henryk Jagodziński – Mińsk

Kanonizacja prawa cywilnego

Szczególną charakterystyką porządku prawnego Kościoła jest fakt jego współistnienia w ścisłej relacji z innymi systemami prawnymi. Każdy wierzący jest jednocześnie obywatelem jakiegoś państwa, co sprawia, że jest on podmiotem dwóch porządków prawnych, z których jeden przynależy do społeczności o celach doczesnych, a drugi do społeczności o celach duchowych. Celem prawodawców obydwu społeczności powinno być zbudowanie pewnej harmonii prawnej, która unikałaby przeciwstawiania jednego porządku drugiemu[1]. W tej sferze mieści się zabieg prawny uzgadniania porządków prawnych, mający długą tradycję zarówno w Kościele, jak i w nauce prawa wyznaniowego, to znaczy w regulacjach prawnych, jakie w porządku prawnym danego państwa odnoszą się do danego wyznania czy religii jako zjawiska w ogóle. W zależności od kraju w prawie wyznaniowym, w większej lub mniejszej mierze, możemy spotkać szereg norm prawnych, które odsyłają do określonych przepisów prawnych. Przedmiotem niniejszego artykułu będzie natomiast technika prawna w prawie kanonicznym odsyłania do norm prawa cywilnego promulgowanych przez innego prawodawcę niż prawodawca kościelny, zwana inaczej kanonizacją prawa cywilnego.

1. Pojęcie kanonizacji prawa cywilnego

Zjawisko kanonizacji prawa cywilnego ma miejsce wtedy, gdy prawo kanoniczne zamiast uregulować pewną materię będącą w jego kompetencji, nakazuje zastosowanie częściowe lub całościowe norm prawa cywilnego[2]. Normy prawa cywilnego, które materialnie, jak również w swojej treści

---

[1] Por. J. Miñambres, *Análisis de la técnica de la remisión a otros ordenamientos jurídicos en el Código de 1983*, „Ius Canonicum", XXXII, n. 64, s. 713–749.

[2] Por. G. Feliciani, *Canonizzazione delle Leggi civili*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Mediolan 1993, s. 120–121.

należą do innego porządku prawnego, formalnie stają się własnymi normami prawa kościelnego, które nadaje im wartość prawa wewnętrznego dla swoich wiernych[3].

Zabieg tego typu ma miejsce nie dlatego, że prawodawca nie był w stanie dokonać regulacji prawnej w konkretnej dziedzinie z racji braku kompetencji, czy też braku posiadania instrumentów prawnych, ale przyczyną tego jest chęć uniknięcia sprzeczności między prawem kanonicznym a cywilnym. Istnieją bowiem pewne dziedziny życia wspólne dla państwa i Kościoła, odnoszące się do sfery doczesnej. A jest troską prawodawcy, ażeby nie pojawiał się niepotrzebny rozdźwięk między obydwoma porządkami prawnymi, który mógłby doprowadzić do niepożądanych sytuacji konfliktowych[4]. W tym zabiegu ujawnia się troska prawodawcy kościelnego o owocny rozwój wzajemnej współpracy z państwem i jego porządkiem prawnym. W nauce prawa kanonicznego rozróżnia się normę prawną, która odsyła do prawa cywilnego, noszącą nazwę normy kanonizującej, oraz normę prawną przez nią wskazaną, którą nazywa się normą kanonizowaną[5]. Norma kanonizująca musi być zawsze interpretowana według szczegółowych kryteriów prawa kanonicznego. Chodzi tutaj szczególnie o określenie wagi oraz potrzeby takiego odsyłania i wskazanie konkretnych przepisów, do których chce się odwołać. Przepisy te muszą być zastosowane w prawie kanonicznym z tymi samymi skutkami, jakie posiadają one w prawie cywilnym. W konsekwencji normy te będą interpretowane według takich zasad, jakimi kieruje porządek prawny, z którego te normy pochodzą. Stąd również wydaje się być nieodzownym dla kanonisty zapoznanie się nie tylko z konkretnymi normami, ale również z kulturą prawną, jak i zasadami, którymi kieruje się porządek prawny w konkretnym kraju. W tym procesie może się niejednokrotnie pojawić trudność polegająca na tym, że nie zawsze będzie możliwe natychmiastowe znalezienie punktu odniesienia dla normy kanonizującej w danym porządku prawnym i wskazanie na normę kanonizowaną.

Prawo kanoniczne, przed wprowadzeniem pierwszego Kodeksu w 1917 r.[6], w odsyłaniu do norm prawa cywilnego ograniczało się wyłącznie do norm prawa rzymskiego, które stanowiły źródło uzupełniające w przypadku spraw

---

[3] Por. P. Ciprotti, *Le „leggi civili" nel Nuovo Codice di diritto canonico*, „Ephemerides Iuris Canonici", 39 (1983), s. 189–202.

[4] Por. L. Chiapetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Neapol 1988, t. 1, s. 46.

[5] Por. G. Feliciani, *Canonizzazione...*, dz. cyt., s. 121.

[6] Przed wprowadzeniem Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r., głównym źródłem prawa kanonicznego był *Corpus Iuris Canonici*. Nie był to kodeks w ścisłym sensie, ale zbiór sześciu oficjalnych i nieoficjalnych kolekcji praw wywodzących się jeszcze ze średniowiecza. Na wzór kompilacji praw rzymskich, dokonanej przez cesarza Justyniana, noszącej nazwę *Corpus Iuris Civili*, ten zbiór praw kościelnych otrzymał

o charakterze doczesnym, nie będących uregulowanymi przez konkretne normy kanoniczne. Ten zabieg prawny spotykał się z częstym zastosowaniem w kościelnych trybunałach. Z promulgacją Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r. prawo rzymskie utraciło swoją moc prawną w kościelnym porządku prawnym, a nowy Kodeks zaczął odsyłać do prawa cywilnego poszczególnych krajów. Szczególne znaczenie ma tutaj kanon 1529[7] Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., który to kanon wprost odsyłał do prawa cywilnego.

Wyżej wspomniana norma w obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego, który został promulgowany 25 stycznia 1983 r., stanowiła bazę dla kanonu 22 tegoż Kodeksu: „Can. 22 – Leges civiles ad quas ius Ecclesiae remittit, in iure canonico iisdem cum effectibus serventur, quatenus iuri divino non sint contrariae et nisi aliud iure canonico caveatur"[8].

Kanon ten został umieszczony w Księdze Pierwszej nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego pt. *De normis generalibus* (*O normach ogólnych*), w tytule *De legibus ecclesiasticis* (*O prawach kościelnych*). Sankcjonuje on zabieg prawny istniejący w prawie kanonicznym, zwany kanonizacją prawa cywilnego, i zawiera ogólne zasady, na jakich ma się on opierać. Jednocześnie kanon ten uznaje prawo cywilne za źródło pomocnicze prawa kanonicznego w przypadkach, w których prawodawca kościelny odwołuję się bezpośrednio do tegoż porządku prawnego.

2. Granice kanonizacji prawa cywilnego

Oczywiście przyjmowanie za integralną część swojego porządku prawnego norm, które pochodzą z innego źródła niż prawomocna władza ustawodawcza, nie odbywa się w sposób automatyczny i nieograniczony. Pewne ograniczenia o charakterze ogólnym w tej materii zawiera już wyżej wspomniany kanon 22 obecnego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kanon ten zawiera warunek, że dana norma prawa cywilnego, do której odsyła prawodawca

---

nazwę *Corpus Iuris Canonici.* Został on dokonany przez prawnika Giovanniego Chappuisa w 1500 r., a oficjalnie zatwierdzony przez papieża Grzegorza XIII konstytucją apostolską *Cum pro munere* 1 lipca 1580 r. Por. C. Corral, *Codice di diritto canonico (Codex Iuris Canonici)* w: *Nuovo dizionario di diritto danonico*, red. C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Mediolan 1993, s. 190–200.

[7] Codex Iuris Canonici 1917, kan. 1529: „Quae ius civile in territorio statuit de contractibus tam in genere, quam in specie, sive nominatis sive innominatis, et de solutionibus, eadem iure canonico in materia ecclesiastica iisdem cum effectibus serventur, nisi iuri divino contraria sint aut aliud iure canonico caveatur".

[8] Kan. 22 – Ustawy państwowe, do których odsyła prawo kościelne, należy zachowywać w prawie kanonicznym na ile nie są przeciwne prawu Bożemu i o ile prawo kanoniczne czego innego nie zastrzega.

kościelny, jest obowiązująca o tyle, o ile nie jest sprzeczna z prawem Bożym[9] lub nie jest przeciwna innym przepisom prawa kanonicznego. To ograniczenie przyjmuje za cel zapobieżenie, ażeby poprzez kanonizację nie dostały się w sposób niewiadomy do kościelnego porządku prawnego normy, które w przypadku, gdyby były znane prawodawcy, zostałyby przez niego odrzucone. Jeżeli normy te byłyby przeciwne prawu Bożemu, to w konsekwencji i tak nie miałyby same przez się żadnej mocy prawnej, gdyż Kościół nie może ustanawiać, a tym bardziej przyjmować, norm, które są niezgodne z prawem Bożym[10]. Natomiast jeśli chodzi o sprzeczność z normami prawa kanonicznego, należy zauważyć, że Kościół nakazując zastosowanie prawa państwowego w konkretnej materii, nie zamierza w żadnym wypadku pozbawić siebie samego władzy uregulowania tejże materii w sposób autonomiczny. Kościół może więc przyjąć lub odrzucić w sposób swobodny przepisy mówiące o kanonizacji prawa cywilnego[11]. Takim przykładem w samym Kodeksie, mogą być przepisy odnoszące się do przedawnienia zawarte w kanonach 197–199, gdzie normy kodeksowe odnoszące się do przedawnienia różnią się od norm kodeksów cywilnych w takich kwestiach, jak: dobra wiara[12], przedmiot i czas potrzebny do zaistnienia przedawnienia.

Tego typu ograniczenia i rezerwy nie są czymś specyficznym tylko dla prawa kanonicznego, możemy je spotkać również i w innych porządkach prawnych, chociaż niejednokrotnie są one inaczej sformułowane.

3. Szczegółowe normy kanonizacyjne Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.

W obecnym Kodeksie Prawa Kanonicznego możemy wskazać piętnaście zagadnień, w których prawodawca odwołuje się do prawa cywilnego. Na podstawie treści kanonów możemy wyróżnić następujące zagadnienia:

---

[9] Prawo Boże to zespół faktorów prawnych, których autorem jest sam Pan Bóg i którym są podporządkowane normy ludzkiego prawa kanonicznego, ponieważ są one pozbawione jakiejkolwiek wartości, jeśli są przeciwne prawu Bożemu. Prawo kanoniczne zwraca uwagę na istnienie naturalnego prawa Bożego i prawa Bożego pozytywnego. Prawo Boże naturalne wypływa z samej natury człowieka jako istoty rozumnej stworzonej przez Boga, natomiast prawo Boże pozytywne jest owocem objawienia. Por. P. Lomabradia, *Lezioni di diritto canonico*, Mediolan 1985, s. 8–9.

[10] Por. P. Ciprotti, *Canonizzazione delle leggi civili*, w: *Digesto delle discipline pubblicistiche*, t. 2, Turyn 1987, s. 453–458.

[11] Por. G. Feliciani, *Canonizzazione*..., dz. cyt., s. 121.

[12] Według kan. 198 KPK z 1983 r., dobra wiara jest wymagana do zaistnienia przedawnienia nie tylko na początku samego procesu, ale także podczas całego okresu czasu trwania, wymaganego do jego zaistnienia.

3.1. Prawni opiekunowie

W kwestii ustanowienia opiekunów osób niepełnoletnich i zakresu ich władzy kanon 98 § 2 nakazuje zachować przepisy prawa cywilnego, pod warunkiem jednak, że prawo kanoniczne nie przewidziało w danym przypadku czegoś innego. Ten sam kanon przewiduje również, że biskup diecezjalny w pewnych przypadkach, kierowany ważnymi powodami, może ustanowić innego opiekuna.

3.2. Uzyskanie samodzielności przez niepełnoletniego

Odnośnie zamieszkania stałego i tymczasowego, kanon 105 § 1 przewiduje, że małoletni po uzyskaniu usamodzielnienia może również uzyskać zamieszkanie stałe. Jednakże uzyskanie przez małoletniego usamodzielnienia musi się dokonać według prawa cywilnego. Nie przewiduje się w tej materii żadnych zastrzeżeń.

3.3. Procedura adopcyjna

Aby dzieci adoptowane według prawa kanonicznego zostały uznane za dzieci tych, którzy je adoptowali, kanon 110 wymaga, aby adopcja dokonała się według prawa cywilnego. Norma ta ma szczególne znaczenie dla kościelnego prawa małżeńskiego, bowiem jej skutkiem jest zaistnienie przeszkody zrywającej do zawarcia małżeństwa między adoptowanym a adoptującym. Prawodawca kościelny jako kryterium zaistnienia faktu adopcji lub jego nie zaistnienia czyni przepisy prawa cywilnego odnośnie adopcji.

3.4. Normy odnośnie przedawnienia

Instytucji przedawnienia obecny Kodeks poświęca następujące kanony: kanony 197–199 i kanon 1268. Pierwszy z nich, kanon 197, ustanawia generalną zasadę, że przedawnienie jako sposób nabycia lub utraty praw, ma się odbywać według prawa cywilnego danego państwa, z wyjątkiem tych dyspozycji, które odnośnie tej instytucji zawierają kanony niniejszego Kodeksu. Specyficzne dyspozycje odnośnie przedawnienia zawierają kanony 198 i 199. Kanon 198 dotyczy tak zwanej dobrej wiary, która wymagana jest w prawie kanonicznym podczas całego okresu wymaganego do zaistnienia przedawnienia, z zachowaniem przepisów kanonu 1362. Kanon 1362 stanowi, że generalnie skarga karna wygasa po upływie trzech lat, z wyjątkiem:

- przestępstw zarezerwowanych Kongregacji Doktryny Wiary;
- skargi dotyczącej przestępstw ujętych w kanonach 1394, 1395, 1397, 1398, którą przedawnia się po upływie pięciu lat;

– przestępstw, których nie przewiduje prawo powszechne, a dla których prawo partykularne przewidziało inny termin przedawnienia.

Kanon 1362 w § 2 zawiera normy dotyczące liczenia czasu przedawnienia. I tak przedawnienie liczy się od momentu popełnienia przestępstwa, a jeśli przestępstwo ma charakter permanentny lub habitualny, przedawnienie liczy się od momentu ustania danego przestępstwa.

Kanon 199 zawiera listę materii, które nie podlegają w żaden sposób przedawnieniu i są to:

– prawa i obowiązki, które wynikają z prawa Bożego naturalnego lub pozytywnego;
– uprawnienia, które można uzyskać jedynie na mocy przywileju apostolskiego;
– prawa i obowiązki, które dotyczą bezpośredniego życia duchowego wiernych;
– ustalone i niewątpliwe granice okręgów kościelnych;
– stypendia i zobowiązania mszalne;
– powierzenie urzędu kościelnego, którego wykonywanie zgodnie z wymogami prawa wymaga święceń;
– prawo wizytacji i obowiązek posłuszeństwa, tak aby wykluczyć możliwość, ażeby wierni nie mogli być wizytowani przez żadną władzę kościelną i nie podlegali żadnej władzy.

Jak można zauważyć, wyżej wymieniony spis materii ma charakter czysto kościelny i trudno byłoby się nawet doszukiwać zasad w cywilnych porządkach prawnych odnośnie ich regulacji. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę specyfikę kościelnego porządku prawnego, te materie z natury rzeczy nie mogą podlegać przedawnieniu, albowiem nie mają one charakteru czysto dyscyplinarnego, ponieważ odnoszą się do porządku doktrynalnego i moralnego.

Kanon 1268, który znajduje się w księdze dotyczącej doczesnych dóbr kościoła (kościelne prawo majątkowe), nakazuje że przedawnienie w odniesieniu do prawa majątkowego, jako forma nabycia lub uwolnienie się w zakresie dóbr doczesnych, ma być realizowana według kan. 197–199.

3.5. Warunki zatrudniania osób świeckich przez instytucje kościelne

Prawodawca odsyła również do norm prawa państwowego, gdy chodzi o kwestię zatrudniania przez instytucje kościelne. Odnośnie osób świeckich, które czasowo lub stale pracują dla potrzeb Kościoła, kan. 231 § 2 nakazuje, że mają oni prawo do godziwego wynagrodzenia oraz do ubezpieczenia społecznego, jak i zdrowotnego przy zachowaniu przepisów prawa cywilnego. Również kan. 1286 § 1 w odniesieniu do umów o pracę nakazuje dokładnie przestrzegać norm prawa cywilnego danego kraju odnoszących się do pracy

i życia społecznego, ale przy tym zaznacza, że ma się to odbywać zgodnie z zasadami podawanymi przez Kościół. Jednakże należy przy tym zauważyć, że w wielu wypadkach doktryna społeczna Kościoła jest o wiele bardziej wymagająca niż ustawodawstwo wielu krajów odnośnie kwestii socjalnych.

3.6. Zwolnienie z obowiązków i funkcji nielicujących ze stanem duchownym

Prawodawca poleca korzystać z udogodnień, jakie niejednokrotnie przewiduje ustawodawstwo cywilne dla osób duchownych, zwalniając je z niektórych zadań i obowiązków na rzecz państwa, które są obce stanowi duchownemu. Normy odnośnie tego zagadnienia znajdują się w kan. 289 § 2. Jednakże kanon ten zawiera również klauzulę przyznającą ordynariuszowi podjęcie innej decyzji w poszczególnych przypadkach.

3.7. Testament i zrzeczenie się własności osobistej osób w instytutach życia konsekrowanego

Następnym przypadkiem, kiedy prawo kanoniczne odwołuje się do prawa cywilnego jest wymóg kanonu 668 § 1 odnośnie obowiązku osób zakonnych sporządzenia testamentu przed pierwszą profesją zakonną, który ma być ważny również wobec prawa świeckiego. W paragrafie czwartym tegoż kanonu 668, możemy znaleźć dyspozycje mówiące o tym, że ci, którzy ze względu na naturę swojego Instytutu powinni wyrzec się swoich dóbr i powinni to uczynić w formie zgodnej z prawem cywilnym, przy czym, jak to zaznacza prawodawca, w miarę możliwości. Czyli nie czyni z tego wymogu nakazu absolutnego. Jak możemy zauważyć, paragraf czwarty nie jest tak jednoznaczny w swoim brzmieniu jak paragraf pierwszy, gdzie obowiązek zgodności z prawem cywilnym nie zawiera dodatkowych zastrzeżeń.

3.8. Przyrzeczenie małżeńskie, czyli tak zwane zaręczyny

W kanonie 1062 § 1 prawodawca kościelny nakłada na Konferencję Episkopatu obowiązek wydania przepisów odnoszących się do jednostronnego przyrzeczenia małżeńskiego bądź dwustronnego, zwanego zaręczynami. Poleca jednocześnie, aby uwzględniono w tych przepisach obowiązujące prawo cywilne w tej materii, o ile takie zostało wydane. Nie precyzuje jednak w jakim stopniu i według jakich kryteriów to uwzględnienie ma się dokonać, czyli że należy zastosować ogólne zasady prawa kanonicznego. W tym samym kanonie nakazuje się również wzięcie pod uwagę, obok prawa cywilnego, miejscowych zwyczajów przy opracowywaniu powyższych przepisów.

3.9. Zakaz asystowania przy zawieraniu małżeństw, które nie mogą być cywilnie uznane

Według przepisu kan. 1071 § 1 n. 2, duszpasterz nie może asystować, bez zezwolenia swojego ordynariusza, przy zawieraniu małżeństw, które nie mogą być uznane według prawa cywilnego. U podstaw tej normy leży troska prawodawcy, aby uniknąć konfliktu między dwoma porządkami prawnymi w tak ważnej materii, jaką jest małżeństwo.

3.10. Zawieranie małżeństwa przez pełnomocnika

Kanon 1105, który traktuje o zawieraniu małżeństwa przez pełnomocnika, w paragrafie drugim, dotyczącym samego dokumentu pełnomocnictwa, nakazuje, aby był on podpisany przez osobę zlecającą, ponadto przez proboszcza lub ordynariusza miejsca, w którym wystawia się pełnomocnictwo, lub przez kapłana delegowanego przez jednego z nich, albo przez dwóch świadków, albo też pełnomocnictwo powinno być sporządzone w formie autentycznego dokumentu, zgodnego z wymogami prawa państwowego. Jednak taki dokument sporządzony z wymogami prawa cywilnego nie jawi się jako obowiązkowy według prawa kanonicznego. Prawodawca jedynie dopuszcza zastosowanie formy tego typu.

3.11. Zarządzenie dobrami kościelnymi

W kościelnym prawie majątkowym prawodawca nakłada obowiązek na zarządzających majątkiem kościelnym w kan. 1284 § 2 n. 2, aby prawo własności dóbr kościelnych było zabezpieczone środkami ważnymi według prawa cywilnego. W punkcie trzecim natomiast, prawodawca zobowiązuje zarządzających dobrami Kościoła do przestrzegania zarówno prawa kanonicznego, jak i prawa cywilnego, a zwłaszcza do szczególnej troski o to, aby Kościół nie poniósł szkody na skutek nieprzestrzegania ustaw państwowych. W powyższej normie, jak widzimy, prawodawca nakłada bezwzględny obowiązek przestrzegania norm prawa cywilnego bez żadnych zastrzeżeń.

3.12. Przepisy odnośnie umów i zobowiązań

W kanonie 1290 nakazuje się, aby to wszystko, co prawo państwowe na danym terytorium postanawia odnośnie umów oraz zobowiązań, zarówno generalnie, jak i szczegółowo, było zachowywane również mocą prawa kanonicznego. Norma ta jest jakby dosłownym przejęciem dyspozycji kan. 1529 z Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Przed promulgacją Kodeksu z 1917 r.,

Kościół posługiwał się prawem rzymskim odnośnie spraw związanych z kontraktami. Zastąpienie prawa rzymskiego prawem cywilnym poszczególnych krajów było koniecznością, którą należało wprowadzić tak z punktu widzenia formalnego, jak i istoty rzeczy. Obecny Kodeks przyjmuje jako własny porządek prawny poszczególnych krajów odnośnie przedmiotu, formy, klauzul, warunków itd., jak i odnośnie szczegółów, a także w materii opłat. Ponadto przepisy te mają być zachowywane na mocy prawa kanonicznego z tymi samymi skutkami odnośnie zobowiązań prawnych, działań prawnych, ważności i nieważności aktów itd. Między kanonistami dyskutuje się, czy przepisy prawa cywilnego, wydane odnośnie kontraktów, stosują się również do zdolności zawierania kontraktów przez osoby (*capacitas contrahendi*). Wydaje się, że odpowiedź powinna być pozytywna, ponieważ niniejszy kanon przejmuje ustawy państwowe bez żadnych ograniczeń, wykluczając tylko według dyspozycji kan. 22 te ustawy, które byłyby przeciwne prawu Bożemu i normom prawa kanonicznego, zachowując jednak przepisy kan. 1547, który dopuszcza dowód ze świadków we wszystkich sprawach pod kierownictwem sędziego.

3.13. Zapisy na rzecz Kościoła na wypadek śmierci

W kanonie 1290 § 2 prawodawca poleca, aby były zachowywane wymogi prawa cywilnego w dokonywaniu zapisów na rzecz Kościoła na wypadek śmierci. Ale jednocześnie czyni zastrzeżenie, że należy zachowywać te procedury, o ile to jest możliwe, tym samym dając do zrozumienia, że mogą zaistnieć takie okoliczności, że zachowanie takich procedur może okazać się niemożliwe. Nakłada również obowiązek zwrócenia uwagi spadkobiercom, ażeby zachowali ostatnią wolę testatora, nawet jeśli w jej wyrażaniu pominął on jakieś formalne wymogi prawa cywilnego. W tym wypadku prawo cywilne nie zwalnia z obowiązków prawa kanonicznego.

3.14. Skarga posesoryjna

Odnośnie natury i mocy skargi posesoryjnej (dochodzenie praw do rzeczy, których się zostało pozbawionym) obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 1500 nakazuje zachowywać przepisy prawa cywilnego miejsca, w którym znajduje się rzecz, o której posiadanie dotyczy skarga.

3.15. Przepisy odnośnie umowy, kompromisu i sądu polubownego

W kan. 1713 i 1714, które dotyczą instytucji ugody, kompromisu lub sądu polubownego, prawodawca przedstawia stronom sporu jako możliwość do jego

rozwiązania, posługiwanie się przepisami wybranymi przez strony, lub jeśli strony nie wybiorą żadnych przepisów, należy posługiwać się przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu, o ile takie istnieją, albo przepisami prawa cywilnego, które obowiązuje na terenie, gdzie toczy się spór.

4. Zakończenie

Jak mogliśmy zauważyć na podstawie wyżej przedstawionych przypadków, instytucja kanonizacji prawa cywilnego przybiera różne formy. Niekiedy prawodawca bezwzględnie nakazuje posługiwanie się normami prawa cywilnego, tak jakby stanowiły integralną część kanonicznego porządku prawnego, co ma miejsce na przykład w przypadku adopcji (kan. 110). Innym razem nakazuje posługiwanie się normami cywilnymi, o ile jest to możliwe, jak w przypadku zapisów na rzecz Kościoła na wypadek śmierci (1290 § 2). Albo też normy prawa cywilnego są przez niego przedstawione jako jedna z możliwości, którą prawodawca daje do wyboru. Na przykład w przypadku kwestii rozstrzygnięcia jakiegoś sporu stronom może być przedstawiona jako jedna z ewentualności, możliwość posłużenie się przepisami prawa cywilnego (kan. 1714).

Prawodawstwo kościelne, odwołując się niekiedy do prawodawstwa cywilnego za pośrednictwem instytucji kanonizacji prawa cywilnego, pragnie przez nią otworzyć się na wymagania różnych narodów, jak i na różne okoliczności miejsca i czasu, aby tym lepiej przystosować się do lokalnych warunków[13].

Ta instytucja, gdzie z woli prawodawcy kościelnego prawo kanoniczne spotyka się z prawem cywilnym danego kraju, stanowi okazję do dialogu i miejsce spotkania z inną kulturą prawną. Kanonista w niektórych przypadkach, aby móc posłużyć się instytucją kanonizacji prawa cywilnego, musi poznać to prawo w kraju, w którym się znajduje. A z kolei, aby uczynić to w sposób właściwy, należy poznać nie tylko samą ustawę, ale również porządek prawny, z którego ona pochodzi, jak i filozofię prawa, na której ten porządek się opiera. Oczywiście należy się przy tym wystrzegać wszelkich form pozytywizmu prawniczego. Nie zawsze wydaje się być wystarczająca zasada sformułowana w kan. 22 KPK z 1983 r., według której odwołując się do jakiejś ustawy państwowej wystarczy, że nie jest ona przeciwna prawu Bożemu i czegoś innego prawo kanoniczne nie zastrzega. Należy przede wszystkim wziąć pod uwagę w procesie kanonizacji prawa cywilnego zasadę sformułowaną w kan. 1752 obecnego Kodeksu, że najwyższym prawem w Kościele powinno być zbawienie dusz.

[13] L. Chiapetta, *Il Codice di diritto...*, dz. cyt., s. 46.

Riassunto

Canonizzazione delle leggi civili

L'articolo presenta l'istituzione esistente nel diritto canonico, di rinvio alla normativa dell'ordinamento giuridico dello Stato, chiamata la canonizzazione delle leggi civili. Nella breve introduzione vengono presentate le relazioni fra ordinamenti giuridico dello Stato, e quello della Chiesa. Lo stesso cristiano è soggetto a tutti e due ordinamenti. Successivamente viene presentata la definizione della canonizzazione delle leggi civili e motivi della sua esistenza. Questa istituzione descrive una tecnica giuridica con la quale la legge canonica nel disciplinare una materia di sua competenza, invece di regolarla autonomamente, ordina che si applichino, integralmente o parzialmente, le leggi civili. Il legislatore ricorre a questa soluzione quando una normativa canonica differente da quella civile potrebbe determinare gravi inconvenienti di carattere pratico o restare priva di ogni effettiva incidenza. Brevemente viene segnalata la legislazione precedente al riguardo e poi il can. 22 del CIC'83, il quale contiene la regola generale. Dopo la nozione della canonizzazione, si espone i limiti di questa tecnica giuridica, la quale incontra i precisi limiti di carattere generale anche nel menzionato can. 22. Questo canone dispone che non vadano osservate le norme che sono contrarie al diritto divino o contrastino con altre norme del diritto canonico. In seguito sono analizzati quindici casi, quando la normativa del CIC'83 ricorre alla legislazione civile. Nella conclusione questi casi vengono sistemati in tre gruppi. Alla fine, autore fa notare che la detta pratica non può essere automatica, ma deve prendere in considerazione la natura dell'ordinamento giuridico dello Stato al quale si riferisce e soprattutto il principio del diritto canonico contenuto nel can. 1752 che la salvezza delle anime deve sempre essere la legge suprema nella Chiesa.

Ks. dr Henryk Mieczysław JAGODZIŃSKI – ur. w 1969 r. w Małogoszczy, doktorat z prawa kanonicznego uzyskany na Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie, obecnie Sekretarz Nuncjatury Apostolskiej na Białorusi. Publikacje w „Ius Ecclesiae", XIV (2002), s. 286–288; recenzja książki Sennen Corrà, Bruno F. Pighin, *Il vescovo emerito. Riflessioni confidenziali e profilo giuridico*, „Diocesi di Concordia – Pordenone", Pordenone 2001, s. 51.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 367–379

Małgorzata Krzysztofik – Kielce

Kulturotwórcza rola Biblii w dobie staropolskiej na tle dziedzictwa europejskiego

Obecność Biblii w kulturze europejskiej to zagadnienie zarówno złożone, jak i wielopłaszczyznowe – Biblia od tysiącleci budowała i buduje nadal nasz model widzenia makrokosmosu, odróżniania kategorii dobra i zła, obraz człowieka i jego roli w świecie. Można Pismo Święte podziwiać, można też i odrzucić, ale nie zrozumiemy w pełni naszej cywilizacji bez odwołania się do niego. Zagadnienie znaczenia tradycji chrześcijańskiej niejednokrotnie podkreśla w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II, który pisze:

> Nie ulega wątpliwości, że w złożonej historii Europy chrześcijaństwo stanowi element kluczowy i decydujący, oparty na solidnym fundamencie tradycji klasycznej i ulegający w kolejnych wiekach wielorakim wpływom różnych nurtów etniczno-kulturowych. Wiara chrześcijańska ukształtowała kulturę kontynentu i splotła się nierozerwalnie z jego dziejami, do tego stopnia, że nie sposób ich zrozumieć bez odniesienia do wydarzeń, jakie dokonały się najpierw w wielkiej epoce ewangelizacji, a następnie w kolejnych stuleciach, w których chrześcijaństwo, mimo bolesnego rozdziału między Wschodem a Zachodem, zyskało trwałą pozycję jako religia Europejczyków[1].

Oczywiście najłatwiej uchwytnymi związkami kultury Europy z Pismem Świętym są powtórzenia tematów, motywów, wątków[2], np. w utworach literackich, plastycznych czy muzycznych, ponieważ one *explicite* odsyłają nas

---

[1] Jan Paweł II, Motu proprio *Spes aedificandi* (1 października 1999 r.), 1: AAS 92 (2000), 220; „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, nr 12/1999, s. 12.

[2] Wieloraką obecność Biblii w formach literackich omawia Kazimierz Cysewski – por. *Biblia w literackich analogizacjach*, w: *Biblia w kulturze. Materiały sesji zorganizowanej przez Katedrę Filologii Polskiej WSP w Słupsku i Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie*, red. S. Rzepczyński, Słupsk 1996.

do pierwowzoru, ale przecież jest jeszcze i druga płaszczyzna obecności, ta często niezauważalna, a może istotniejsza nawet od pierwszej – mam tu na myśli cały szereg tekstów, które wprost źródła biblijnego nie powielają, ale pełną interpretację uzyskują dopiero w odwołaniu do tegoż wzorca[3].

Wydarzenia historyczne, jakich jesteśmy obecnie świadkami, prowokują do postawienia sobie pytania o naszą tożsamość narodową w kontekście wspólnego dziedzictwa kontynentu. Bogactwo rodzimej kultury i tradycji uświadamia prawdę o tym, że w Europie byliśmy zawsze; nie tylko asymilowaliśmy jej idee i byliśmy biernymi naśladowcami, ale także wytworzyliśmy własne dziedzictwo – stąd oddziaływanie wpływów było i jest dwukierunkowe; we wspólną tradycję wnieśliśmy typowo polski rys. Tę „różnorodność w jedności", a zarazem „jedność w różnorodności" postaram się zobrazować na tle losów literackiej recepcji Pisma Świętego zarówno w naszej ojczyźnie, jak i w kontekście europejskim w dobie staropolskiej. Jednakże już na samym wstępie zastrzegam, że wszystko to, co zostanie zaprezentowane, stanowi jedynie szkic, przyczynek – istotny, ale siłą rzeczy fragmentaryczny do bogactwa problematyki, której nie sposób wyczerpać w tak krótkim artykule.

W krąg tradycji zachodnioeuropejskiej wkroczyliśmy w 966 roku wraz z przyjęciem chrztu przez Mieszka I. Od tamtej pory współtworzyliśmy chrześcijańskie dziedzictwo naszego kontynentu. Literatura polska otrzymała w Biblii niedościgły wzorzec piękna, traktowany z najwyższym szacunkiem, bo postrzegano ją jako księgę świętą, natchnioną. Od tego momentu dzieje kulturowej recepcji Biblii są odzwierciedleniem losów narodu, który poszukiwał i wydobywał z jej bogactwa to, co uaktualniało się w konkretnym miejscu i czasie – podobnie było w całej Europie.

I tak średniowiecze to czas bujnego rozwoju tradycji łacińskiej hymnologii i poezji religijnej (wymieńmy dla przykładu teksty takie, jak: *Aeterne rerum conditor* św. Ambrożego, powstały u schyłku starożytności – około 386 r.; pieśń *Dies irae, dies illa*... włoskiego poety franciszkańskiego Tomasza z Celano; czy św. Tomasza z Akwinu *Lauda Sion Salvatorem*[4]). Popularny stał się temat Maryi Dziewicy, realizowany w takich motywach, jak np. *Ave maris stella, stabat Mater Dolorosa, Salve Regina.* Na naszym gruncie w nurt piśmiennictwa o Maryi Dziewicy wpisuje się jeden z najważniejszych tekstów kultury polskiej – anonimowa *Bogurodzica* (pierwsze zachowane rękopiśmienne odpisy utworu pochodzą z początków XV w.), a także *Lament świętokrzyski* z drugiej połowy XV w. (*incipit* „Posłuchajcie bracia miła"). Powstawały

[3] Por. na ten temat wypowiedź Stefana Sawickiego, *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 19.

[4] Antologia tych i tym podobnych tekstów zamieszczona jest w zbiorze *Muza chrześcijańska*, t. II, *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, Kraków 1992.

liczne pieśni roku kościelnego, które tworzyły model wypowiedzi literackiej, wzbogacały język i styl poezji (pieśni bożonarodzeniowe – np.: *Chrystus sie nam narodził*; *Panna, panna porodziła*; pasyjne: *O Krzyżu naświętszy, bądź pozdrowion*; wielkanocne: *Chrystus z martwych wstał jest*; *Wstał z martwych Krol nasz, Syn Boży*).

Na przykładzie recepcji tematów biblijnych można zaobserwować przenikanie się różnych dziedzin sztuki średniowiecza – mam na myśli chociażby muzykę kościelną, rzeźby grupy Madonn z XIV w., mistyczne krucyfiksy, tryptyki poświęcone tematowi Trójcy Świętej i Matki Bożej Bolesnej, drzeworyty, jak np. XV-wieczna książka drzeworytowa *Biblia pauperum*, ołtarze (przede wszystkim Ołtarz Mariacki Wita Stwosza). Malarstwo natomiast reprezentują takie arcydzieła gotyku, jak np.: Tablica Dziesięciorga Przykazań z Kościoła Mariackiego w Gdańsku, Zaśnięcie Marii (Muzeum Diecezjalne w Tarnowie), Ukrzyżowanie z Korzennej (Muzeum Narodowe w Krakowie), Ucieczka do Egiptu (Muzeum Narodowe w Krakowie).

W ówczesnej Europie obserwujemy zjawisko dramatyzacji scen biblijnych – średniowieczne dramaty liturgiczne i misteria bardzo plastycznie, obrazowo przedstawiające epizody ze Starego i Nowego Testamentu, a także czerpiące z apokryfów i żywotów świętych, pełniły funkcję oddziaływania estetycznego, emocjonalnego oraz religijnego. W Polsce zachowały się teksy dramatów liturgicznych (stanowiących centony z Biblii), będące inscenizacjami fragmentów liturgii, unaoczniające wiernym prawdy rozważane w Wielkim Tygodniu (*Processio in Dominica Palmarum*, *Coena Domini*, *Depositio Crucis*, *Elevatio crucis*, *Visitatio Sepulchri*[5]). Misterium natomiast jest reprezentowane przez (wydaną już co prawda w renesansie, bo około 1580–1582 r., ale tkwiącą genetycznie w tradycji epoki poprzedniej) *Historyję o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* Mikołaja z Wilkowiecka.

Tradycja hagiografii europejskiej (np. *Legenda aurea* Jakuba de Voragine), utrwalona w licznych odpisach[6], znalazła na polskim gruncie naśladow-

[5] Omawia te teksty Julian Lewański w książce *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu*, Warszawa 1981.

[6] Por. wypowiedź Jerzego Starnawskiego: „(...) źródłem do poznania polskiej umysłowości średniowiecznej i polskiego życia religijnego tej epoki są mnożące się w Polsce żywoty świętych niepolskich. Krążyła w odpisach najpiękniejsza hagiograficzna księga wieków średnich, tzw. *Złota legenda* (*Legenda aurea*) Jakuba de Voragine; zaokrąglano ją bezceremonialnie żywotami świętych polskich (np. w kodeksie Biblioteki Ordynacji Zamoyskich w Warszawie *Cronica Plocensis*, czyli opowieść o śmierci i cudach biskupa płockiego bł. Wernera, i *Vita S. Hedvigis*); tłumaczona na język polski (dochował się jeden większy fragment – *Żywot św. Błażeja* – XV w.); czyniono przedmiotem kazań" – J. Starnawski, *Nurt katolicki w literaturze polskiej*, w: *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 143.

ców w autorach żywotów świętych – męczenników działających w naszej ojczyźnie, przede wszystkim św. Wojciecha[7] i św. Stanisława[8].

Pojawiały się też próby tłumaczenia Pisma Świętego, które w olbrzymim stopniu przyczyniały się do rozwoju naszego języka literackiego – mam na myśli przede wszystkim średniowieczne psałterze (*Psałterz Floriański*, *Psałterz Puławski*) oraz *Biblię królowej Zofii*.

Obok tłumaczeń powstawały także i apokryfy – zarówno na zachodzie Europy (np. *Passio Christi, Meditationes de passione, Vita Jesu Christi*), jak i u nas (np. XV-wieczne *Rozmyślanie przemyskie* stanowiące kompilację apokryfów zachodnioeuropejskich i *Rozmyślania dominikańskie*).

Biblia inspirowała również w całej Europie różnorodne kazania, spośród których warto na tym miejscu przytoczyć choćby dwa tytuły najstarszych tego typu tekstów, dokumentujących rozwój prozy polskiej – *Kazania świętokrzyskie* (z XIV w.) i *Kazania gnieźnieńskie* (z XV w.).

Ten krótki – siłą rzeczy fragmentaryczny przegląd – sygnalizuje jedno z najistotniejszych zjawisk kultury średniowiecza – jej uniwersalizm obejmujący swym zasięgiem całą Europę, a przejawiający się między innymi w takich dziedzinach, jak: literatura, malarstwo, rzeźba czy architektura. Bogactwo przesłania biblijnego już od początków epoki głęboko zakorzeniło się w krajach europejskich, stąd wspólne im dziedzictwo, które budowało kulturę duchową powstających narodów; dziedzictwo, którego skala oddziaływania jest tak wielka, różnorodna i bogata, że nie sposób jej przecenić.

Społeczna funkcja Biblii zmieniła się diametralnie w kolejnej epoce kultury europejskiej – w renesansie. Przyczyn tej zmiany należy szukać zarówno w wynalazku druku, który zasadniczo obniżył koszt książki, jak i przede wszystkim w potężnym ruchu umysłowo-religijnym, jakim była reformacja. Odrzucenie przez Lutra urzędu nauczycielskiego Kościoła sprawiło, że protestantyzm zwrócił się właśnie do Biblii jako źródła Objawienia, ostatecznej instancji odwoławczej w sporach z innowiercami, a także niezastąpionego podręcznika filozofii życia:

> Wysuwając twierdzenie, że sobory powszechne mogą się mylić, Luter odrzucał cały urząd nauczycielski Kościoła. Tym, co mu pozostało, była jeszcze tylko Biblia. Teraz Luter twierdził z całą stanowczością, że za religijną prawdę można uważać tylko to, co da się dowieść na podstawie Pisma Świętego[9].

Pragnienie przybliżenia wiernym sensu Biblii wywołało powszechną na całym kontynencie falę przekładów na języki narodowe – tłumaczeń oczywi-

---

[7] Por. T. Michałowska, *Rodzime żywoty św. Wojciecha* (XI–XIII w.), w: T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 90.

[8] Por. tamże, s. 167.

[9] H. Tuchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, t. III, s. 46.

ście nie zawsze zgodnych z doktryną katolicką. Wszechobecna dotąd łacina – język liturgii, dyplomacji, medycyny, nauki – powoli ustępowała miejsca językom nowożytnym, a Pismo Święte było tym tekstem literackim, który w zasadniczym stopniu kształtował kulturę tłumaczenia w Europie. Renesansowi tłumacze dokonali dzieła ogromnego i wyjątkowo trudnego, ponieważ obcowali z tekstem sakralnym, co w wielkim stopniu determinowało społeczne oczekiwania wobec ich pracy, rodząc potrzebę maksymalnej wierności wobec oryginału. Zacytujmy na tym miejscu opinię Jana Parandowskiego:

> Nikt dziś nie żąda od tłumacza dosłownej wierności: kto by się o nią ubiegał, skazałby się na surową ocenę. Lecz dosłowna wierność nie tylko była w pewnych wypadkach skrupulatnie przestrzeganym obowiązkiem, ale i wnosiła do literatur narodowych niezwykłe zdobycze – mam na myśli rolę, jaką język biblijny odegrał we wszystkich językach europejskich[10].

Z ówczesnych zachodnioeuropejskich przekładów warto wymienić choćby niektóre, by uświadomić olbrzymią skalę i proporcje tego zjawiska[11]. W Anglii została wydana *Matthew's Bible* (1537 r.), kilkakrotnie dokonywano jej przeróbek, we Francji ukazał się drukiem potępiony przez Kościół Katolicki przekład J. Lefevre'a d'Etaples, a także tłumaczenie R. Benoista. Niemiecki przekład, który wywarł silny wpływ na język literacki, to Biblia w tłumaczeniu Marcina Lutra (Nowy Testment – 1522 r., całość – 1534 r.). Inne niemieckie tłumaczenia to XVI-wieczna *Zwingli Bibel* i *Biblia kalwińska* z początku stulecia siedemnastego. Przekłady hiszpańskie to między innymi Nowy Testament F. De Enzinasa oraz protestancki przekład C. De Reina. Warto również przypomnieć na tym miejscu o dokonaniach bardzo ambitnych, jakimi były ówczesne *Biblie poliglotyczne – Biblia complutеńska* (1514–1517), *Biblia antwerpska* zwana też *Królewską Biblią Poliglotyczną* (1569–1572) i późniejsze już, bo XVII-wieczne prace: *Biblia paryska* (1629–1645) oraz *Biblia londyńska* (1655–1657)[12]. Tak liczne i różnorodne wydania, ukazujące się w dość krótkim przedziale czasowym na całym kontynencie europejskim, są świadectwem olbrzymiego zapotrzebowania czytelników na biblijne Słowo nie tylko wśród europejskiego duchowieństwa, ale również wśród wiernych.

Na tle piśmiennictwa renesansowej Europy mamy również powody do chluby – nie licząc tłumaczeń fragmentów czy poszczególnych ksiąg, docze-

---

[10] *O sztuce tłumaczenia*, red. M. Rusinek, Wrocław 1955, księga I, s. 15.

[11] Obszerniejsze omówienie przekładów narodowych zamieszcza *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, t. II, s. 399–410 pod hasłem *Biblia przekłady narodowe.*

[12] Por. na ten temat: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 65–66.

kaliśmy się w dość krótkim czasie pięciu pełnych przekładów Starego i Nowego Testamentu. Pierwszym z nich była katolicka *Biblia* ks. Jana Leopolity (1561 r.), nauczyciela ks. Jakuba Wujka. Niespełna dwa lata później ukazała się na rynku wydawniczym *Biblia Brzeska*, zwana też *Pińczowską* czy *Radziwiłłowską* (1563 r.), która stanowiła efekt pracy tłumaczy protestanckich. W 1572 r. protestanci otrzymali kolejny przekład, będący efektem pracy Szymona Budnego – *Biblię Nieświeską*. Katolicką odpowiedzią na te dwa tłumaczenia innowiercze okazał się genialny przekład Pisma Świętego pióra jezuity – ks. Jakuba Wujka (całość ukazała się w 1599 r.). Stulecie kolejne przyniosło jeszcze jedno pełne tłumaczenie protestanckie – *Biblię Gdańską* (wyd. w 1632 r.)[13].

Tłumacze staropolscy wykonali pracę ogromną, nieporównywalną z żadnym innym trudem translatorskim, bo przecież musieli obcować z tekstem sakralnym, hermetycznym, językowo i kulturowo dalekim od naszych rodzimych realiów. Biblia w olbrzymim stopniu kształtowała nie tylko tematykę, ale też słownictwo i składnię tworzącej się polskiej prozy. Jak pisze Edward Balcerzan:

> Autointerpretacje Scharffenbergera, Budnego czy Wujka zadziwiają obfitością specjalistycznych dylematów przekładowczych, takich jak na przykład kwestia granic tłumaczenia dosłownego ksiąg Starego i Nowego Testamentu, jak prawo translatora do tworzenia nowych nazw (dla zjawisk nieobecnych w kręgu doświadczeń polskiej historii i współczesności). Jak eksploatacja form regionalnych oraz wiele innych ważnych spraw[14].

Znaczenie powstałych w tak krótkim przedziale czasowym przedrozbiorowych przekładów Pisma Świętego uświadamiamy sobie w momencie, gdy zauważymy, że na kolejne pełne tłumaczenie musieliśmy czekać aż do wieku XX – do roku 1965, kiedy wydano Biblię Tysiąclecia.

Wyjątkową popularnością w całej ówczesnej Europie cieszyła się również Księga Psalmów – jej uniwersalne przesłanie, uaktualniające się w kolejnych epokach literackich i kulturowych, sprawiało, że stanowiła doskonały modlitewnik, przydatny praktycznie na każdą okazję. W naszej ojczyźnie doczekaliśmy się licznych przekładów i parafraz nie tylko poszczególnych psalmów, ale także całości. Do najważniejszych z nich należą: *Żołtarz Dawidowy* ks. Walentego Wróbla (1539 r.), *Psałterz* Mikołaja Reja (1546 r.), *Psałterz Dawidowy* Jakuba Lubelczyka (1558 r.) i wreszcie wybitna parafraza, pod wieloma

[13] Metodę pracy tłumaczy tychże przekładów, jak i skalę wierności wobec kanonicznego wzorca, omawia Maria Kossowska w książce *Biblia w języku polskim*, t. I i II, Poznań 1968, 1969.

[14] E. Balcerzan, *Pisarze polscy o sztuce przekładu*, Poznań 1977, s. 19.

względami przewyższająca poprzednie – *Psałterz Dawidowy* Jana Kochanowskiego (1579 r.). Wkrótce po tym dziele została wydana poetycka parafraza psalmów autorstwa Macieja Rybińskiego (1598 lub 1605 r. – data wydania sporna). Dzięki tym utworom język biblijnego psalmisty stał się wzorcowym językiem modlitwy dla wielu pokoleń Polaków – budował wrażliwość religijno-estetyczną odbiorcy, ubogacając jego wyobrażenie o Bogu, człowieku i świecie, a tym samym pełnił funkcję liturgiczną, edukacyjną i modlitewną.

Oprócz fali tłumaczeń powstawały również w renesansowej Europie teksty literackie wykorzystujące motywy i tematy biblijne – w XVI w. obserwujemy rozkwit dramatu, którego treścią było ukazywanie losów bohaterów starotestamentalnych. Pełnił on przede wszystkim funkcję dydaktyczną, ubogacając przez naoczne przedstawienia wyobraźnię widza. Wymieńmy choćby niektóre tego typu teksty, np.: B. Bricka *Susanna* (1532 r.), P. Rebhuna *Suzanne* (1536 r.), T. Naogeorga *Judas Iscariotes* (1552 r.).

W naszej ojczyźnie losy starotestamentalnych bohaterów obrazują takie teksty, jak: *Jonasz* Jana Dantyszka (ok. 1535 r.), wierszowany dialog Mikołaja Reja *Żywot Józefa z pokolenia żydowskiego* (1545 r.), tragedia Szymona Szymonowica *Castus Ioseph* (1587 r., przetłumaczona na język polski przez Stanisława Gosławskiego w 1597 r.) i *Mulier fortis* (1592 r.) – parafraza ostatniego rozdziału Księgi Przysłów, przekład tragedii Buchanana *Jeftes*, dokonany przez Jana Zawickiego w 1587 r., a przede wszystkim wierszowana parafraza motywu Zuzanny – *Zuzanna* Jana Kochanowskiego, najwybitniejszego poety polskiego odrodzenia. Zaistnienie tego typu tekstów na rynku wydawniczym świadczy o rosnącej wśród czytelników potrzebie poznawania motywów, tematów i postaci biblijnych, o potrzebie zrodzonej na fali olbrzymiego w renesansie zainteresowania Biblią – najważniejszą księgą, mającą wpływ na losy epoki.

Znaczenia Pisma Świętego w kulturze polskiego i europejskiego odrodzenia nie sposób przecenić – ta epoka myślicieli, humanistów i wybitnych filologów wydała liczne tłumaczenia Biblii, przez co zdecydowanie wzrosła znajomość Słowa Bożego wśród wiernych. Polemiki religijne, związane z potężnym ruchem reformacyjnym, obudziły potrzebę drukowania modlitewników, psałterzy w językach narodowych, broszur, odezw, zbiorów kazań, bo przecież ambicją każdego z wyznań było dostarczenie wiernym własnych tekstów liturgicznych. Praca tłumaczy i polemistów niejednokrotnie w olbrzymim stopniu wpływała na rozwój narodowych języków literackich, ubogacając ich słownictwo, tematykę, topikę, estetykę wypowiedzi. Pismo Święte, pełniące tak wiele różnych funkcji – przede wszystkim religijną i modlitewną, ale także edukacyjną, wychowawczą, estetyczną, filozoficzną – na wielką skalę inspirowało odrodzeniowych pisarzy i poetów, ale także malarzy, rzeźbiarzy, muzyków, architektów. Uaktualniając swoje przesłanie w konkretnym miejscu i czasie historycznym, objawiało uniwersalną prawdę o Bogu i człowieku.

Cezurę w literackiej recepcji Biblii w kulturze europejskiej stanowi wiek XVII, przynoszący istotne zmiany kulturowe, wynikłe z przyjęcia i wcielania w życie postanowień Soboru Trydenckiego (obradującego w latach 1545–1563). Niestety nie doszło na nim do zjednoczenia podzielonego chrześcijaństwa – reformacja stała się faktem dokonanym i żywą raną Kościoła. W obawie przed rosnącymi wpływami protestantyzmu myśliciele soborowi skupili się na potrzebie ochrony katolickiej nauki i wiary oraz przedsięwzięli cały szereg działań mających na celu walkę z reformacją. Wprowadzili między innymi *Index librorum prohibitorum*, a w obawie przed opacznym zrozumieniem biblijnego sensu przez wiernych – zakaz czytania Biblii w językach narodowych bez specjalnej zgody przedstawicieli Kościoła[15]. W zakresie kultury i sztuki postulowali szeroko rozumianą chrystianizację. Dekrety soborowe wyznaczyły kierunek działania Kościoła na bez mała kilka stuleci, co miało bardzo poważne konsekwencje – kiedy protestanci zwrócili się do Biblii, katolicy oddalili się od niej, jednakże zapotrzebowanie na literaturę religijną nadal u nich istniało, a było kompensowane bujnym rozkwitem tekstów parafrazujących tematy biblijne. Od czytelnika XVII- wiecznego nie wymagały one przygotowania filologicznego, ale w łatwy, prosty sposób, często w formie wierszowanej, przybliżały mu treść Pisma Świętego. Powołajmy się tu na opinię ks. Daniela Olszewskiego:

> (…) religijność mas katolickich oddala się od źródeł wiary – Biblii i teologii. Upowszechnia się literatura o charakterze dewocyjnym. Kościół katolicki przez zakazy przekładu Biblii na języki ludowe przyczynia się do tego, że lud karmi się lekturą dzieł religijnych drugorzędnych, dewocyjnych[16].

Analizując obecność Pisma Świętego w omawianym okresie, zauważyć możemy pewną istotną prawidłowość – recepcja Starego Testamentu zdecydowanie różniła się od recepcji Nowego Testamentu, co nie wynikało tylko z ich genetycznej odrębności, ale przede wszystkim z poczucia sacrum – Nowy Testament był czytelnikowi i autorowi bliższy od Starego, miał objaśniać podstawy chrześcijaństwa, teksty na nim oparte miały często charakter medytacyjno-modlitewny. W Starym Testamencie (służącym natomiast szeroko rozumianej moralistyce literackiej) wyodrębnić można księgi, które są szczególnie popularne w każdej epoce, wielorako i z różnym efektem tłumaczone i parafrazowane. W XVII w. w całej Europie motywy ze Starego Testamentu wykorzystywano przede wszystkim jako tworzywo literackie w gatunkach dra-

[15] Por. *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1988, s. 395–396.

[16] Ks. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1996, s. 220.

matycznych, ale także i epickich. Znane stają się takie postaci jak: Dawid, Abraham, Tobiasz, Zuzanna Estera, Judyta czy Hiob[17]. Przykładowo wymieńmy tylko niektóre powstałe w tym duchu teksty literackie.

Do najpopularniejszych ksiąg biblijnych w epoce baroku zaliczyć należy Księgę Hioba poruszającą wstrząsający problem cierpienia niezawinionego. Na zachodzie Europy temat ten realizowali już w renesansie tacy twórcy, jak: H. Sachs (*Hiob*, 1547 r.) czy J. Lorichius (*Jobus patientiae spectaculum*, 1543 r.). Na naszym gruncie księgę tę sparafrazował Wojciech Stanisław Chróściński (*Job cierpiący* – druk 1705 r.), który w losach biblijnego męża boleści dostrzegł nie tylko dylematy jednostkowe cierpiącego człowieka, ale również historię całego narodu. Zasadniczo zmienił wymowę biblijnej księgi przez swobodne łączenie wątków starotestamentalnych z eschatologią nowotestamentalną – tym samym pragnął czytelnika nie tylko zaznajomić z treścią pierwowzoru, ale także dać komentarz objaśniający sens cierpień ludzkich w perspektywie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa[18]. Ten sam autor zrymował również *Księgę Lamentacji* – jego *Treny Hieremiaszowe* (wyd. w 1705 r.) miały ostrzegać nasz naród przed zbliżającą się zagładą, a jednocześnie wzywać do pokuty.

Inna parafraza starotestamentalna – zrymowany przez Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *Tobiasz wyzwolony* (1683 r.) – opatrzona została różnorodnymi komentarzami o funkcji przede wszystkim pouczającej, a zasadniczą ideą dzieła była zachęta do pobożności, gwarantującej osiągnięcie w życiu szczęścia.

Powracały też wątki biblijnych kobiet – przede wszystkim dzielnej Judyty, która nie zawahała się przed czynem wymagającym wyjątkowej odwagi – Wacław Potocki zrymował jej dzieje (*Judyta*, 1652 r.), by – jak sam pisał – zawstydzić polską szlachtę uciekającą w popłochu przed wojskami Chmielnickiego.

Na motywach *Księgi Estery* pisali utwory między innymi: A. de Montchrestien (*Aman*, 1601 r.), Lope de Vega (*La hermosa Ester*, 1611 r.), F. della Valle (*Ester*, 1627 r.). W naszej literaturze temat ten poruszali twórcy tacy jak Wojciech Stanisław Chróściński (*Aman od Asswerusa*..., 1745 r.) i Jan Kajetan Jabłonowski, który zrymował opowieść o losach trzech biblijnych kobiet – w 1747 r. wydał *Księgi Ester, Judyt, Zuzanny, z Pisma Świętego wybrane,*

---

[17] Szczegółowo historię poszczególnych postaci biblijnych w kulturze europejskiej omawia książka M. Bociana, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2000.

[18] Tekst ten (oraz inne parafrazy z XVII i XVIII w.) omawiam w książce: *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003.

na polski wiersz przetłumaczone[19]. Dzieła te pochodzą, co prawda, ze stulecia XVIII-go, ale genetycznie tkwią w barokowej recepcji Pisma Świętego. Ich głównym celem był szeroko rozumiany dydaktyzm i moralizatorstwo.

Temat Dawida okazał się doskonałym przykładem na zobrazowanie prawdy o wielkości, sławie, powodzeniu, grzechu, upadku oraz o prawdziwej pokucie. Dawid – mały chłopiec zwyciężający potężnego Goliata, sławny król, morderca, cudzołożnik i pokutnik – inspirował takich twórców, jak: G. Peele (*The Love of King David and Fair Bethsabe*, 1599 r.), J. van den Vondel (*Konig David*, 1660 r.). W literaturze polskiej losy biblijnego Dawida obszernie przedstawiła Elżbieta Drużbacka w utworze *Opisanie życia św. Dawida*[20]. Autorka stawiała sobie za cel zobrazowanie prawdy o grzesznej naturze ludzkiej, a jednocześnie o Bożym miłosierdziu.

Spośród ksiąg afabularnych, które budowały model widzenia świata w dobie baroku, wymienić należy przede wszystkim Księgę Koheleta, genialnie zrymowaną przez Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (*Eklezjastes* – wyd. w 1702 r., data powstania sporna). Wanitatywna ideologia starotestamentalnego mędrca odcisnęła swe piętno również na licznych tekstach poetyckich baroku, obsesyjnie obrazujących marność i przemijanie tego, co doczesne (zwłaszcza widzimy to na przykładzie nurtu metafizycznego, zwanego też nurtem medytacyjnym).

Literatura piękna w Rzeczypospolitej XVII w. wykorzystywała także biblijną symbolikę, czego interesującym przykładem są postaci Oblubieńca i Oblubienicy w *Emblematach* Zbigniewa Morsztyna.

Nie malała popularność Księgi Pslamów – na tle staropolskich parafraz szczególne miejsce znajduje *Psalmodia polska* Wespazjana Kochowskiego, wydana w 1695 r. Fenomen tego zbiorku trzydziestu sześciu psalmów polega na tym, że autor nie tyle parafrazował tekst kanoniczny, co pragnął dać Polakom ich własne psalmy – mówiące o naszej historii (np. *Psalm V Dobrodziejstwa Boskie nad Koroną Polską wylicza*), kulturze szlacheckiej, naszym królu, o wydarzeniach zarówno jednostkowych (wplatał wątki biograficzne – np. *Psalm XX Dzięka prywatna za dobrodziejstwa Boskie*, gdzie autor dziękuje za potomka, którego doczekał się po wielu latach bezpłodnego małżeństwa), jak i doniosłych dla całego świata chrześcijańskiego (np. *Psalm XV Lament Kościoła Bożego na inwazyją turecką* czy *Psalm XXIV Pamiątka odsieczy Wiedniowi danej r. P. 1683 dnia 13 Septembra* – upamiętniający wiktorię wiedeńską). W tym zbiorze, imitującym styl biblijnego psalmisty, zarysowuje się ideologia Rzeczypospolitej jako narodu wybranego, będącego pod opieką Boga, a przeznaczonego do obrony wolności i chrześcijaństwa w całej Europie – koncepcja przedmurza chrześcijaństwa.

---

[19] Por. *Od Biblii...*, dz. cyt., s. 318–326.

[20] Utwór też już z epoki kolejnej, ale tkwiący w posoborowej recepcji Biblii. Por. *Od Biblii...*, dz. cyt., s. 327–331.

XVII-wieczna szkolna scena teatralna zarówno na zachodzie Europy, jak i w Rzeczypospolitej popularyzowała wątki i tematy religijne, które u nas stanowiły prawie połowę repertuaru dramatycznego kolegiów jezuickich. Setki utworów poświęcone były życiu patriarchów i proroków starotestamentalnych, Chrystusa, Maryi, apostołów. Unikano tematów Judyty i Zuzanny, wprowadzających wątek erotyczny. Teatr jezuicki przyswoił wiele form renesansowych, takich jak np. misteria i moralitety; grywano pastorałki, pasje, utwory o tematyce paschalnej, eucharystycznej, a także dotyczące kultu świętych. Wiele tekstów skupiało się na zagadnieniu grzechu i winy. Celem tych przedstawień była szeroko rozumiana katecheza posoborowa[21].

Barokowa recepcja Nowego Testamentu zauważalna jest w poezji, do której przeniknęły wątki Jezusa Dzieciątka – stąd bujny rozwój XVII-wiecznej kolędy w całej ówczesnej Europie. Na tle wspólnego dziedzictwa doczekaliśmy się tekstów oryginalnych, tworzących w liryce polskiej nową estetykę i klimat – macierzyńskiego ciepła, bliskości, czułości Maryi, z troską pochylającej się nad maleńkim, bezradnym Dzieckiem (np. zbiór kolęd *Symfonie anielskie* Jana Żabczyca z 1630 r. czy z tego samego roku *Kolebka Jezusowa* Kaspra Twardowskiego). Wiele z tych tekstów jest popularnych do dziś.

Interesującym zjawiskiem literackim w całej Europie doby baroku był obszerny poemat epicki ukazujący życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – tzw. mesjada (literatura hiszpańska już w XVI w. posiadała tego typu teksty). Do najpopularniejszych mesjad zachodnioeuropejskich należą między innymi: Diega de Hojedy *La Christiada*, 1611 r. czy Gaspara de los Reyes *Redencion y pasion de Cristu*, 1613 r. W literaturze polskiej gatunek ten był reprezentowany np. przez twórców takich, jak: K. Bolesławiusz (*Rzewnosłodki głos łabędzia umierającego* – 1665 r.), A. Rożniatowski (*Pamiątka krwawej ofiary*... – 1610 r.), W. Odymalski (*Świata naprawionego od Jezusa... historyjej... ksiąg dziesięcioro* – 1671 r.), W. Potocki (*Nowy zaciąg*... – 1679 r.). Tego typu utwory nawiązywały w różnym stopniu nie tylko do przekazu biblijnego, ale również do apokryfów, opatrzone były dodatkami o charakterze medytacyjnym, refleksyjnym, a także satyrycznym.

Ten krótki przegląd dzieł barokowych opartych na Biblii ukazuje olbrzymią różnorodność w sposobach recepcji sakralnego tekstu, a także bogactwo literackiej interpretacji – zauważamy obecność Pisma Świętego we wszystkich rodzajach literackich (liryce, epice i dramacie) oraz w licznych gatunkach, a dzieła na nim oparte pełnią rozmaite funkcje. Także w tej epoce Biblia okazała się księgą żywą i aktualną, otwartą na różnorodne typy nawiązań.

Przykłady obecności Pisma Świętego na kartach dzieł literackich Europy od średniowiecza do baroku można by mnożyć; twórcy czerpali z niego wątki,

[21] Por. na ten temat: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991.

tematy, obrazy, symbolikę, topikę, gatunki literackie. Odwołując się do biblijnej teologii, etyki i filozofii, mówili o podstawowym doświadczeniu każdego człowieka – o wierze, miłości, cierpieniu, pragnieniu nieskończoności, a jednocześnie obawie przed śmiercią; pisali o własnych dylematach moralnych, obsesjach, problemach, które w kontekście biblijnym nabierały uniwersalnego znaczenia i nowego sensu. Wielorakie nawiązania do sakralnego tekstu świadczą o uniwersalizmie Biblii, wciąż aktualnej w zmieniających się systemach politycznych, warunkach historycznych, epokach i modach literackich. Świadczą dobitnie o wspólnocie kultury europejskiej, korzeniami sięgającej dziedzictwa chrześcijańskiego. Prawdę tę wielokrotnie podkreśla papież Jan Paweł II, który pisze:

> Z pewnością nie można wątpić, że wiara chrześcijańska należy w sposób radykalny i decydujący do fundamentów kultury europejskiej. Chrześcijaństwo bowiem nadało kształt Europie, zaszczepiając w niej pewne podstawowe wartości. Także współczesna Europa, która dała światu ideał demokracji i prawa człowieka, czerpie swe wartości z dziedzictwa chrześcijańskiego. Bardziej niż jako miejsce geograficzne można ją określić jako *pojęcie w głównej mierze kulturowe i historyczne*, które znamionuje rzeczywistość zrodzoną jako kontynent również dzięki jednoczącej sile chrześcijaństwa, które zdołało zintegrować między sobą różne ludy i kultury, i jest ściśle związane z całą kulturą europejską[22].

Nasi pisarze nie tylko potrafili asymilować i przybliżać polskiemu czytelnikowi kulturę Europy przez wielorakie tłumaczenia czy parafrazy, ale także często w recepcji Biblii wykazywali się nowatorstwem i oryginalnością. Teksty powstałe w dobie staropolskiej obrazują prawdę o jedności kulturowej Europy, ale również ukazują nasz typowo polski rys, ponieważ twórcy umieli interpretować Pismo Święte przez kontekst epoki. Odkrywali jego bogactwo na wielu poziomach – dosłownym, moralnym, alegorycznym i anagogicznym[23]. W parafrazach tematów biblijnych często stosowali komentarze odautorskie, które mają szczególną wartość, ponieważ właśnie one są świadectwem tego, w jaki sposób Biblia była przez nich rozumiana i jaką rolę pełniła w ich świadomości. Tu zaobserwować można na wskroś osobistą lekturę – autorzy w losach biblijnych bohaterów dostrzegali podobieństwo do własnych przeżyć, utożsamiali się z tymi postaciami, brali z nich wzór, a przede wszystkim z wielkim zaangażowaniem emocjonalnym komentowali ich postępowanie, ponieważ mieli ambicje dydaktyczne i moralizatorskie. Potrafili oceniać często tragiczną historię naszego narodu w kontekście Pisma świętego (jak chociaż-

[22] Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Wrocław 2003, s. 125–126.

[23] Szerzej omawiam to zagadnienie w książce *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 343–348.

by ks. Piotr Skarga w *Kazaniach sejmowych*, który Rzeczpospolitą nieustannie porównywał do Jeruzalem; Wacław Potocki w *Judycie* pragnący zawstydzić polską szlachtę po klęsce pilawieckiej; czy wreszcie Wespazjan Kochowski, który napisał „polską księgę psalmów"). Tym samym nasze dziedzictwo jest zarówno europejskie, bo sytuuje się w nurcie piśmiennictwa całego kontynentu, jak i typowo polskie, ponieważ szczególnie wrażliwe na losy Polski i Polaków.

Summary

The Culture-creative Role of the Bible in Old-Polish Age Against a Background of European Heritage

Since earliest times the Bible inspired various areas of European culture, such as painting, sculpture, architecture, music, literature. Cultural role of Holy Scriptures in the literature of old Poland follows a path similar to that of literatures in Western Europe. Our writers were able to assimilate foreign paradigms through translations and paraphrases, but in many respects they were original – on the base of a common heritage they created works typically Polish, often alluding to our history and tradition. Thus influences were a two way street. Europe inspired native Polish literature, which in turn was ordered to the whole continent. Multiple references to Scripture, always present over the whole continent in succeeding epochs and changing fashions, witness to our Christian roots and the Christian identity of Europe.

Dr Małgorzata KRZYSZTOFIK – adiunkt w Zakładzie Literatury Przedrozbiorowej Instytutu Filologii Polskiej Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesuje się kulturą literacką, materialna, umysłową i duchową Rzeczypospolitej szlacheckiej. Wydała książkę *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 381–399

Adam Massalski – Kielce

Nauczyciele religii w szkołach średnich rządowych w diecezji krakowsko-kieleckiej i sandomierskiej w okresie międzypowstaniowym (1833–1862)

Przed wybuchem powstania listopadowego tereny położone pomiędzy Pilicą a Wisłą wchodziły w skład dwóch diecezji: sandomierskiej (utworzonej w 1818 r.), składającej się z 13 dekanatów, i części diecezji krakowskiej, złożonej z 7 dekanatów, dla których został zachowany konsystorz w Kielcach[1]. Wskutek konfliktu biskupa krakowskiego Karola Skórkowskiego[2] z władzami rosyjskimi car zawiesił jego jurysdykcję dla tej części diecezji, która znajdowała się na terenie Królestwa Polskiego, i w 1833 r. powierzył ją osobnemu administratorowi, co w kwietniu 1834 r., uprawomocnił nuncjusz apostolski w Wiedniu. Stan taki trwał do 1849 r., kiedy to dla diecezji kielecko-krakowskiej (nazwa taka była używana przez władze carskie już od 1842 r.) powołany został osobny wikariusz apostolski w osobie ks. Macieja Majerczaka (1800–1870), który w 1862 r. został mianowany biskupem tytularnym jerychońskim[3]. Tak więc interesujące nas tereny w okresie międzypowstaniowym wchodziły w skład diecezji sandomierskiej i kielecko-krakowskiej, którą w skrócie w dalszej części tekstu zwać będziemy kielecką.

Po upadku powstania listopadowego Królestwo Polskie miało być przyłączone „na zawsze do Rosji" i stanowić nierozdzielną część państwa rządzo-

---

[1] B. Kumor, *Powstanie diecezji kieleckiej i kolejne zmiany jej struktury terytorialnej*, w: *Księga Jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej (1883–1983)*, Kielce 1986, s. 34–35; D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku*, Kielce 1984, s. 19–21.

[2] E. Orman, *Skórkowski Karol Wincenty (1768–1851)*, w: *Polski Słownik Biograficzny* (dalej PSB), t. 38, Warszawa – Kraków 1997–1998, s. 350–356.

[3] Por. T. Wróbel, *Majerczak Maciej (1800–1870)*, PSB, t. 19, Wrocław 1974, s. 168–169.

nego przez carów. W ramach represji popowstaniowych zlikwidowano Uniwersytet Warszawski, Instytut Politechniczny, zniesiono też Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Warszawie, wywieziono do Petersburga zbiory biblioteczne. Okresowo zawieszona została działalność Instytutu Agronomicznego w Marymoncie, a w roku szkolnym1832/1833 nieczynne były wszystkie rządowe szkoły średnie w Królestwie. Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego włączono do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych. Dokonano przeglądu kadr nauczycielskich, usuwając z pracy wiele osób obciążonych udziałem w powstaniu listopadowym. Równocześnie opracowana została zupełnie nowa ustawa o szkolnictwie, którą car zatwierdził w kwietniu 1833 r. W myśl tej ustawy wszystkie szkoły średnie męskie miały funkcjonować jako szkoły państwowe. Tym samym odsunięto zakony od prowadzenia części tego typu zakładów. Przestało funkcjonować 17 szkół zakonnych: 9 pijarskich, po 2 bernardyńskie i dominikańskie, i po 1 benedyktyńskiej, reformackiej, misjonarskiej, księży komunistów. Między innymi w związku z tym zmniejszyła się liczba szkół średnich w Królestwie. W miejsce 15 szkół wojewódzkich utworzono bowiem tylko 9 gimnazjów (później liczba ich wzrosła do 11), a w miejsce szkół wydziałowych i podwydziałowych, których w 1830 r. było 22, uruchomiono tyleż samo szkół obwodowych (po roku 1841 zwanych powiatowymi) o czterech klasach[4].

Ustawa z 1833 r. nie przewidywała jeszcze zbyt radykalnych zmian w siatce godzin szkół średnich ani w treściach programowych. Nowością było wprowadzenie języka rosyjskiego jako obowiązkowego przedmiotu nauczania. Dla tego przedmiotu przeznaczono bardzo dużą liczbę godzin lekcyjnych, znacznie więcej niż dla innych języków obcych nowożytnych. Poważniejsze zmiany nastąpiły dopiero po 1840 r., kiedy to ukazała się kolejna ustawa o szkolnictwie, która znacznie zintensyfikowała rusyfikację. Prawie równocześnie, bo w grudniu 1839 r. podporządkowano szkolnictwo w Królestwie Polskim bezpośrednio Ministerstwu Oświaty w Petersburgu[5].

Od tego czasu zakładano, że po rosyjsku miano wykładać geografię i historię Rosji (bezprawne decyzje w tej sprawie wydane były wcześniej, realizowano je niekiedy już od 1836 r.), a także zalecano, by „w trosce" o maturzystów

---

[4] Por. A. Massalski, *Sieć szkół średnich męskich rządowych w Królestwie Polskim w latach 1833–1862*, *Prace naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie*, seria: Zeszyty historyczne, nr 4, Częstochowa 1997, s. 261–263.

[5] Por. L. Szymański, *Zarys polityki caratu wobec szkolnictwa ogólnokształcącego w Królestwie Polskim w latach 1815–1915*, Wrocław 1983, s. 15–22. Utworzono wówczas Okręg Naukowy Warszawski na czele z kuratorem. Na stanowisko to (aż do jego likwidacji w 1861 r.) powoływani byli Rosjanie: Mikołaj Okuniew (1839–1850) i Paweł Muchanow (1851–1861). Por. T. Manteuffel, *Centralne władze oświatowe na terenie b. Królestwa Kongresowego (1807–1915)*, Warszawa 1929, s. 61.

chcących podejmować studia na uniwersytetach w Cesarstwie, po rosyjsku wykładane były i inne przedmioty (matematyka, fizyka, historia naturalna), o ile w poszczególnych szkołach byli zatrudnieni odpowiednio do tego przygotowani nauczyciele. W szkołach obwodowych (powiatowych) na lekcje języka rosyjskiego przeznaczono 18 godzin tygodniowo, gdy na język polski tylko 13. Jeszcze gorzej przedstawiała się ta sprawa w gimnazjach, w których plany tygodniowe przewidywały 33 godziny języka rosyjskiego, a tylko 17 godzin języka polskiego. Począwszy od 1845 r. zaczęto tworzyć w miejsce szkół filologicznych tzw. szkoły realne. Gimnazjum realne w Warszawie powołano do życia w 1841 r. Szkół powiatowych realnych początkowo było 6 oraz dwie szkoły wyższe realne. Liczba szkół tego typu systematycznie wzrastała kosztem szkół filologicznych. W 1855 r. było już tylko 18 szkół powiatowych filologicznych i aż 10 szkół powiatowych realnych (w tym 2 szkoły wyższe realne). Uległa także zmniejszeniu (do 7) liczba gimnazjów filologicznych. Likwidacja szkół średnich filologicznych w rzeczywistości miała na celu utrudnienie młodzieży polskiej dostępu do uniwersytetów, a co za tym idzie degradację cywilizacyjną narodu. Po przegranej wojnie krymskiej w 1856 r. pewna liberalizacja systemu władzy w państwie carów nie wpłynęła jednak znacząco na zmianę polityki oświatowej w Królestwie Polskim.

Szkoły średnie rządowe, zgodnie z zamierzeniami władz rosyjskich i duchem epoki, miały kształcić swych wychowanków na ludzi wiernie służących rządowi w budowie państwa rosyjskiego i posłusznych prawom religijnym. Polityka tego rodzaju znajdowała swe odbicie w tekstach wszystkich przepisów szkolnych wydanych w tym okresie[6]. Stąd w programach nauczania, a ogólniej rzecz biorąc w życiu szkoły, lekcje religii należały do przedmiotów szczególnie ważnych. Księża prefekci, nauczyciele tego przedmiotu, znajdowali się w kręgu osób szczególne bacznie obserwowanych przez władze oświatowe. Nie na darmo namiestnik Królestwa Polskiego, książę Iwan Paskiewicz, tak pisał w 1834 r. na ten temat do cara Mikołaja I: „(...) uważam za konieczne zyskać na stronę rządu duchowieństwo Królestwa Polskiego"[7].

Warto nadmienić, że księża uczący w szkole mieli okazję oddziaływać na uczniów nie tylko na lekcjach religii. Według obowiązujących przepisów, uczniowie pod kierunkiem nauczycieli w niedzielę i święta w sposób zorganizowany uczęszczali na nabożeństwa, w czasie których prefekci wygłaszali stosowne

---

[6] Por. A. Massalski, *Księża prefekci. Nauczyciele religii w szkołach średnich Królestwa Polskiego w latach 1833–1862*, w: *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. Renz i M. Meducka, Kielce 1994, s. 199–200.

[7] [M.] Szczerbatow, *Rządy księcia Paskiewicza w Królestwie Polskim 1832–1847*, Warszawa 1900, s. 98.

nauki. Księża nauczający religii prowadzili także rekolekcje z młodzieżą, na które przeznaczano cały tydzień wolny od innych zajęć szkolnych. Na lekcje religii i moralności (taka była pełna nazwa tego przedmiotu) przeznaczano w klasach I–III po 3 godziny tygodniowo, a w klasach wyższych od 1 do 2 godzin lekcyjnych[8]. W pierwszych czterech klasach program nauczania realizowano na podstawie cz. I i II podręcznika ks. Leonarda *Nauka chrześcijańska*. Wykorzystywany był także przewodnik dla młodzieży chrześcijańskiej (cz. I–III), autorstwa ks. Charles'a Gobineta. Do nauki moralności w tych klasach posługiwano się jako lekturą pomocniczą książką ks. Stanisława Janikowskiego *Nauka chrześcijańskiej moralności*. W klasach starszych uczono z dzieł ks. Klaudiusza Fleure'ego i Charles'a Homonda oraz IV cz. przewodnika ks. Ch. Gobineta[9].

Zdecydowana większość uczniów uczęszczających do szkół średnich Królestwa Polskiego, a także terenów między Pilicą a Wisłą, była wyznania rzymskokatolickiego. Wynikało to ze struktury wyznaniowej ludności mieszkającej na tym terenie. W roku szkolnym 1839/1840 wśród mieszkańców Królestwa Polskiego było blisko 3,5 miliona katolików, unitów (grekokatolików) – 233 179, protestantów – 216 736 (w tym luteran – 212 304 i kalwinów – 4432) i prawosławnych tylko 1788[10]. Podobnie było także na terenie diecezji kieleckiej i sandomierskiej, gdzie nawet przewaga osób wyznania katolickiego była jeszcze większa.

Na tym obszarze w latach 1833–1862[11] funkcjonowały następujące szkoły średnie: gimnazja w Radomiu i w Kielcach (tylko do 1840 r.), szkoła wyższa realna o 6 klasach w Kielcach (od 1845 r.), szkoły obwodowe (po 1841 r. zwane powiatowymi) filologiczne o czterech klasach w: Sandomierzu, Końskich (w latach 1836–1852), Pińczowie (w latach 1833–1844), Wąchocku (do 1836 r.), Kielcach (w roku szkolnym 1844/45), szkoła powiatowa o 5 klasach w Pińczowie (od 1852 r.) i szkoła powiatowa realna o 4 klasach w Radomiu (od 1846 r.)[12].

W wyniku kwerendy bibliotecznej i archiwalnej udało się ustalić, że łącznie we wszystkich szkołach na interesującym nas terenie religii rzymskokato-

---

[8] Por. *Zbiór Przepisów Administracyjnych Królestwa Polskiego. Wydział Oświecenia*, Warszawa 1867, t. 3, dodatek.

[9] Por. A. Massalski, *Szkoły średnie rządowe męskie na ziemi kielecko-radomskiej w latach 1833–1862*, Kielce 2001, s. 61.

[10] Por. M. Zawelejskij, *Statistika Carstwa Polskogo*, Petersburg 1842, s. 15–16.

[11] Cezura chronologiczna lat 1833–1862 wynika z faktu ukazania się znaczących w dziejach oświaty aktów normatywnych: „Ustawy dla gimnazjów, szkół obwodowych i elementarnych, czyli parafialnych w Królestwie Polskim" w 1833 r. i „Ustawa o wychowaniu publicznym w Królestwie Polskim" w 1862 r.

[12] Por. A. Massalski, *Sieć szkół średnich...*, dz. cyt., s. 261–280.

lickiej uczyło 26 osób. W tym ks. S. Janikowski uczył najpierw w Wąchocku, a po przeniesieniu szkoły obwodowej z tej miejscowości do Końskich, pracował tam także jeszcze przez kilka lat[13]. Podobnie kolejno w kilku szkołach pracował ks. H. Olszewski. Po opuszczeniu Akademii Duchownej w Warszawie został w 1842 r. nauczycielem religii w szkole powiatowej w Pińczowie, skąd po dwóch latach przeniesiono go wraz z tą szkołą do Kielc, a po roku w wyniku przekształcenia tej placówki w Szkołę Wyższą Realną, nadal w niej uczył[14]. Również w dwóch szkołach, różnych typów (gimnazjum i szkole powiatowej realnej), ale w tym samym mieście – Radomiu (przez pewien okres równolegle), byli zatrudnieni jako nauczyciele religii ks. Franciszek Sawicki i ks. Jan Grzybowski[15]. Szczegółowy wykaz księży uczących religii rzymskokatolickiej w szkołach średnich na terenie diecezji kieleckiej i sandomierskiej, wraz z niektórymi dotyczącymi ich danymi personalnymi, zawiera tab. 1.

Spośród 26 księży prefektów 10 pracowało w szkołach średnich diecezji kieleckiej, a 16 w szkołach funkcjonujących w diecezji sandomierskiej. Przewaga tych ostatnich spowodowana była między innymi faktem istnienia w diecezji sandomierskiej 5 szkół średnich, a w diecezji kieleckiej tylko 3. Większość duchownych obejmując obowiązki nauczycielskie, była w bardzo młodym wieku, bowiem aż 11 nie miało ukończonych 25 lat, 9 mieściło się w przedziale wiekowym 25–30 lat, 3 księży nie przekroczyło 40 lat, kolejnych 3 nie miało więcej niż 50 lat. Aż 7 księży przyszłych prefektów trafiało do szkół, jako bardzo młodzi niedoświadczeni kapłani, zaraz po ukończeniu studiów w Akademii Duchownej. Warto dodać, że ks. A. Sotkiewicz od razu po ukończeniu Akademii Duchownej obok funkcji nauczyciela szkoły powiatowej w Sandomierzu został profesorem Seminarium Duchownego w tym mieście[16]. Należy też odnotować, że żaden z księży nie został nauczycielem bezpośrednio po skończeniu nauki w Seminarium Duchownym.

---

[13] Por. A. Massalski, *Szkoła średnia w Wąchocku założona z inicjatywy zakonu cystersów (1802–1836)*, w: *Z dziejów opactwa cystersów w Wąchocku*, red. A. Massalski i ks. D. Olszewski, Kielce 1993, s. 109, 110, 114, 118; A. Massalski, *Szkoła obwodowa (powiatowa) w Końskich 1836–1852 i 1862–1866*, w: *Dzieje koneckiego gimnazjum i liceum 1915–1995*, Końskie 1995, s. 19. W artykule tym błędnie podano, że w roku szkolnym 1849/1850 uczył w tej szkole religii ks. Wincenty Wężycki.

[14] Rosyjskij Gosudarstwiennyj Istoriczeskij Archiw w Petersburgu (dalej RGIAP), Fond (dalej F.) 733, opis (dalej op.) 77, deło (dalej d.) 348, k. 1252–1254, formularz personalny z 1851 r.

[15] Archiwum Państwowe (dalej AP) w Łodzi, Szkoła Powiatowa w Rawie, sygn. 63, knlb., formularz personalny z 1836 r.; Nekrolog „Przegląd Katolicki" (dalej „PK"), 1882, nr 29, s. 457–458.

[16] Por. „PK", 1883, nr 20, s. 314–315; R. Żmuda, A. Sotkiewicz (1826–1901), *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 4, s. 157–158.

Tab. 1. Nauczyciele religii w szkołach średnich męskich rządowych w diecezji kieleckiej i sandomierskiej w latach 1833–1862

Lp.	Nazwisko	Lata życia	Diecezja	Stan	Wykształcenie	Miejsce pracy	Lata pracy
1	2	3	4	5	6	7	8
1	Brudzyński Franciszek	1829–1909	kiel.	m.	Sem. Duch.	SWR Kielce	1853–1862
2	Bucelski Wojciech	1798–1871	sand.	szlach.	Uniw. Warsz.	gim. Radom	1833–1838
3	Choroszyński Piotr	1814–1887	sand.	m. [?]	Sem. Duch.	szk. obw. Końskie	1838/39
4	Czabanowski Ignacy	1821 – po 1848	sand.	szlach.	Akad. Duch.	szk. pow. Sandomierz	XII 1844 – 1949
5	Drewniakowski Filip	1815–881	sand.	m.	Sem. Duch.	szk. obw. Końskie	1839/40
6	Gierasiński Franciszek	1825 – po 1860	sand.	m.	Akad. Duch.	szk. pow. Końskie	1849–1852
7	Grzybowski Jan	1820–1860	sand.	m.	Akad. Duch.	gim. Radom, szk. real. Radom	1860– 1862
8	Janikowski Stanisław	1788 – po 1841	sand.	b.d.	b.d.	szk. obw. Wąchock, Końskie	1833–1836 1836–1841
9	Jastrzębowski Roman	1835–1889	sand.	urzęd.	Akad. Duch.	szk. pow. Sandomierz	1860–1862
10	Kawecki Walenty	1792–1862	kiel.	szlach. [?]	Sem. Duch.	szk. obw. Pińczów,	1833–1835
11	Kotkowski Kacper	1814–1871	sand.	chłop.	Sem. Duch.	szk. obw./pow. Sandomierz	1839–1844
12	Łukasiewicz Michał	1823 – po 1861	sand.	chłop.	Sem. Duch.	szk. real. Radom	1849–1852
13	Majewski Florian	1835–1875	kiel.	chłop. [?]	Akad. Duch.	szk. pow. 5 kl. Pińczów	II–XII 1861
14	Martyński Wawrzyniec	1825–1858	sand.	m.	Akad. Duch.	szk. pow. Sandomierz	1849/50 i 1852–1857

1	2	3	4	5	6	7	8
15	Oliwiński (Olewiński) Wincenty	1808–1864	kiel.	b.d.	U. Lw. Sem. Duch.	szk. obw. Pińczów	1835/36
16	Olszewski Hieronim	1816–1886	kiel.	szlach.	Akad. Duch.	szk. pow. Pińczów, szk. pow. Kielce, SWR Kielce	1842–1844 1844/45 1845–1853
17	Reynowicz vel Rejnowicz Jan	1796–1853	kiel.	szlach.	Sem. Duch.	gim. Kielce	1833–1840
18	Rzewuski Gracjan	1827–1897	kiel.	szlach.	Sem. Duch.	szk. pow. 5 kl. Pińczów	V–XII 1854
19	Sawicki Franciszek	1809–1882	sand.	szlach.	Sem. Główne	gim. Radom, szk. real. Radom	1838–1862 1846–1849 i 1852–1860
20	Słapczyński Michał	1829–1891	sand.	m.	Sem. Duch.	szk. obw./pow. Sandomierz	1857–1860
21	Smołuchowski Mateusz	1803–1877	kiel.	m.	Akad. Duch.	szk. obw./pow. Pińczów	1836–1842
22	Sotkiewicz Antoni	1826–1901	sand.	m./szlach.	Akad. Duch.	szk. pow. Sandomierz	1850–1852
23	Szpaderski Józef	1816–1877	sand.	m.	Akad. Duch.	szk. obw. Końskie	1840–1849
24	Tomaszewski Teodor	1830–1911	kiel.	m.	Akad. Duch.	szk. pow. 5 kl. Pińczów	1855–1861
25	Warzycki Konstanty	1827 – po 1867	kiel.	szlach.	Sem. Duch.	szk. pow. 5 kl. Pińczów	I 1853 – IV 1854
26	Wydrychiewicz Stanisław	1806–1878	sand.	m.	Sem. Duch.	szk. obw. Sandomierz	1833–1839

Źródło: T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów, ojców duchownych i prefektów*, w: *Księga Jubileuszowa Seminarium Duchownego w Kielcach 1727–1977*, Kielce 1977, s. 455–465; A. Massalski, *Szkoły średnie rządowe…*, dz. cyt., s. 79–81, 115–120, 163–165, 187–189, 219–221, 271–273, 292–293; tenże, *Collegium Gostomianum*, t. 2, *Szkoła średnia w Sandomierzu w latach 1773–1914*, Sandomierz 2002, s. 100–102.

Jedynie 3 księża prefekci pracowali w szkolnictwie przed wybuchem powstania listopadowego: ks. W. Bucelski[17], ks. J. Reynowicz[18] i ks. S. Janikowski[19]. Dwaj ostatni uczyli wówczas religii, a pierwszy, mając ukończone studia uniwersyteckie na Wydziale Nauk i Sztuk Pięknych, prowadził lekcje z innych przedmiotów. Kolejnych 15 księży trafiło do szkoły po wcześniejszym, przeważnie krótkim, okresie pełnienia innych funkcji kościelnych (najczęściej wikarych), a ks. T. Tomaszewski po ukończeniu Akademii Duchownej został od razu profesorem Seminarium Duchownego w Kielcach[20].

Jak wskazują dane zawarte w tab. 1 interesujący nas księża zazwyczaj zbyt długo nie zagrzewali miejsca jako nauczyciele szkół średnich. Typowy nauczyciel religii był zatrudniony przeciętnie na okres niewiele dłuższy od 4 lat. Najdłużej, bo aż 24 lata, uczył religii w gimnazjum w Radomiu ks. F. Sawicki, najkrócej, bo tylko kilka miesięcy, w szkole powiatowej o 5 klasach w Pińczowie ks. G. Rzewuski[21]. Najczęściej przyczyną odejścia z posady nauczyciela szkoły średniej było objęcie innego, atrakcyjnego stanowiska w hierarchii kościelnej.

Jedynie 9 na 26 przybyło na interesujące nas tereny pomiędzy Pilicą i Wisłą z innych regionów kraju, czyli zdecydowana większość pochodziła ze swych macierzystych diecezji: sandomierskiej i kieleckiej. Do grona przybyszów zaliczyć można zwłaszcza księży urodzonych jeszcze w okresie przedrozbiorowym oraz w pierwszym okresie zaborów, gdy interesujące nas tereny wchodziły w skład tak zwanej Galicji Zachodniej, podległej Austrii. Do grupy tej należeli: uczący w Wąchocku i Końskich wymieniany już ks. S. Janikowski, który przy-

---

[17] Por. J. Schiller, *Portret zbiorowy nauczycieli warszawskich publicznych szkół średnich 1795–1862*, Warszawa 1998, s. 247–248; A. Massalski, *Szkoły średnie rządowe...*, dz. cyt., s. 112–113. Jako pijar ks. W. Bucelski uczył w latach 1824–1826 języków starożytnych w Konwikcie Żoliborskim w Warszawie, a następnie do 1832 r. w szkole wojewódzkiej księży pijarów w Radomiu.

[18] Por. A. Massalski, *Szkolnictwo średnie Kielc do roku 1862*, Kielce 1983, s. 44, 145, 151; tenże, *Szkoły średnie rządowe...*, dz. cyt., s. 88. Ks. J. Reynowicz po skończeniu Seminarium Duchownego w 1827 r. został powołany na nauczyciela religii w szkole wojewódzkiej w Kielcach, gdzie nauczał do 1832 r.

[19] Por. A. Massalski, *Szkoła średnia w Wąchocku...*, dz. cyt., s. 109, 110, 114, 118. Ks. S. Janikowski uczył w szkole wydziałowej w Wąchocku co najmniej od 1809 r. Początkowo prowadził lekcje języka polskiego, niemieckiego, łacińskiego oraz geografii i historii, a następnie od połowy lat dwudziestych uczył religii. Por. AP w Kielcach, Dyrekcja Szkolna Kielecka, sygn. 2, k. 44–45; „Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim 1830", Warszawa 1830, s. 189.

[20] Archiwum Diecezjalne (dalej AD) w Kielcach, Akta konsystorza, sygn. XT-10, knlb.

[21] Por. A. Massalski, *Szkoły średnie rządowe...*, dz. cyt., s. 209; A. Brykczyński, *Wspomnienie o śp. Gracjanie Rzewuskim*, „PK", 1897, nr 25–27, s. 388–390, 404–405 i 421–423.

szedł na świat w Ludzimierzu, późniejszy prefekt z ze szkoły obwodowej z Pińczowa, ks. W. Oliwiński, który także urodził się na terenie Galicji w miejscowości Lubień[22], a także dwaj nauczyciele gimnazjum radomskiego: wywodzący się z Mazowsza ks. W. Bucelski[23] i ks. F. Sawicki ze wsi Stredyń w województwie lubelskim[24]. Z urodzonych już w czasach Królestwa Polskiego – ks. H. Olszewski pochodził z Warszawy[25], ks. G. Rzewuski ze Skolimowa na Podlasiu[26], ks. F. Brudzyński z Luborzycy pod Krakowem[27], ks. M. Słapczyński z Zaklikowa w lubelskiem[28], a także ks. F. Majewski z miasteczka Mizocza na Wołyniu[29]. Można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że spora grupa prefektów urodziła się i wychowywała w małych miasteczkach: ks. T. Tomaszewski i F. Drewniakowski pochodzili z Opoczna, ks. S. Wydrychiewicz z Przedborza, a ks. J. Szpaderski ze Skaryszewa.

Niezwykle trudno z dużą precyzją ustalić pochodzenie stanowe księży nauczycieli religii, bowiem często nawet dane zapisywane w dokumentach urzędowych w różnych okresach różniły się od siebie. Przyczyną wielu niejasności w tym zakresie była między innymi polityka władz carskich, zmierzających do ograniczenia liczebności i znaczenia stanu szlacheckiego. Celowi temu miało służyć powołanie do życia Heroldii Królestwa Polskiego, w której dokonywano, wymagającej sporych nakładów pieniężnych ze strony zainteresowanych, weryfikacji przynależności do tego stanu[30]. Atrakcyjność przynależności do stanu szlacheckiego i wynikający z tego powodu prestiż społeczny powodowały, że niekiedy w oficjalnych, pisanych własnoręcznie życiorysach brak było informacji na temat pochodzenia społecznego z powodu „nikczemności stanu"[31]. Zdarzało się także, że posługiwano się eufeministycznymi określe-

---

[22] AD w Kielcach, Akta osobowe księży, OP-X/13, knlb.

[23] RGIAP, F. 733, op. 77, d. 214, k. 1392–1393. Formularz personalny z 1846 r.

[24] [Nekrolog], „PK" 1882, nr 29, s. 457–458; AP Łódź, Szkoła Powiatowa w Rawie, sygn. 59 i 63; RGIAP f. 733, op. 77, d. 65, k. 70.

[25] Por. A. Massalski, *Szkoły średnie rządowe...*, dz. cyt., s. 195.

[26] Por. T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicerektorów, profesorów, ojców duchownych i prefektów*, w: *Księga Jubileuszowa Seminarium Duchownego w Kielcach 1727–1977*, Kielce 1977, s. 459–450.

[27] „PK" 1902, nr 28, s. 456–460; tamże nr 31, s. 489–490; [Nekrolog], tamże 1909, nr 25, s. 399–400.

[28] [Nekrolog], „PK", 1891, nr 40, s. 635; AD w Sandomierzu, Akta osobowe księdza Michała Słapczyńskiego.

[29] Por. T. Wróbel, *Katalog rektorów...*, dz. cyt., s. 460.

[30] Por. A. Chwalba, *Historia Polski, 1795–1918*, Kraków 2000, s. 81, 85; *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku*, wyd. 4, Warszawa 1999, s. 502.

[31] Por. J. Matejko, *Profesorowie uczelni warszawskich*, w: *Społeczeństwo Królestwa Polskiego. Studia o uwarstwieniu i ruchliwości społecznej*, red. W. Kula, t. 1, Warszawa 1965, s. 184.

niami typu: „urodził się w rodzinie pobożnych rodziców”[32]. W znanych nam przypadkach 8 interesujących nas nauczycieli religii należało do stanu szlacheckiego, choć można sądzić, że przeważała wśród nich drobna szlachta: ks. W. Bucelski przy zapisywaniu się na Uniwersytet Warszawski podał, że jego ojciec był szlachcicem „cząstkowym”[33], a ojciec ks. H. Olszewskiego był porucznikiem Wojska Polskiego, a następnie służył w tym stopniu w Korpusie Weteranów[34]. Także zapewne własnej wioski czy folwarku nie posiadali rodzice ks. F. Brudzyńskiego, skoro byli dzierżawcami majątku donacyjnego w Luborzycy[35]. Wydaje się, że jedynym, który wywodził się ze szlachty dziedzicznej – ziemiaństwa był ks. G. Rzewuski, urodzony w Skolimowie na Podlasiu (matka: Zofia ze Skolimowskich)[36]. Trudno jednoznacznie określić pochodzenie społeczne ks. T. Tomaszewskiego, który według danych zawartych w materiałach przechowywanych w archiwum diecezjalnym wykazywał swe szlachectwo (matka była z Saskich), ale w urzędowych ankietach personalnych i spisach nauczycieli sporządzanych dla potrzeb zaborczych władz oświatowych figurował jako osoba pochodzenia mieszczańskiego[37]. Podobnie raz jako szlachcic, raz jako mieszczanin występował w dokumentach ks. W. Bucelski[38]. Innego rodzaju problem pojawia się w odniesieniu do ks. P. Choroszyńskiego. Jako urodzony w Iłży można sądzić, że był pochodzenia mieszczańskiego, lecz wiemy także, że po jego śmierci jego brat Alojzy odziedziczył folwark Dacharzów[39].

Spora grupka księży prefektów, bo nie mniej niż 10, miała swoje korzenie w środowisku mieszczańskim. Jak już zostało wspomniane, najczęściej były to małe miasta z terenu diecezji kieleckiej i radomskiej. Do tego typu pochodzenia społecznego zaliczono także ks. S. Wydrychiewicza, który co prawda nie

---

[32] Por. „PK”, 1875, nr 45, s. 715. Określenie użyte we wspomnieniu pośmiertnym o ks. F. Majewskim.

[33] Por. R. Gerber, *Studenci Uniwersytetu Warszawskiego 1808–1831*, w: *Słownik Biograficzny*, Warszawa 1977, s. 354.

[34] Por. AD w Kielcach, Akta osobowe ks. H. Olszewskiego XO-5, knlb.

[35] Por. tamże, Akta osobowe ks. F. Brudzyńskiego, XB-44, knlb.

[36] Por. A. Brykczyński, *Śp. ks. Gracjan Rzewuski*, „Biesiada Literacka”, 1897, nr 15, s. 244.

[37] Por. AD w Kielcach, Akta konsystorskie, XT-10; RGIAP, F. 733, op. 77, d. 455, k. 223–224. Formularz personalny z 1856; *Walka caratu ze szkołą polską w Królestwie Polskim w latach 1831–1870. Materiały źródłowe*, opr. K. Poznański, Warszawa 1993, s. 480.

[38] Por. R. Gerber, *Studenci Uniwersytetu...*, s. 354; RGIAP, F. 733, op. 77, d. 214, k. 1392–1393, formularz z 1846 r.; *Walka caratu...*, dz. cyt., s. 329 i 403.

[39] Por. J. Wiśniewski: *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186–1926*, Radom 1928, s. 30–40; *Walka caratu...*, dz. cyt., s. 42; „Pamiętnik Religijno-Moralny” 1851, t. 20; „PK” 1887, nr 35, s. 557.

podawał swego pochodzenia, ale brzmienie nazwiska i miejsce urodzenia przemawia za tego rodzaju interpretacją[40]. Trudno natomiast określić jednoznacznie pochodzenie stanowe ks. A. Sotkiewicza, który urodził się we wsi Bardo jako syn Jędrzeja i Ludwiki z Targowskich. Milczą bowiem na ten temat jego biografowie[41]. Podobnie brak informacji na ten temat w odniesieniu do ks. W. Kaweckiego, który – podobnie jak i poprzednio omawiany – urodził się na wsi (w Mianocicach w pow. miechowskim)[42]. Tylko jeden z nauczycieli religii, ks. R. Jastrzębowski, wywodził się z rodziny urzędniczej. Tego rodzaju informacje potwierdzają wszystkie dostępne źródła[43]. Mimo iż chłopi mieli w owym okresie największy odsetek swych przedstawicieli w grupie duchownych w Królestwie Polskim[44], to jednak pochodzenie z tej warstwy było udziałem tylko dwóch kapłanów uczących religii: ks. K. Kotkowskiego (syn Jana Kota i Marianny z domu Tobisz), pochodzącego ze wsi Czerwona Góra[45] i ks. M. Łukasiewicza[46]. Powyższe ustalenia pozwalają sprecyzować wniosek, że pod względem pochodzenia stanowego na nauczycieli religii w szkołach średnich wybierano księży wywodzących się ze szlachty lub mieszczaństwa, co było podyktowane zapewne faktem, że spora część uczniów, zwłaszcza gimnazjów, była wówczas pochodzenia szlacheckiego[47], można więc sądzić, że ich rodzice mogli niechętnym okiem patrzyć na prefektów wywodzących się z niższych klas społecznych.

Znacznie mniej znaków zapytania mamy w odniesieniu do poziomu wykształcenia księży uczących religii na interesującym nas terenie. Zdecydowana większość z nich posiadała wykształcenie teologiczne zdobyte w Seminariach Duchownych i Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej w Warszawie[48].

---

[40] Por. „PK", 1878, nr 38, s. 603; tamże, 1879, nr 2, s. 28–29.

[41] Por. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 37–38, Warszawa 1913, s. 10–14; R. Żmuda, *Antoni Sotkiewicz (1826–1901)...*, dz. cyt., s. 157–158.

[42] Por. T. Wróbel, *Katalog rektorów...*, dz. cyt., s. 458.

[43] Por. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 93–94; AD w Sandomierzu, Akta osobowe ks. R. Jastrzębowskiego, knlb.; *Walka caratu...*, dz. cyt., s. 479.

[44] Por. D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne...*, dz. cyt., s. 130–131.

[45] Por. S. Kieniewicz, *Kotkowski Kacper (1814–1875)*, PSB, t. 14, s. 471–472; Parafia rzymsko-katolicka w Ruszkowie (diecezja sandomierska), Akta chrztu z 1814 r.

[46] Por. *Walka caratu...*, dz. cyt., s. 451.

[47] Por. A. Massalski, *Szkolnictwo średnie rządowe...*, dz. cyt., s. 95, 138.

[48] Por. E. Jabłońska-Deptuła, J. Skarbek, *W dobie między powstaniami (1832–1864)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 404; A. Pleszczyński, *Dzieje Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej Warszawskiej*, [Warszawa] 1907, s. 18; D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne...*, dz. cyt., s. 142.

Od kandydatów do seminariów nie wymagano ukończenia pełnej szkoły średniej, jaką do 1831 r. była szkoła wojewódzka, po 1833 r. – gimnazjum. Obowiązywało ich ukończenie „szkoły publicznej", czyli mogły to być przed powstaniem listopadowym także czteroklasowe szkoły wydziałowe, a po powstaniu – szkoły obwodowe (od 1841 r. zwane szkołami powiatowymi)[49]. Natomiast do Akademii Duchownej w Warszawie przyjmowani byli wyłącznie najzdolniejsi słuchacze Seminariów Duchownych, zwykle po drugim roku studiów. Ukończenie akademii dawało takie same prawa, co ukończenie innych uczelni o charakterze uniwersyteckim. Absolwenci tej uczelni uzyskiwali stopień kandydata teologii (odpowiednik dzisiejszego magisterium) i mogli następnie zdobywać kolejne stopnie naukowe[50]. Spośród interesującej nas grupy 12 księży prefektów[51] odbywało studia w Akademii Duchownej, kolejnych 11 zadowolić się musiało ukończeniem seminarium, a tylko dwóch legitymowało się wykształceniem uniwersyteckim, natomiast w odniesieniu do jednego – ks. S. Janikowskiego – brak danych o jego wykształceniu. Jeden z księży studiujących w Akademii Duchownej – ks. H. Olszewski z powodu choroby oczu musiał przerwać naukę, będąc na trzecim roku studiów[52] (pełny cykl zajęć trwał 4 lata). Pozostała jedenastka ukończyła studia ze stopniem kandydata teologii. Jak już zostało wspomniane, prawie wszyscy księża pochodzili z ziemi kieleckiej i sandomierskiej, dlatego kończyli seminaria w swych rodzimych diecezjach. Natomiast ks. G. Rzewuski, wywodzący się z Podlasia, uczył się w Seminarium Archidiecezjalnym św. Krzyża w Warszawie[53]. Kapłan ten w obszernym piśmie do administratora diecezji kieleckiej z 9 listopada 1853 r. podawał więcej szczegółów o swym wykształceniu. Informował, że po ukończeniu II gimnazjum w Warszawie, będąc pod opieką „dziada po matce" (w innych źródłach – brata matki), ks. Rafała Skolimowskiego, rozpoczął naukę w seminarium, w którym krewny ten był profesorem i sam chciał czuwać nad przebiegiem kariery ks. G. Rzewuskiego. Dlatego też ten ostatni nie został wysłany do Akademii Duchownej. W okresie, gdy G. Rzewuski kończył seminarium, ks. R. Skolimowski zmarł. Nie mając, ze względu na młody wiek, święceń kapłańskich, G. Rzewuski został nauczycielem syna Popielów. Przebywając w domu tym przez blisko 10 lat (w tym okresie uzyskał święcenia kapłańskie), korzystał w celu samokształcenia z bogatej biblioteki.

[49] Por. M. Skoczeń, *Szkolnictwo płockie w latach 1793–1831*, Warszawa – Płock 1994, s. 142.

[50] Por. A. Massalski, *Księża prefekci. Nauczyciele religii...*, dz. cyt., s. 203.

[51] Byli to z diecezji kieleckiej ks. ks.: F. Majewski, H. Olszewski, T. Tomaszewski oraz z diecezji sandomierskiej ks. ks.: I. Czabanowski, F. Gierasiński, J. Grzybowski, R. Jastrzębowski, W. Martyński, F. Sawicki, M. Słapczyński, A. Sotkiewicz i J. Szpaderski.

[52] Por. RGIAP, F. 733, op. 77, d. 348, k. 1252–1254, Formularz personalny z 1851 r.

[53] Por. T. Wróbel, *Katalog rektorów...*, dz. cyt., s. 459–460.

Podczas ośmiomiesięcznego wyjazdu za granicę do Ems, Ostendy i Lozanny w 1850 r. w celu ratowania zdrowia zwiedzał w miastach tych „zakłady naukowe"[54].

Niższy poziom przygotowania merytorycznego prezentowali księża, przyszli nauczyciele religii, którzy kończyli tylko Seminaria Duchowne, mimo że czas trwania nauki w tego typu placówkach w I połowie XIX wieku w Królestwie Polskim wydłużył się z trzech do czterech, a nawet niekiedy pięciu lat. Warto nadmienić, że podstawowymi dyscyplinami wykładanymi w seminariach była teologia dogmatyczna i teologia moralna[55].

Tylko dwóch księży nauczających potem religii w interesujących nas szkołach oprócz przygotowania teologicznego posiadało także odbyte studia uniwersyteckie, ale co można od razu stwierdzić, różniące się dość znacznie od siebie. Ks. W. Bucelski po ukończeniu szkoły wojewódzkiej księży benedyktynów w Pułtusku w latach 1817–1819, pozostawał w tej szkole jako kolaborator, czyli próbny nauczyciel. Następnie po dwuletnim pobycie na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie studiował na wydziale prawa, przeniósł się do Łukowa i wstąpił do zakonu pijarów, odbywając nowicjat. W 1822 r. powrócił do stolicy i kontynuował studia na uniwersytecie, ale na wydziale nauk i sztuk pięknych, na którym uzyskał magisterium w 1825 r.[56] Drugim księdzem, który odbywał także studia uniwersyteckie, ale o zupełnie innym ciężarze gatunkowym, był W. Oliwiński. Jak już było wspomniane, pochodził on z Galicji i po ukończeniu szkoły średniej studiował pod koniec lat dwudziestych na wydziale filozoficznym uniwersytetu we Lwowie. Należy jednak pamiętać, że na tym uniwersytecie, reaktywowanym w 1817 r., wydział filozoficzny, był jedynie kursem wstępnym dla innych wydziałów, a czas nauki wynosił dwa lata, natomiast podawana na nim wiedza niewiele wykraczała poza program szkoły średniej[57].

Niekompletność dokumentacji pozostałej po zaborczych władzach oświatowych Królestwa Polskiego z lat 1833–1862 powoduje, że zachowało się stosunkowo niewiele urzędowych opinii, o jakości pracy nauczycieli religii w szkołach średnich z tego okresu. Ponadto w niewielkim tylko stopniu w zachowanych raportach generalnych wizytatorów i nie we wszystkich tego typu dokumentach odnaleźć można informacje dotyczące oceny pracy nauczycieli religii.

Według raportu wizytatora Jana Radomińskiego w 1846 r. dobre wyniki nauczania osiągnęli: ks. Hieronim Olszewski ze Szkoły Wyższej Realnej w Kiel-

---

[54] Por. AD w Kielcach, Akta konsystorza, XR-21, knlb.

[55] Por. D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne...*, dz. cyt., s. 139–140 i 143.

[56] Por. R. Gerber, *Studenci Uniwersytetu...*, dz. cyt., s. 354; RGIAP, F. 733, op. 77, d. 214, k. 1392–1393. Formularz personalny z 1846 r.

[57] Por. *Historia Nauki Polskiej*, red. B. Suchodolski, t. 3, 1795–1862, red. J. Michalski, Wrocław 1977, s. 147–148.

cach i ks. Józef Szpaderski ze szkoły powiatowej w Końskich[58]. W protokołach wizytacyjnych z lat czterdziestych można także natrafić na nazwiska innych wyróżniających się nauczycieli religii: ks. Franciszka Sawickiego z gimnazjum w Radomiu i, już wymienionego, ks. J. Szpaderskiego[59]. Warto podkreślić, że ten ostatni w roku szkolnym 1844/1845 chwalony był nie tylko za właściwe sprawowanie obowiązków dydaktycznych, ale także za wyniki osiągane w kształtowaniu u swych wychowanków „miłości i wierności dla Monarchy"[60].

Uznaniem władz oświatowych cieszył się także ks. Teodor Tomaszewski, uczący krótko w szkole powiatowej o 5 klasach w Pińczowie. Dwukrotnie wskazano, że odznaczał się „gorliwością i zdolnościami" oraz że „nauczał ze szczególną korzyścią". Dlatego nawet w 1858 r. wizytujący szkołę pińczowską wizytator generalny, Józef Korzeniowski, proponował go do wyróżnienia[61].

Niekiedy mniej zdolni uczniowie w szkołach niższego typu, a do takich niewątpliwie można zaliczyć szkoły powiatowe realne, sprawiali sporo kłopotów dydaktycznych. Przekonał się o tym ks. F. Sawicki, który osiągał pozytywne wyniki w nauczaniu w gimnazjum, gdy tymczasem, „mimo wysiłków z jego strony" równolegle w szkole powiatowej realnej w 1858 r. „uczniowie nie umieli odpowiadać na zadawane pytania"[62].

Obok księży prefektów chwalonych przez wizytatorów można także natrafić na informacje o negatywnych ocenach nauczycieli religii. Według opinii wizytatora z 1852 r. za zaniedbania w pracy dydaktycznej zganiony został ks. M. Łukasiewicz ze szkoły powiatowej realnej w Radomiu. W porozumieniu z władzami duchownymi na podstawie tej negatywnej oceny (ale nie tylko, o czym później) został w tym samym roku zwolniony z pracy. Wiadomo z treści innych dokumentów, że w tym wypadku przyczyną zaniedbań było nadużywanie alkoholu[63]. Natomiast głównie przyczyny pozadydaktyczne były powodem odejścia ze szkoły powiatowej w Pińczowie w 1854 r. ks. G. Rzewuskiego. Według źródeł zachowanych w Archiwum Diecezjalnym w Kielcach, „burzył on spokój swym niepraktycznym postępowaniem i wywoływał jawne lub ukryte niezgody w łonie grona". Równocześnie zaniedbał się w dopełnianiu swych obowiązków i „nietrafnie obchodził się z uczniami"[64].

---

[58] Por. RGIAP, F. 733, op. 77, d. 201, k. 27.

[59] Por. tamże: d. 200 i 220, passim.

[60] Por. tamże, d. 200, k. 26.

[61] Por. tamże, d. 441, k. 160 i d. 253, k. 84.

[62] Por. tamże, d. 441, k. 137.

[63] Por. tamże, d. 358, k. 4 i 14; AD w Sandomierzu, Akta osobowe ks. M. Łukasiewicza. Został on w 1858 r., wyrokiem konsystorza generalnego w Sandomierzu, skazany na pobyt w domu demerytów na św. Krzyżu „aż do całkowitej poprawy".

[64] Por. AD w Kielcach, Akta Konsystorza, XR-21, knlb.

Na temat pracy pedagogicznej księży prefektów wypowiadali się w swych pamiętnikach i wspomnieniach ich uczniowie. Powołując się na nie, należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że sądy w nich zawarte formułowane były zwykle po wielu latach, gdy czas zatarł już wiele szczegółów. Absolwent Szkoły Wyższej Realnej w Kielcach, Jan Jeleński, tak wspominał nauczyciela religii:

> (...) pomnę cię gmachu szkolny (...). Tu czci najgodniejszy sędziwy dziś już prałat-jubilat, a wówczas młody jeszcze i niezmiernie pracowity prefekt ks. Franciszek Brudzyński wpajał w młode dusze zasady naszej Wiary Świętej[65].

Równie pochlebny sąd o tym kapłanie odnajdujemy w przekazie Adolfa Dygasińskiego, który w swym opowiadaniu *W Kielcach* napisał, że ks. R Brudzyński oddziaływał na uczniów, co prawda jednostronnie w duchu szlachetnego idealizmu, ale dawał też osobisty przykład pobożności, dobroci i miłosierdzia. Umiał też pozyskać sobie zaufanie wychowanków, dzielił się z potrzebującymi swym skromnym mieniem[66]. Należy przy tym pamiętać, że mimo tak pochlebnych opinii uczniów, ks. F. Brudzyński nie był zbyt wysoko notowany przez zwierzchników, a nawet w maju 1856 r. wizytator J. Korzeniowski stwierdził, że podopieczni księdza prefekta z klasy I przyswajali sobie treści z podręcznika na pamięć[67].

Mimo sporej odpowiedzialności, jaka ciążyła na nauczycielach religii, ich pensje nie były wysokie. Otrzymywali oni znacznie mniejsze zarobki niż pozostali, tzw. starsi nauczyciele w gimnazjach. W tego typu szkołach nauczyciele religii rzymskokatolickiej w latach 1833–1844 otrzymywali uposażenie roczne w wysokości 2400 zł (starsi nauczyciele otrzymywali wówczas od 3400 do 5000 zł). Po wprowadzeniu w miejsce złotego – rubli, roczne pobory nauczyciela religii w gimnazjum wynosiły 360 rubli (starsi nauczyciele od 510 do 750 rubli). W szkołach niższych: obwodowych filologicznych w latach 1833–1840 prefekci zarabiali rocznie 1800 zł. Następnie w latach 1841–1861 pensja ich wynosiła 270 rubli. W utworzonych w 1845 r. szkołach wyższych realnych roczna pensja nauczyciela religii była taka sama, jak w gimnazjach i wynosiła 360 rubli. Natomiast „etat" szkół powiatowych o pięciu klasach, przewidywał 300 rubli dla prefektów[68]. Dopiero od 1 stycznia 1862 r., kiedy wzrosły pensje wszystkich nauczycieli, zwiększono także zarobki nauczycieli religii. Odtąd

---

[65] J. Jeleński, *Kartki z prowincji*, „Rola", 1903, r. 21, nr 20.

[66] Por. A. Dygasiński, *W Kielcach. Opowiadania i uwagi z czasów szkolnych*, Warszawa 1952, s. 35.

[67] Por. A. Massalski, *Nauczanie religii w męskich szkołach rządowych średnich Kielc w XIX wieku. Księża prefekci*, w: *Księga Jubileuszu Stulecia Diecezji Kieleckiej (1883–1983)*, Kielce 1986, s. 385–386.

[68] Por. *Walka caratu...*, dz. cyt., s. 322–331 i 397–406.

w skali rocznej wynosiły one 450 rubli. Stan taki spowodowany był co najmniej przez dwa powody. Po pierwsze nauczyciele religii realizowali znacznie mniej godzin lekcyjnych niż inni ich koledzy. W gimnazjach przeciętnie tygodniowo mieli około 17 godzin zajęć, podczs gdy nauczyciele innych przedmiotów obciążeni byli tygodniowo ok. 20 godzinami lekcji. Podobnie w szkołach powiatowych nauczyciele religii byli obowiązani odbyć tygodniowo 11 godzin lekcji, a inni członkowie grona pedagogicznego około 20 godzin. Po drugie, władze oświatowe brały także pod uwagę fakt, że najczęściej księża prefekci pobierali dodatkowe wynagrodzenie za spełnianie funkcji w administracji kościelnej (proboszczów i wikarych)[69]. Z pensji nauczycielskiej potrącana była składka emerytalna, która stanowiła 6% pensji, czyli w gimnazjum 21,6 rubli, a w szkołach niższych 16,2 rubli rocznie. Dzięki tej składce nauczyciel po 20 latach pracy uzyskiwał emeryturę w wysokości 1/4 poborów, po 25 latach 1/2, po 30 latach 3/4, aż wreszcie po przepracowaniu 35 lat otrzymywał emeryturę równą pensji. Niektórzy nauczyciele religii, zwłaszcza w większych miastach, gdzie funkcjonowały tzw. klasy równoległe, otrzymywali dodatek w wysokości 90 rubli[70].

Stosunkowo wysoki poziom wykształcenia, a także w pewnym stopniu pochodzenie społeczne, predystynowało nauczycieli religii do zajmowania w swej dalszej karierze życiowej eksponowanych stanowisk kościelnych. Godność kanonika (gremialnego lub honorowego) uzyskało w sumie 13 księży[71], czyli równo połowa spośród wszystkich omawianych. Spośród nich 5 osiągnęło godność prałata. Byli to ks. ks.: F. Brudzyński, P. Choroszyński, R. Jastrzębiowski, M. Słapczyński i A. Sotkiewicz. Tytuł szambelana papieskiego, protnotariusza apostolskiego (infułata) uzyskał ks. F. Brudzyński, który po śmierci ks. biskupa Tomasza Kulińskiego został na okres dwóch lat administratorem diecezji kieleckiej, od 1907 r., aż do momentu swej śmierci 14 czerwca 1909 r.[72] Jeszcze wyższe stanowiska w hierarchii kościelnej osiągnął ks. A. Sotkiewicz, który po śmierci ks. bpa Zwolińskiego od października 1877 r. do 15 marca 1883 r. zarządzał w zastępstwie archidiecezją warszawską, a następnie został powołany na biskupa ordynariusza diecezji sandomierskiej[73].

Dla wielu nauczycieli religii późniejsza kariera zakończyła się na poziomie parafii bądź dekanatu. Szczegółowe dane na ten temat zawiera tab. 2.

---

[69] Por. D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne...*, dz. cyt., s. 29–34.

[70] Por. A. Massalski, *Księża prefekci...*, dz. cyt., s. 207–208.

[71] Byli to ks. ks.: F. Brudzyński, P. Choroszyński, F. Drewniakowski, R. Jastrzębowski, K. Kotkowski, F. Majewski, H. Olszewski, G. Rzewuski, F. Sawicki, M. Słapczyński, A. Sotkiewicz, J. Szpaderski, S. Wydrychiewicz.

[72] Por. „PK", 1909, nr 25, s. 399–400; D. Olszewski, *Wprowadzenie historyczne*, w: *Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej*, Kielce 1999, s. 24.

[73] Por. R. Żmuda, *Antoni Sotkiewicz (1826–1901)...*, dz. cyt., s. 158.

Tab. 2. Nauczyciele religii szkół średnich diecezji kieleckiej i sandomierskiej, którzy po odejściu ze szkoły sprawowali funkcje proboszczów i dziekanów

Lp.	Nazwisko i imię	Nazwa parafii	Nazwa dekanatu
1	Brudzyński Franciszek	Daleszyce	–
2	Bucelski Wojciech	Korytnica***	–
3	Choroszyński Piotr	Wiązownica, Połaniec, Radoszyce	staszowski
4	Drewniakowski Filip	Przybysławice, Klimontów	zawichojski
5	Gierasiński Franciszek	Grzymałków*	–
6	Grzybowski Jan	Słupia Nowa**, Piekoszów**	–
7	Jastrzębowski Roman	Obrazów, Łagów	–
8	Kawecki Walenty	Chmielnik	–
9	Kotkowski Kacper	Ćmielów	kunowski
9	Oliwiński Wincenty	Imbramowice**, Nakło	
10	Olszewski Hieronim	Beszowa	–
11	Rejnowicz Jan	Beszowa	–
12	Rzewuski Gracjan	Liw***, Raciąż***	–
13	Sawicki Franciszek	Skarżysko, Regów	–
14	Słapczyński Michał	Stromiec	sandomierski
15	Smołuchowski Mateusz	Proszowice	proszowicki
16	Sotkiewicz Antoni	Zbylutka, Słupia Nowa	–
17	Szpaderski Józef	Bedlno, Osiek, Przedbórz	–
18	Tomaszewski Teodor	Książnice Wielkie, Małogoszcz	–
19	Wydrychiewicz Stanisław	Sienno	iłżecki

Uwaga:
* – komendarz
** – administrator parafii
*** – parafie poza diecezją kielecką i sandomierską

Dramatyczne były losy kilku nauczycieli religii, którzy swą postawą wierną zasadom miłości Ojczyzny i Kościoła popadli w konflikt z władzami rosyjskimi. Do grona tego rodzaju kapłanów należał ks. J. Grzybowski, który w okresie manifestacji religijno-patriotycznych, poprzedzających wybuch powstania styczniowego, urządzał w swym mieszkaniu w Radomiu zebrania osób nieprawomyślnych. Odwiedzał go często naczelnik powstańczy miasta Radomia, nauczyciel gimnazjum, Włodzimierz Aleksandrowicz. Także na lekcjach religii prowadzonych w prywatnej pensji ks. J. Grzybowski wypowiadał się

negatywnie o Moskalach. Dlatego w 1865 r. został zwolniony z funkcji prefekta gimnazjum radomskiego, a następnie władze rosyjskie nie wyrażały zgody na objęcie przez niego funkcji proboszcza, mimo, że ukończył Akademię Duchowną i był aktywny społecznie, udzielając się w Towarzystwie Dobroczynności. Dlatego do końca życia był bądź wikarym, bądź administratorem parafii, ostatnio w Piekoszowie, gdzie rozpoczął dzieło budowy nowego kościoła, ale zmarł przed jego konsekracją[74]. Również w konflikt z władzami carskimi popadł ks. K. Warzycki, który po krótkim okresie pracy w szkole powiatowej o 5 klasach w Pińczowie już po upadku powstania styczniowego, nawracał z prawosławia na katolicyzm Filareta Łukjanowa, za co sąd skazał go na zamieszkanie w guberni tomskiej lub tobolskiej. Ks. K. Warzycki, nie czekając na wykonanie wyroku, zbiegł za granicę[75]. Represje ze strony władz carskich dotknęły także ks. ks.: F. Gierasińskiego, P. Chroszyńskiego i F. Drewniakowskiego. Pierwszy z nich, oskarżony o brak poszanowania dla religii prawosławnej, został usunięty ze stanowiska nauczyciela i nie mógł do końca życia awansować na proboszcza[76], dwaj pozostali za aktywność patriotyczną w czasie manifestacji przedpowstaniowych i podczas powstania styczniowego zostali ukarani grzywnami pieniężnymi[77]. Innego rodzaju komplikacje życiowe były udziałem ks. M. Łukasiewicza. Jeszcze przed objęciem obowiązków nauczycielskich w szkole powiatowej realnej w Radomiu, pełniąc funkcję wikarego w parafii katedralnej w Sandomierzu, miał problemy z nadużywaniem alkoholu, bowiem u jednej ze sklepikarek w tym mieście zadłużył się aż na 21 rubli. Odszedł ze szkoły pod pretekstem choroby, potem w ciągu kolejnych sześciu lat (1852–1858) był wikarym w trzech parafiach i odbywał dwukrotnie kilkumiesięczne rekolekcje w jednym z klasztorów i w Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Ostatecznie konsystorz generalny macierzystej diecezji skazał go na bezterminowy pobyt w Domu Księży Demerytów na Św. Krzyżu[78] i „suspensę, aż do całkowitej poprawy"[79].

Reasumując można stwierdzić, że na omawianym terenie pomiędzy Wisłą i Pilicą funkcjonowały dwie diecezje i dwa seminaria duchowne, stąd zapewne co najmniej w Kielcach i Sandomierzu nauczyciele religii reprezentowali na

---

[74] Por. „PK", 1880, nr 38, s. 616; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1865–1915*, cz. 1, t. 3, Sandomierz 1933, s. 108–109; A. Massalski, *Szkoły średnie rządowe...*, dz. cyt., s. 113–114.

[75] Por. P. Kubicki, *Bojownicy kapłani...*, dz. cyt., cz. 1, t. 3, s. 290.

[76] Por. AD Sandomierz, Akta osobowe ks. F. Gierasińskiego.

[77] Por. P. Kubicki, *Bojownicy kapłani...*, dz. cyt., cz. 1, t. 3, s. 84–85 i 95.

[78] A. Massalski, *Miejsce pokuty i upodlenia. Instytut księży demerytów (1853–1863) i więzienie carskie na Świętym Krzyżu*, w: *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, pod red. D. Olszewskiego i R. Gryza, Kielce 2000, s. 171–192.

[79] AD Sandomierz, Akta osobowe ks. M. Łukasiewicza, knlb.

ogół wyższy poziom pod względem wykształcenia niż w innych szkołach tego typu w Królestwie Polskim. Większość z nich dzięki posiadanej wiedzy i zaangażowaniu osiągała po odejściu z pracy w szkolnictwie wyższe funkcje kościelne niż ogół duchowieństwa. Można także w odniesieniu do wielu, podkreślić ich wysoki poziom postawy etyczno-moralnej, a poprzez to pozytywny wpływ, jaki musieli wywierać na wychowanków.

Summary

Teachers of Religion in the State Secondary Schools in the Diocese of Cracow-Kielce and in the Diocese of Sandomierz in the Inter-insurrectional Period (1833–1862)

From 1831 to 1863 lands between Wisła (Vistula) and Pilica were divided between dioceses of Sandomierz and Kielce. Their combined territory corresponded roughly to the boundaries of the old administrative districts of Kraków and Sandomierz (after 1844 – called the gubernia of Radom). During that period several secondary level schools of various types operated in the region for varying periods of time. Such schools existed in Kielce, Radom, Końskie, Pinczów, Sandomierz and Wąchock.

Twenty eight instructors in Roman-Catholic religion worked in those schools during that time. They were priests of both dioceses. As higher qualifications were demanded from teachers in high schools, many of the priests had full university education obtained at the Theological Academy of Warsaw. After their tenure in schools several were promoted to higher dignities in the Church. Rev. Antoni Sotkiewicz, was named bishop ordinary of the diocese of Sandomierz. Others became honorary prelates of the Holy See; still others – canons of various chapters. One, Rev. Kacper Kotkowski, was especially distinguished by his patriotic spirit.

Prof. dr hab. Adam MASSALSKI – ur. w 1942 r. w Kielcach. Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim, w 1972 roku obronił pracę doktorską, w 1984 roku uzyskał habilitację, tytuł profesorski otrzymał w 2001 r. Obecnie profesor zwyczajny w Instytucie Historii Akademii Świętokrzyskiej, rektor Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 401–413

Ks. Wojciech Misztal – Kraków – Kielce

Chrzest: umrzeć z Chrystusem, by zmartwychwstać z Chrystusem

Chrzcielny charakter życia chrześcijańskiego wg Rz 6, 1-11

W szóstym rozdziale Listu do Rzymian, nawiązując do wcześniejszych przemyśleń, św. Paweł Apostoł dzieli się swoim rozumieniem sytuacji chrześcijanina wobec Boga, wobec grzechu, a tym samym także wobec śmierci. Chodzi przede wszystkim o sytuację w doczesności. Przez chrzest[1], czyli z daru Bożego, udziałem człowieka staje się przejście ze śmierci do życia, z niewoli do wolności, ze zniewolenia grzechem do życia w komunii z Bogiem. Według apostoła, taki stan rzeczy w doczesności stanowi drogę ku życiu w jego wiecznej pełni (por. Rz 6, 23).

1. Chrzest: śmierć razem z Chrystusem

Rz 6, 1 można uznać za rodzaj aluzji do rzucanego na św. Pawła oszczerstwa, jakoby jego chrześcijaństwo (przekazywana przez niego duchowość) cechowało się brakiem czy niedostatecznym zwracaniem uwagi na postępowanie, na moralność (por. Rz 3, 8)[2]. W odpowiedzi w Rz 6, 2-3 apostoł zwraca uwagę, iż – jego zdaniem – życie chrześcijańskie jest „zdeterminowane" w następujący sposób: przez chrzest chrześcijanin umarł dla grzechu; dokonała się więc zmiana w najwyższym stopniu gruntowna, grzeszne postępowanie jest nie do pogodzenia z byciem chrześcijaninem. W swej istocie radykalizm tej zmiany można przedstawić następująco: chrześcijanin nie żyje już „w grzechu" (por. Rz 6, 2), lecz „w Chrystusie" (por. Rz 6, 11).

---

[1] Co do rozumienia Rz 6, 1-11 jako odnoszącego się do chrztu chrześcijańskiego por. np. X. Léon-Dufour, *Epître aux Romains*. Réédition avec des modifications, Lyon 1970, s. 73.

[2] Por. A. Viard, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris 1964, s. 141.

Argumentując, apostoł odwołuje się do chrztu. Jak wskazują listy Pawłowe, apostoł traktuje chrzest jako jedno z kluczowych „wydarzeń", jeśli chodzi o chrześcijaństwo i dzieło zbawienia[3], a więc także doświadczenie Boga i odpowiedź ze strony człowieka. Według Rz 6, 3, chrzest jest „chrztem w (gr. *eis*) Chrystusa", „zanurzeniem w (gr. *eis*) Chrystusa"[4]. Tekst grecki poprzez formy gramatyczne uwydatnia, że chrześcijanin doznaje tego „zanurzenia" i że chodzi o wydarzenie dokonane, jednorazowe. „W Chrystusa" z Rz 6, 3 to po gr. *eis Christon*. Przyimek *eis* wydaje się w tym wypadku wskazywać na „przynależność, na przeniesienie ochrzczonego jako własności, na umieszczenie go w sferze działania Chrystusa, na zapisanie go jako należącego do Chrystusa"[5]. Chrystus zaś, zdaniem apostoła, jest początkiem nowej ludzkości, jej Panem, jej przywódcą (np. Rz 14, 9; 1 Kor 10, 2)[6]. Dopełniającą się w chrzcie, bardzo ścisłą komunię człowieka z Chrystusem można też rozumieć jako „inkorporację", tworzenie jednego „Ciała" (1 Kor 12, 13)[7]. W takim razie chrzest przez komunię z Chrystusem posiada także wymiar eklezjalny, jest włączeniem „w Kościół" (por. 1 Kor 10, 2). Grzech zostaje więc pokonany również jako patologia społeczna. Także w tym aspekcie Chrystus jednoczy nowy lud Boży (por. Rz 3, 24n; Ef 1, 10), jednoczy, by dać udział w swym zbawczym dziele. Także pod tym względem ryt chrzcielny wiąże się więc z jak najbardziej radykalną modyfikacją *status quo* danego człowieka. Jedność z Chrystusem to taka jedność teologalna, która sprawia zjednoczenie również w wymiarze międzyludzkim.

Jest znamiennym, że w Rz 6, 3 ten zbawczy przełom, jaki stanowi chrzest, apostoł interpretuje również w kategoriach „chrztu / zanurzenia w (gr. *eis*) śmierci Chrystusa" (por. 1 Kor 11, 26). Można więc powiedzieć, iż św. Paweł bardzo chce podkreślić, że przez chrzest chrześcijanin (umarły dla grzechu) dostępuje zjednoczenia z Chrystusem w Jego śmierci (czyli pierwszeństwo ma wymiar interpersonalny). Jak uważa F. Leenhardt, by zrozumieć takie podejście do chrztu, należy uwzględnić właściwe starożytnym rozumienie składania ofiar i tym samym Pawłową teologię krzyża Chrystusowego: ofiara reprezentuje, zastępuje czy w pewien sposób zawiera w sobie tych wszystkich, za których jest składana (por. np. 2 Kor 5, 15; 1 Kor 15, 3)[8]. Jeśli tak, to w swej

---

[3] Nawet 1 Kor 1, 17 nie można interpretować w znaczeniu np. niedoceniania chrztu. Zob. F. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 88.

[4] Możliwe, że mamy tu do czynienia z aluzją do udzielania chrztu przez zanurzenie.

[5] F. Leenhardt, *L'épître...*, dz. cyt., s. 88.

[6] Szerzej na ten temat zob. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach des Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, München 1950, s. 18.

[7] Tak np. F. F. Bruce, *L'épître de Paul aux Romains: introduction et commentaire*, Cergy-Pontoise / Fontenay-sous-Bois 1986, s. 110.

[8] F. Leenhardt, *L'épître...*, dz. cyt., s. 90n. Natomiast E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, s. 151n, odwołuje się do wpływów hellenistycznych religii misteryjnych.

istocie chrzest chrześcijański należy rozumieć jako wyjątkowe działanie Boga, przez które człowiek zostaje zjednoczony ze złożoną przez Chrystusa ofiarą, z samym Chrystusem w Jego misterium paschalnym. To w ten sposób ryt chrzcielny czyniłby zbawienie dostępnym. To w ten sposób Bóg spełnia to, co śmierć Chrystusa zapowiada i czego udziela. Istnieje więc śmierć, która nie jest skutkiem grzechu i karą, ale owocem miłości bezinteresownej (gr. *agapê*) i zbawieniem, która otwiera drogę do nieprzemijającej pełni życia (por. np. Rz 5, 5n; 6, 23).

2. Chrzcielne „zanurzenie w" Chrystusa początkiem „nowego życia"

Także rozumienie chrztu jako pogrzebania z Chrystusem z Rz 6, 4 stanowi bardzo ważny element, jeśli chodzi o Pawłowe wtajemniczanie w chrzest chrześcijański[9], jednak stwierdzenia o chrzcielnej śmierci oraz o chrzcielnym pogrzebaniu razem ze Zbawicielem nie są ostatnim słowem apostoła. Celem, jaki w zbawczym dziele stawia sobie Bóg, nie jest śmierć, ale udzielenie życia i to w jego pełni. W rozumieniu Pawłowym taki stan rzeczy jest zasadniczy zarówno, jeśli chodzi o Chrystusowe misterium paschalne, jak i udział ludzi w tym wydarzeniu (por. np. 1 Kor 15, 17).

Jeśli przez chrzest człowiek dociera do pewnego kresu, to przez ten kres, tzn. przez śmierć, razem z Chrystusem, udziałem takiego (skądinąd śmiertelnego, grzesznego stworzenia) staje się, jak to określa apostoł, „nowe życie". Dosłownie w Rz 6, 4 św. Paweł pisze: „abyśmy i my w nowości (*en kainotêti*) życia postępowali". Termin *kainotês* („nowość") wskazuje, że nie jest to zmiana przede wszystkim chronologiczna[10]. Idąc za Rz 6, 11, trzeba powiedzieć, iż chrzcielne „wprowadzenie – wejście w nowość życia" to tyle samo, co początek życia „w Chrystusie". Ten stan rzeczy rozpoczyna się wraz z chrztem i poprzez zupełne zwycięstwo nad śmiercią i wszystkim, co z nią związane (np. jako przyczyna czy skutek; por. np. Rz 5, 12n; 6, 23), ma otrzymać wieczną pełnię wraz ze zmartwychwstaniem ciała (por. Rz 6, 4). Jednak taki ciąg wydarzeń może być jedynie dziełem Bożym: Ojca (Rz 4, 17), Chrystusa (1 Kor 15, 45)

---

[9] Zdaniem A. Viard (*Saint Paul...*, dz. cyt., s. 143), stwierdzenie, że chrześcijanin w chrzcie został także pogrzebany razem z Chrystusem zawiera m.in. przesłanie o bardzo bliskim i serdecznym związku ochrzczonego ze Zbawicielem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym.

[10] Szerzej na ten temat zob. np. M. Lubomirski, *Il ruolo dello Spirito Santo nel passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo secondo san Paolo. Dissertatio ad doctoratum in Facultate Theologiae Pontficiae Universitatis Gregorianae*, Roma 1988, s. 93, przyp. 127.

i ich Świętego Ducha (2 Kor 3, 6); może być wynikiem jedynie pewnej jakościowo nowej interwencji z Ich strony (zob. np. Rz 8, 11-17).

Bóg udziela wierzącemu w Chrystusa człowiekowi daru uczestnictwa w śmierci Zbawiciela w tym właśnie celu, by dać mu udział w „nowym" życiu Chrystusowym (por. Kol 2, 12: *razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił*; Ef 2, 5: *nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia*). Św. Paweł ani nie utożsamia (nie myli ze sobą), ani nie oddziela chrzcielnych śmierci i zmartwychwstania chrześcijanina. Podobnie chce on, by podchodzić do paschalnego misterium samego Chrystusa.

> Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami. Tym bardziej więc będziemy przez Niego zachowani od karzącego gniewu, gdy teraz przez krew Jego zostaliśmy usprawiedliwieni. Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie (Rz 5, 8-10).

Według św. Pawła chrzest pozostaje w jak najściślejszym związku z pewnym określonym wydarzeniem, które na dodatek chronologicznie należy do przeszłości. To wydarzenie apostoł przedstawia jako: Chrystus „umarł – został pogrzebany – został wskrzeszony". To jedno jedyne wydarzenie paschalne, przebogate w aspekty i zbawcze skutki, w pewnym sensie od samego początku zawiera w takim razie, z Bożego punktu widzenia, również chrzcielne śmierć, pogrzebanie i wskrzeszenie razem z Chrystusem tych wszystkich, którzy przez chrzest (czyli także przez wiarę) mieli zostać (kiedykolwiek) złączeni z Chrystusem[11]. Otóż Chrystus wskrzeszony z martwych to Pierwszy spośród żyjących, Jego zmartwychwstanie sprawia, iż rodzą się do życia wszyscy ci, którzy wierzą w Niego i mają udział w Jego śmierci[12]. *Chrystus został wskrzeszony spośród tych, co umarli, jako początek* (gr. *aparchê*) (1 Kor 15, 20). W takim razie, według apostoła, chrzest jest jednym z najważniejszych elementów, jakie składają się na Boże rewindykacje i plany wobec całego ludzkiego bytu czy wobec całej rzeczywistości stworzonej (zob. np. Rz 8, 19n; 2 Kor 5, 17n). Chrzcielna śmierć i pogrzebanie z Chrystusem przygotowują udział w Jego wskrzeszeniu, w mocy Jego życia, która objawia się w zmartwychwstaniu. Nawet stanowią początek doczesnego etapu uczestnictwa w nich. Definitywnie dokonane i w tym znaczeniu historycznie zamknięte misterium paschalne w ten sposób jest nieprzemijające, aktualne w doczesnym „teraz" i decydujące dla przyszłości.

---

[11] Zob. E. Käsemann, *An die...*, dz. cyt., s. 156.

[12] Zob. J. Cambier, *La liberté des baptisés. Rm 6, 3-11*, „Le Triduum pascal, Assemblées du Seigneur", 21 (1969), s. 46.

3. Duch Święty i Jego wkład w misterium chrzcielne

W Rz 6, 4 apostoł stwierdza, że Chrystus został wskrzeszony z martwych „dzięki chwale Ojca" (gr. *dia tês doxês tou patros*). Z tekstu wynika, że także pozostające w pewnym związku ze zmartwychwstaniem Chrystusa chrzcielne wejście i pozostawanie „w nowości życia" dokonuje się „dzięki chwale Ojca".

W Nowym Testamencie słowo „chwała" może wskazywać, że dzieje się coś ważnego, decydującego (np. Mt 16, 27; Mk 8, 38)[13]. W pewnym sensie informuje ono o przyczynie zmian tego rodzaju: chwała to przecież objawienie mocy, obecności samego Boga (zob. np. 2 Kor 3, 7-18)[14]. W Rz 6, 4 określenie „chwała" wskazuje na sytuację bardzo ważną; nawet więcej, bo wskazuje na jej przyczynę, odnosi się do tego, w jaki sposób w chrzcie zostaje przekroczony „stan śmierci", w jaki przychodzi udział w zbawieniu – życiu. Apostoł odwołuje się tu do koncepcji nowego (przede wszystkim) jakościowo życia, życia odnowionego, dopełnionego, prowadzonego, zmierzającego do swej pełni (por. np. Rz 6, 23). Otóż stwierdzenie „przez chwałę Ojca" z Rz 6, 4 najprawdopodobniej trzeba rozumieć jako „przez Ducha Świętego, który jest Duchem Ojca"[15]. Rzeczywiście według apostoła to Duch Święty jest Duchem Ojca i Chrystusa (np. Rz 8, 9), Duchem zmartwychwstania tak Chrystusa, jak i zbawianych przez Niego (np. Rz 1, 3-4; 8, 11), Duchem eschatologicznej nowości, eschatologicznego odnowienia i udzielenia pełni życia (por. Ga 6, 8)[16]. Według Rz 7, 6, kiedy człowiek staje się chrześcijaninem, to jego udziałem jest życie *en kainotêti pneumatos*, „w nowości Ducha". Warto też przytoczyć 2 Kor 3, 6: *On* [tzn. Bóg Ojciec] *też sprawił, że byliśmy w stanie stać się sługami Nowego* (gr. *kainês*) *Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia.*

W rozumieniu Rz 6, 4 eschatologiczna nowość (*kainotês*) życia jest udziałem człowieka, poczynając od chrztu, i powinna stać się jego udziałem (takie są przynajmniej możliwości, zamiary Boże), dziedzictwem w całej pełni wraz

---

[13] Zob. O. Michel, *Der Brief an die Römer. 5. bearbeitete Auflage dieser Auslegung*, Götyngen 1978, s. 205.

[14] Zob. E. Käsemann, *An die...*, dz. cyt., s. 156n.

[15] Więcej informacji odnośnie takiej interpretacji terminu *doxa* w Rz 6, 4 można znaleźć np. w: F.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1997, s. 90.

[16] Szerzej na ten temat zob. W. Misztal, *Życie w jedności z Duchem i dzięki Duchowi (status quo, postawa i możliwości chrześcijanina według Listu do Galatów 6, 8)*, „Forum Teologiczne" 4 (2003), s. 8n; tenże, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 54n.

ze zmartwychwstaniem ciała[17], czego według apostoła Bóg Ojciec dokona właśnie przez swego, już w doczesności zamieszkującego w człowieku, Ducha (Rz 8, 11).

4. Ojciec i „nowe życie" chrześcijanina

Istnieje ważna relacja pomiędzy Rz 6, 5-7 oraz Rz 6, 8-10: to, co jedne przekazują o ochrzczonym, to drugie twierdzą odnośnie do Chrystusa. W takim razie 6, 8-10 wskazują na podstawę chrystyczną stwierdzeń o sytuacji ochrzczonego z 6, 5-7.

Rz 6, 5 wskazuje na aktualność, na już zapoczątkowany i nadal trwający (*gegonamen*, „zostaliśmy", to tryb oznajmujący perfectum) udział w śmierci Chrystusa i że coś podobnego ma dotyczyć także udziału w nowym życiu Chrystusa, inaczej mówiąc w Jego zmartwychwstaniu[18]. Apostoł pisze o tym, odwołując się do słowa *symphytoi*[19], które w znaczeniu pierwszym wskazuje na wszczepienie, włączenie, wzrastanie razem, a czerpanie z tych samych pokarmów, ożywczych soków (por. J 15)[20]. Akcent wydaje się spoczywać na udzielaniu życia. F. Leenhardt rozumie to następująco: „Przez chrzest ten, kto wierzy, uczestniczy w nowym dynamizmie, jaki został wszczepiony w dzieje ludzkie przez ofiarę krzyżową"[21]. W Rz 6, 5 strona bierna to najprawdopodobniej passivum divinum: jeśli tak, to mamy do czynienia z działaniem ze strony Ojca.

Chrystus składa swą ofiarę, by zapewnić człowiekowi „nowe jakościowo życie", czyli pełnię życia. W Rz 6, 5 o zjednoczeniu z Chrystusem w zmartwychwstaniu apostoł pisze w czasie przyszłym, który można rozumieć chronologicznie (wskrzeszenie przy wypełnieniu dziejów) lub logicznie (udział w śmierci Chrystusa jako udzielenie uczestnictwa w Jego życiu). Ze względu na kontekst wydaje się, że to drugie rozwiązanie jest trafniejsze (por. np. Kol 2, 12 o nierozdzielności krzyża i zmartwychwstania). „Nowe życie" rozpoczy-

---

[17] Por. S. Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut selon l'Epître aux Romains*, Paris 1969, s. 206 . H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg, Basel, Wien 1979, s. 192n, podkreśla istnienie w Rz 6, 4 paralelizmu między stwierdzeniem „Chrystus został wskrzeszony z martwych" oraz „w nowości życia".

[18] O. Michel, *Der Brief...*, dz. cyt., s. 205, dodaje *symphytoi* do *esometha*, czyli do wzmianki o zmartwychwstaniu.

[19] W Rz 6, 1-11 zaskakuje obfitość słów z przedrostkiem *syn-* („razem-z-"). Na dodatek w 6, 8 występuje też przyimek *syn* („razem z"). Także w ten sposób apostoł podkreśla znaczenie chrztu jako komunii z Chrystusem.

[20] Por. C. Perrot, *L'épître aux Romains*, „Cahiers Evangile" 65 (1988), s. 37.

[21] F. Leenhardt, *L'épître...*, dz. cyt., s. 92.

na się dla człowieka nie dopiero w światach, ale już od chrztu: i cały czas jest to Boży dar uczestnictwa w życiu Zmartwychwstałego (por. np. bardzo mocne stwierdzenia z Rz 8, 1-2 i z 2 Kor 5, 17).

Mająca swe początki w grzechu Adama przeszłość i związany z nią stan rzeczy (śmierć wieczna, por. np. Rz 5, 12n; 6, 23) zostaje „pochłonięty" w śmierci Chrystusa, w Jego misterium paschalnym: z daru Ojca w Chrystusie zaczyna się nowy etap, nowa ludzkość, nowe stworzenie komunii ze zmartwychwstałym Synem Bożym i tym samym z Ojcem (zob. np. Rz 6, 3a.9a; Flp 3, 10n; Rz 8, 11-17). Zdaniem apostoła chrześcijan ma cechować świadomość (*ginôskontes*, „wiedząc" z Rz 6, 6 to imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej) tego, jak Bóg z nimi postąpił. Idąc za innym tekstami z *Corpus Paulinum*, to Boże dzieło można przedstawić m.in. następująco: przeprowadzenie od człowieka „dawnego" do „nowego" (Kol 3, 9; Ef 4, 22), spod przynoszącego śmierć panowania mocy zła pod panowanie Chrystusa (por. Ga 1, 4). Także w rozdziale szóstym Listu do Rzymian spotkamy zestawienie *palaios* („dawny", 6, 6) oraz *kainotês* („nowość", 6, 4). W Rz 6, 6 *palaios* wskazuje na wcześniejszą (minioną, choć jeszcze nie definitywnie w doczesnym „teraz"; por. np. Rz 8, 24) przynależność do ekonomii, której kres przynosi Boży dar Chrystusowego misterium paschalnego i Boży dar chrzcielnego włączenia w to misterium w przypadku ochrzczonego (por. Kol 3, 9; Ef 4, 22). Wzmiankę o ukrzyżowaniu razem z Chrystusem z Rz 6, 6 jako o fakcie minionym można rozumieć następująco: czasownik *stauroô* oznacza nie tylko „ukrzyżować", ale także „odgrodzić", „oddzielić"[22]. Krzyż Chrystusa i Boży dar włączenia człowieka w ten krzyż jawi się więc także jako pewna bariera w stosunku do grzechu, śmierci i związanych z nimi mocy, jako zbawczy przełom (w Ga 2, 19 to samo słowo *systauroô*, „ukrzyżować razem" występuje w perfectum, czyli chodzi o pewne trwanie; można tu myśleć o ciągłości – skutkach przełomu opisanego w Rz 6, 4; podobnie można interpretować przesłanie z Ga 6, 14).

Określenie *sôma tês hamartias* „ciało grzechu" z Rz 6, 6 wskazuje na sytuację człowieka jako uwikłanego przez grzech, zdominowanego przez grzech (por. Rz 7, 24; 8, 3)[23]. Unicestwienie „ciała grzechu" wskazuje na cel Bożego działania: jest nim uwolnienie człowieka (także w jego cielesności) od panowania grzechu i tym samym od zagrożenia śmiercią[24]. Za innymi wypowiedziami Pawłowymi ten obraz można uzupełnić następująco. Człowiek jako *sôma* przez komunię z Chrystusem, przez udział w Jego misterium paschalnym staje się

[22] F. Bruce, *L'épître de Paul...*, dz. cyt., s. 110n.

[23] Zob. E. Käsemann, *An die...*, dz. cyt., s. 169.

[24] Zdaniem J. Cambier, *La liberté...*, dz. cyt., s. 45, „zniszczenie", o którym jest mowa w Rz 6, 6, należałoby rozumieć jako początek unicestwienia zła moralnego, jako antycypację pełni tego zniszczenia, jako wskazanie, że zło moralne nie może przetrwać paruzji Chrystusa.

wolny w znaczeniu bycia np. świątynią Ducha Bożego i samego Boga Ojca zamiast miejscem grzechu (np. Rz 8, 9-11; 1 Kor 3, 16n; 6, 19). Zniszczeniu zniewolenia przez grzech odpowiadają nowe związki podporządkowania i solidarności, życia, usprawiedliwienia – sprawiedliwości, komunii z Bogiem z Bożego daru, jakie są właściwe tym, którzy są „w Chrystusie Jezusie" (Rz 6, 11).

Pochodzący od Boga dar zjednoczenia z Chrystusem w Jego śmierci, dar udziału w mocy Jego zmartwychwstania otwiera przed człowiekiem możliwość cieszenia się nowym życiem, prowadzenia nowego życia. Zostaje przerwana solidarność adamiczna i zastąpiona przez chrystyczną (por. np. 1 Kor 12, 13 o wymiarze eklezjalnym tej nowej solidarności). Radykalizm takiej zmiany przedstawia Rz 6, 7: *Kto bowiem umarł* (imiesłów aorystu, strona czynna), *stał się wolny od grzechu* (tryb oznajmujący perfectum, strona bierna)[25]. Wraz z chrztem człowiek dostępuje uwolnienia od tego wszystkiego, co można określić za pomocą terminów „śmierć" i „grzech"[26]. Według rabinów, prawo nie ma już mocy nad umarłym[27]. Ochrzczony umarłszy razem z Chrystusem, nie należy już do reżimu „dawnego", do reżimu grzechu (por. Rz 5, 51). W doczesności nadal pozostając śmiertelnym (por. Rz 6, 21), z daru Bożego dostępuje wyzwolenia od grzechu, ma udział w życiu Chrystusa (por. Rz 6, 11). Wraz z chrztem możliwe jest definitywne uwolnienie od grzechu[28], definitywny początek nowego życia.

5. „W Chrystusie": życie z Bożego daru i dla Boga

W Rz 6, 5-7 św. Paweł ukazuje chrześcijanina jako w chrzcie włączonego w śmierć i nowe życie Chrystusa zmartwychwstałego. Natomiast w Rz 6, 8-10 apostoł przedstawia Chrystusa jako Tego, który jest początkiem i sprawcą nowego życia. Zdaniem F. Leenhardta znajdujące się na początku Rz 6, 8-10 stwierdzenie *Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy* (Rz 6, 8), należy nawet rozumieć jako uroczyste wyznanie wiary (por. 2 Tm 2, 11-13), tej wiary, przez którą chrześcijanin już w doczesności ma udział w zbawczych rzeczywistościach ostatecznych[29]. Tak

---

[25] Szereg ciekawych uwag i przykładów odnośnie tego wersetu można znaleźć w: E. Käsemann, *An die...*, dz. cyt., s. 160.

[26] Por. O. Michel, *Der Brief...*, dz. cyt., s. 207 (komentując Rz 6, 7, autor ten odwołuje się m.in. do Ps 88, 6 i Dz 13, 38).

[27] Por. J. Cambier, *La liberté...*, dz. cyt., s. 45.

[28] Być może w Rz 6, 1-11 św. Paweł wykorzystuje także zasadę prawną „śmierć winnego kładzie kres działaniu sądowniczemu"; więcej na ten temat zob. S. Lyonnet, *Les épîtres aux Galates et aux Romains*, Paris 1953, s. 89.

[29] F. Leenhardt, *L'épître...*, dz. cyt., s. 94.

rozumiana wiara łączy dwa „momenty" Chrystusowego dzieła: oto ochrzczony dzięki udziałowi w śmierci Chrystusa będzie żyć razem z Nim[30]. Przyszłość ma tu charakter tak chronologiczny, jak logiczny. Widać też, jak apostołowi zależy na tym, by podkreślić znaczenie związku z Chrystusem. Przyszłość spoczywa w rękach Chrystusa (por. 1 Kor 15, 17n)[31].

Przez swe zmartwychwstanie Chrystus jest gwarantem i przyczyną. Sprawia, że ochrzczony już w doczesnym „teraz" uczestniczy w Jego „nowym" życiu jako wskrzeszonego. Coś analogicznego ma mieć miejsce w przypadku zbawionych w wieczności, kiedy będą w sposób definitywny cieszyć się udziałem w życiu Zmartwychwstałego. Chrystus nie działa tu sam, ale razem z Ojcem oraz z Duchem swym i Ojca (zob. np. Rz 6, 4; 8, 9-17). Bóg Ojciec wskrzesił swego Syna, by zapewnić ludziom (dać im jako możliwość) zmartwychwstanie i pełnię życia. Ojciec chciał, „by ludzie zostali «wciągnięci» z Chrystusem (gr. *syn Christô*) w Jego chwalebne życie"[32]. W 1 Kor 15, 20 św. Paweł wprost stwierdzi: *Chrystus został wskrzeszony i żyje jako pierwociny* (gr. *aparchê*) *tych, co pomarli* (por. Kol 1, 18: *On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych*). To nowe życie, przez chrzest i wiarę już w doczesności jest udziałem chrześcijanina, jednak udział ten stanie się pełny dopiero w wieczności (np. Rz 8, 24n).

W rozumieniu Rz 6, 9-10 Chrystus zajmuje absolutnie pierwsze miejsce, prowadząc ludzi ku Bogu Ojcu (czyli zbawiając ich). Dzieło Chrystusa zostaje tu przedstawione w ogromnej syntezie przez odniesienie do dwóch punktów, które apostoł uznał za najważniejsze: umarł i żyje. W 6, 9-10 św. Paweł wyjaśnia też, jak rozumie i przeżywa swój (tzn. chrześcijański) związek z Chrystusem zmartwychwstałym. Chrystus w misterium paschalnym odniósł zupełne zwycięstwo nad śmiertelnymi wrogami człowieka (nad grzechem, śmiercią). Dzięki Chrystusowi ci, których grzech prowadził ku śmierci, mogą teraz pod przewodem właśnie Chrystusa zmierzać ku pełni życia i już teraz cieszyć się życiem (np. Rz 6, 2; 14, 8; Ga 2, 19). Na Chrystusie nie ciąży żaden grzech (por. 2 Kor 5, 21), jednak przez wcielenie wszedł On do sfery grzechu (Rz 8, 3), w jakiś sposób do niej należał. Przez wydarzenia paschalne „wyszedł" z niej (i to nie samemu, ale wyprowadzając z niej zbawianych przez siebie ludzi) i wszedł do porządku „Bożego" (by wprowadzić tam ludzi, po których przyszedł w skażoną grzechem doczesność, por. Flp 2, 6-11; 1 Kor 15, 45). Od tego przełomu paschalnego w sposób doskonały Chrystus należy do sfery boskiej.

---

[30] Por. G. Sellin, *«Die Auferstehung ist schon geschehen». Zur Spiritualisirung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament*, NovTest 25 (1983), s. 227n.

[31] Zob. H. Ponsot, *Une introduction à la Lettre aux Romains*, Paris 1988, s. 158; A. Maillot, *L'Epître aux Romains: épître de l'oecuménisme et théologie de l'histoire*, Paris – Genève 1989, s. 163.

[32] C. Perrot, *L'Epître aux...*, dz. cyt., s. 37.

Jest to taka przynależność, że nie opuszcza On potrzebujących zbawienia, ale jest z nimi i ich tam wprowadza. To w ten sposób jest On Panem chrześcijan, absolutnym Panem wszelkiego stworzenia (por. Rz 8, 1-39). Wskrzeszenie Chrystusa to Jego wejście w pełnię życia i wprowadzenie tam innych. Według Rz 1, 3-4 Chrystus zmartwychwstaje w jedności z potrzebującymi zbawienia: *[jest to Ewangelia] o Jego Synu, który stał się według ciała przez ród Dawida, który został ustanowionym Synem Bożym w mocy według Ducha Świętości przez powstanie z martwych*[33]. Skuteczność tego dzieła Rz 6, 10 podkreśla następująco: Śmierć jest wydarzeniem „punktowym": *apethanen* („umarł") to tryb oznajmiający aorystu; na dodatek mamy też doprecyzowanie *ephapax*, „tylko raz". Ofiara Chrystusa jest czymś jedynym i jest definitywna. Natomiast dwa razy powtórzone *zê* („żyje") gramatycznie jest trybem oznajmiającym czasu teraźniejszego. Także w ten sposób jeszcze mocniej zostaje podkreślona wielkość triumfu nad śmiercią i grzechem. Życie, jakim żyje Chrystus począwszy od paschalnego przełomu, i jakie poczynając od tego przełomu przekazuje zbawiając, to życie Chrystusowe można rozumieć jako „dzięki Bogu" i „dla Boga" (tak wypada interpretować gr. *tô theô* w Rz 6, 10; nb., które apostoł powtórzy w wierszu następnym, stosując je do chrześcijan). To życie dzięki Bogu Ojcu i dla Boga Ojca cechuje trwałość i doskonałość (por. np. Rz 6, 23).

Pisząc w ten sposób o Chrystusie, apostoł nie zapomina o potrzebujących zbawienia. W jakiś sposób śmierć Chrystusa zawiera w sobie śmierć wszystkich ludzi, dzięki temu w przypadku chrześcijanina „jego [tzn. chrześcijanina] życie rozpoczyna się każdego dnia: także on żyje dla Boga" (por. Ga 2, 19; 2, 14; 2 Kor 5, 15)[34]. Istnieje paralelizm między „tak i my" z Rz 6, 4 oraz „tak i wy" z Rz 6, 11: m.in. z tego powodu w 6, 11 można widzieć streszczenie 6, 1-10 oraz swego rodzaju opis stopniowego urzeczywistniania zbawienia w doczesności w życiu chrześcijan[35].

Jedyne misterium paschalne Chrystusa otwiera przed dziejami świata i przed każdym człowiekiem nowe możliwości, nowe wybory i tym samym nowe zobowiązania. Poczynając od chrztu, człowiek znajduje się więc w nowej sytuacji[36]. Według apostoła chrześcijanin musi rozumieć i uwzględniać,

---

[33] Co do takiego rozumienia Rz 1, 3-4 por. F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 11, przyp. 5.

[34] F. Leenhardt, *L'épître...*, dz. cyt., s. 94.

[35] Por. J. Huby, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris 1957, s. 213 (zdaniem tego autora koncepcja stopniowego, postępującego urzeczywistniania zbawienia jest czymś obcym dla judaizmu); S. Lyonnet, *Le message de l'Épître aux Romains*, Paris 1971, s. 105.

[36] Por. R. Pesch, *Römerbrief*, Würzburg 1983, s. 56n, P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer. 14 Auflage (1. Auflage dieser neuen Fassung)*, Göttingen, Zürich 1989, s. 83n.

podjąć w swym życiu (*logizesthe*, „zrozumiejcie" to tryb rozkazujący czasu teraźniejszego, co zakłada trwanie)[37], że ofiara Chrystusa i udział w niej implikuje śmierć dla grzechu i nowe życie z Bożego daru i dla Boga.

Poprzez swe misterium paschalne Zmartwychwstały otwiera przed ochrzczonym możliwość udziału w życiu Bożym i tym samym w swym własnym życiu. Jest to życie z Boga i dla Boga (tak można rozumieć gr. *tô theô* z 6, 11). Jest to życie będące udziałem w życiu Chrystusa wywyższonego w chwale, czyli wskrzeszonego. W Rz 6, 11 apostoł kwalifikuje to życie jako „w Chrystusie" (gr. *en Christô*)[38]. Ochrzczony już został wyzwolony spod panowania grzechu i śmierci[39], umarł dla nich, żyje dzięki i dla Boga Ojca w Chrystusie. *Dzôntas* z Rz 6, 11 (dosł.: „żyjących") to imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej: normalnie rzecz biorąc taka forma gramatyczna wskazuje na trwanie danej sytuacji czy stanu rzeczy. Także w ten sposób św. Paweł zwraca uwagę na pomyślność odchrzcielnej sytuacji człowieka oraz na związane z tym możliwości i zadania: ochrzczony ma (i jest w stanie dzięki związkowi z Chrystusem i Duchem) potwierdzić swym postępowaniem, że już wszedł w życie zmartwychwstania[40]. *Logizesthe* z 6, 11 jest wezwaniem do konkretnych, owocnych postaw moralnych. Urzeczywistnia się to przez Ducha, który ma moc sprawić, że dzieło dokonane przez Chrystusa coraz bardziej staje się rzeczywistością w życiu danego człowieka, aż po dojście do pełni życia przez zmartwychwstanie (Rz 6, 4; 8, 1-27). Sam Duch działa zaś wspólnie z Chrystusem. On jest Duchem „życia w Chrystusie Jezusie" (Rz 8, 1-2).

Kiedy w Rz 6, 11 apostoł określa życie chrześcijan mianem życia „w Chrystusie Jezusie", życia ofiarowanego razem przez Ojca i Chrystusa, i Ducha, życia z Bożego daru ukierunkowanego nie na zagładę, ale na Boga, czyli na

---

[37] Pisząc *logizesthe*, apostoł może czynić aluzję do aktu wiary jako nieodzownego dla przyjęcia chrztu, czyli podstawowego dla początku i rozwoju życia chrześcijańskiego (por. O. Michel, *Der Brief...*, dz. cyt., s. 208). *Logizesthe* można też rozumieć w sensie „zdajcie sobie sprawę", czyli jako tłumaczenie, perswazję; tworzy to logiczną całość z właściwym św. Pawłowi przekonaniem, że zbawienie to nie jakieś zniewolenie, ale udzielenie – przyjęcie wolności i to wolności synowskiej; to w taki sposób Bóg traktuje ludzi (np. Rz 8, 15-17), tak też mają zachowywać się Jego wysłannicy; zob. J. Cambier, *La liberté...*, dz. cyt., s. 47.

[38] Więcej na ten temat zob. W. Schmithals, *Der Römerbrief*, Göttingen 1988, s. 194.

[39] W *Corpus Paulinum* słowa *thanantos* („śmierć") oraz *hamartia* („grzech") występują bez lub z rodzajnikiem (np. Rz 6, 9.11). Drugi wypadek bywa interpretowany w tym sensie, że apostoł widzi w nich byty osobowe, a ich domena jest niejako przeciwieństwem domeny Bożej. Zob. A. Feuillet, *Les attaches bibliques des antithèses pauliniennes dans la 1-ére partie de l'épître aux Romains (1–8)*, Paris 1980, s. 323n.

[40] Por. P. Grelot, *Une homélie de saint Paul sur le baptême*, EeV 10 (1989), s. 158.

pomyślność człowieka, to wskazuje na paschalne i chrzcielne „skąd?", „jak?", „gdzie?" i „dokąd?" życia chrześcijańskiego. To życie już się rozpoczęło i należąc do doczesności, zmierza ku swej pełni w wieczności[41]. Udziałem ochrzczonego staje się nowy początek istnienia (nowe stworzenie, odnowione i dopełnione, na drodze ku pełni), w nowej sferze, pod panowaniem Chrystusa (np. Rz 8, 1; 12, 5; 1 Kor 1, 2.30; 2 Kor 5, 14; Ga 3, 23n; 5, 6)[42]. Także przyszłość ochrzczonego pozostaje ściśle związana ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, z całym misterium paschalnym.

* * *

Pawłowe rozumienie chrztu jako śmierci z Chrystusem, by żyć z Chrystusem, można streścić następująco: W Rz 6, 1-11 św. Paweł sytuuje związki odchrzcielne chrześcijanina z Bogiem w perspektywie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wskazuje na już dopełnione, niepowtarzalne misterium paschale Chrystusa oraz na podjętą łaskę włączenia w to misterium przez chrzest. Kieruje myśl ku przyszłej pełni tego włączenia, tego związku z Chrystusem, Ojcem i Duchem. Według apostoła już obecnie ochrzczony cieszy się Bożym darem komunii z Ojcem, Chrystusem i Duchem Świętym oraz ma (z Bożego daru jest w stanie) postępować ku jej pełni[43].

Według apostoła życie chrześcijańskie, jako rozpoczynający się wraz z chrztem udział w śmierci i wskrzeszeniu Chrystusa, jest więc doświadczeniem trynitarnym, spotkaniem z wszystkimi Trzema Osobami Bożymi, łaską tych Osób. To One są też celem chrześcijanina. Od początku z daru Bożego życie chrześcijańskie posiada także charakter paschalny: chodzi o już rzeczywisty, coraz pełniejszy aż po wieczną zupełność udział w całym misterium paschalnym krzyża, śmierci, zmartwychwstania, wywyższenia Chrystusa jako Pana, udzielenia Ducha, życia synowskiego. Jest to życie otrzymane: co jednak nie oznacza braku wkładu ze strony człowieka. Dar Boży polega właśnie na obdarzeniu człowieka wolnością, zdolnością do adekwatnej odpowiedzi.

---

[41] Por. D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, s. 126.

[42] Zob. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, s. 19; L. Cerfaux, *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, Paris 1960, s. 118.

[43] Por. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 79.

Résumé

Le baptême: mourir avec le Christ pour ressusciter avec le Christ

Dans le 6-èm chapitre de la Lettre aux Romains saint Paul Apôtre présente sa compréhension du baptême chrétien. Ce rite possède le caractère pascal. Grâce au baptême l'homme participe à la mort du Christ et commence à participer à la vie du Christ ressuscité. Ainsi l'Apôtre comprend-il l'existence chrétienne déjà ici-bas comme «vie dans le Christ». Comme telle elle est l'oeuvre commune du Père et du Christ et du Saint-Esprit. Et à sa nature appartient de devenir une communion de plus en plus profonde avec les Personnes Divines jusqu'à sa plénitude dans l'éternité du salut.

Ks. dr Wojciech MISZTAL – ur. w 1961 r. w Kielcach, magister teologii WT PAT w Krakowie, licencjat z teologii w zakresie teologii biblijnej i systematycznej w Institut Catholique de Paris, doktor teologii duchowości na Pontificia Universitŕ Gregoriana w Rzymie, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości na Wydziale Teologicznym PAT. Aktualnie pracuje jako adiunkt w katedrze teologii duchowości na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; wykłada w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym w Kielcach i w Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Ważniejsze publikacje: *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002; *Błogosławieństwo Słowa i Ducha. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „A")*, Kielce 2001; *Po Boże błogosławieństwo. Krótkie zamyślenia na niedziele i niektóre święta (rok liturgiczny „B")*, Kielce 1999; *W Chrystusowym błogosławieństwie. Krótkie zamyślenia na niedziele i wybrane święta (rok liturgiczny „C")*, Kielce 2000.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 415–445

Ks. Marian Pastuszko – Kielce

Uprawnienie i obowiązek biskupa oraz prezbitera co do udzielania sakramentu bierzmowania (kanony 882–888)

Szafarstwo sakramentu bierzmowania to główny problem tego sakramentu. Wykażemy to na podstawie rozłożenia kanonów w tym tytule (II). Zauważmy najpierw, że na temat sakramentu bierzmowania mamy 18 kanonów. Z tych 18 kanonów aż siedem zawiera normy dotyczące szafarza sakramentu bierzmowania (882–888) w rozdziale II. Żaden inny rozdział nie liczy tylu kanonów. W rozdziale I na temat sprawowania sakramentu bierzmowania mamy tylko dwa kanony (880–881). W rozdziale III o przyjmujących sakrament bierzmowania są trzy kanony (889–891). Rozdział IV poświęcony świadkom bierzmowania liczy dwa kanony (892–893). W rozdziale V znajdują się trzy kanony (894–896).

Pisząc o szafarstwie sakramentu bierzmowania, opracujemy dwa tematy, mianowicie: 1. Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania – jego uprawnienie i obowiązek udzielania bierzmowania. 2. Prezbiter jako szafarz sakramentu bierzmowania – jego uprawnienie i obowiązek bierzmowania.

1. Biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania (kan. 882)

Przed Soborem Watykańskim II (1962–1965), w czasie jego trwania, a także w ciągu kilkunastu następnych lat, wiele mówiono i pisano o tym, że biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania jest *minister originarius (naturalis)*. Jednak Schematy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 (kan. 836) i z 1982 r. (kan. 882), a także obowiązującego kan. 882 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., powracają do używanego od czasu papieża Eugeniusza IV (1439–1445) określenia biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania, mianowicie że jest on *minister ordinarius* (zwyczajny)[1].

[1] Zob. *Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne", 23 (1980), nr 1–2, s. 172.

Kanon 882 obecnego Kodeksu, inaczej niż to czynił kan. 782 § 1 KPK z 1917 r., nie podkreśla, że tylko biskupi są zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania. I słusznie, ponieważ nie wymieniając poza biskupami nikogo innego jako sprawującego tę funkcję w określony sposób, mówi przez to samo, że tylko biskupi są zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania.

Co to znaczy, iż biskupi są zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania? Z tradycji, a szczególnie z ksiąg liturgicznych Kościoła wschodniego i zachodniego wiadomo, że przez włożenie rąk i słowa święceń udzielana jest biskupom łaska Ducha Świętego i wyciskane w nich święte znamię tak, że w szczególny sposób przejmują oni rolę samego Chrystusa Mistrza, Pasterza i Kapłana, działając w Jego zastępstwie (*in persona Christi*: LG 21).

Wkładanie na ochrzczonych rąk, by im udzielić Ducha Świętego, praktykowane już od czasów apostolskich, z czasem zostało nazwane bierzmowaniem[2]. Sakrament ten udzielany przez biskupów jest zawsze ważny. Dlatego też do biskupa bierzmującego nie ma zastosowania kanon 144, w którym jest uzupełnienie uprawnienia w przypadku błędu powszechnego lub wątpliwości pozytywnej.

Biskupów nie można pozbawić uprawnienia do bierzmowania nawet w przypadku, gdyby prowadzili życie na sposób wiernych świeckich, czy też popadli w jakieś kary kościelne. Uprawnienie do udzielania bierzmowania przysługujące biskupom nie jest również ograniczone do terenów, na których są oni pasterzami. Taka sytuacja w przypadku bierzmowania ma w Kościele miejsce jedynie w odniesieniu do ordynariuszy. Dlatego też tylko ich nazywamy zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania.

Jeśli zaś sami biskupi są zwyczajnymi i jakby naturalnymi szafarzami sakramentu bierzmowania, oznacza to, że przede wszystkim oni mają tego sakramentu udzielać. Przemawiają za tym również racje teologiczne, gdyż wówczas wyraźniej ukazuje się związek tego sakramentu z pierwszym zesłaniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. W owym dniu Duch Święty zstąpił na apostołów, którzy przez włożenie rąk przekazywali Go ochrzczonym, by włączać ich do pierwszej wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie. Obecnie zaś biskup, głowa Kościoła lokalnego, jednoczy wybierzmowanych ze sobą i z diecezją, zaś przez diecezję, z Kościołem powszechnym. Otrzymanie Ducha Świętego przez posługę biskupa wyraźniej wskazuje bierzmowanemu, że jego zadaniem będzie teraz dawanie świadectwa Chrystusowi Panu wśród ludzi.

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy, wynika, że biskup, jakkolwiek w kanonie 882 nazywa się go *ordinarius minister*, jest też równocześnie *originarius minister* w odniesieniu do sakramentu bierzmowania. Określenia te zresztą nie wykluczają się nawzajem w ten sposób, by nazywając biskupa *minister ordinarius*, nie można go było nazwać *minister originarius*. Istnieje jeszcze jedna racja, która pozwala nazywać biskupa *originarius minister* sakramentu

[2] *Obrzędy sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne", 25 (1981), nr 3–4, s. 163.

bierzmowania, mianowicie Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nr 26 nazywa biskupów jako szafarzy bierzmowania właśnie *originarii ministri*. Jeśli zaś Sobór Watykański II użył tego określenia, to wolno posługiwać się nim wszystkim innym.

2. Prezbiter jako szafarz sakramentu bierzmowania (kan. 883 nr 1–3)

Z „Communicationes" 3 (1971), nr 2 wiemy, iż od początku zamierzano, ustalając normy na temat szafarza bierzmowania w § 1, stwierdzić, iż zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup, zaś w § 2 dodawano: „nadzwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest prezbiter, który otrzymał takie uprawnienie na mocy prawa powszechnego albo też specjalnego indultu kompetentnej władzy". Zaraz też myślano, żeby samo prawo (*ipso iure*) przyznawało uprawnienie do bierzmowania. Zaproponowano, żeby przyznać szersze uprawnienie, jeśli chodzi o bierzmowanie zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci. Prezbiter, który ma uprawnienie bierzmowania z prawa powszechnego lub z indultu, jest „nadzwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania". Może on bierzmować na swoim terytorium wszystkich, którzy, mu zostaną przedstawieni przez swojego proboszcza. Zaś poza terenem prezbiter bierzmuje nieważnie. Prezbiter, który ma uprawnienie do bierzmowania, ma też obowiązek bierzmowania.

W Schemacie Prawa na temat Sakramentów z 1975 r. w kan. 41 (kan. 782 § 1 KPK z 1917 r.) ustala się, iż ważnie udziela sakramentu bierzmowania prezbiter, który ma takie uprawnienie z prawa powszechnego lub nadania jemu osobiście. Według kan. 42 (kan. 782 § 3 KPK z 1917 r.) z prawa powszechnego bierzmowania będą mogli udzielać:

1. Ci, którzy zrównani są z biskupem diecezjalnym, ale tylko na swoim terytorium.
2. W stosunku do zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci, proboszcz, a jeśli ma on przeszkodę co do udzielania bierzmowania, to jakikolwiek prezbiter.
3. Prezbiter może udzielić bierzmowania osobie dorosłej, gdy ją chrzci albo przyjmuje do pełnej jedności z Kościołem Katolickim.

W dyskusji nad tym tekstem pamiętano, iż *Pontyfikał Rzymski* z 1973 r. Pawła VI przyznał prezbiterom pewne uprawnienie do bierzmowania i, ponieważ prezbiterzy korzystają z tego uprawnienia, nie będzie łatwo je wycofać. Zamiast wyrazu *territorium* postanowiono użyć wyrazu *ditio*. Poza tym zwrócono uwagę, by nie mówić o dorosłym, ale o tym, kto wychodzi ze stanu dzieciństwa. Chodzi też o to, by chrzest został zlecony przez biskupa (*de mandato*

episcopi). Była też propozycja, żeby prezbiter mógł bierzmować nupturientów, jednak nie została przyjęta, ponieważ asystować przy zawieraniu małżeństwa może diakon, który nie powinien mieć uprawnienia do bierzmowania. Ostatecznie ustalono tekst kanonu.

> Z mocy prawa mogą bierzmować 1. na ich terytorium ci, którzy zrównani są z biskupem diecezjalnym. 2. Ci, którzy z racji swojego urzędu albo na zlecenie biskupa, udzielają chrztu osobie wyrastającej z dzieciństwa albo osobę ochrzczoną przyjmują do jedności z Kościołem Katolickim. 3. W stosunku do osoby zagrożonej niebezpieczeństwem śmierci, proboszcz, a nawet jakikolwiek prezbiter [„Communicationes" 10 (1978), nr 1, p. 79].

W Schemacie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 r. kan. 836 stwierdza, iż ważnie udziela sakramentu bierzmowania prezbiter, który uzyskał takie uprawnienie w prawie powszechnym albo w przypadku przyznania mu takiego uprawnienia przez kompetentną władzę. Według kan. 837 z mocy samego prawa mogą bierzmować:

> 1. Na ich terytorium, ci którzy zrównani są z biskupem diecezjalnym. 2. Prezbiter, który na mocy swojego urzędu udziela chrztu osobie wyrosłej z dzieciństwa albo osobę ochrzczoną przyjmuje do jedności z Kościołem Katolickim.

Zastanawiano się, czy osoba ochrzczona w Kościele Katolickim, która przez długi czas nie praktykowała religii i utraciła wiarę, może zostać przyjęta do Kościoła. Odpowiedziano negatywnie, powołując się na Komisję Wyjaśniającą Dekrety Soboru Watykańskiego II [AAS 72 (1980) p. 105]. 3. „Osobę zagrożoną niebezpieczeństwem śmierci może bierzmować proboszcz, a nawet jakikolwiek prezbiter". Widzimy, że nie ma już wyrazu *territorium*, a jest *fines suae ditionis*.

Kan. 836 i kan. 837 numery 1–3 Schematu KPK z 1980 r. przyjęte zostały do Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r. jako kan. 882 i kan. 883 numery 1–3, a następnie do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. jako kanony 882 i 883 numery 1–3.

Jednak zanim zajmiemy się tymi kanonami 882 i 883 KPK z 1983 r., uczynimy tu dwie uwagi wstępne.

1. W kan. 782 § 2 KPK z 1917 r. zostało użyte sformułowanie *extraordinarius minister* na określenie prezbitera jako szafarza sakramentu bierzmowania. W KPK z 1983 r. jest wprawdzie mowa o prezbiterze jako szafarzu bierzmowania, lecz nie nazywa go się nadzwyczajnym szafarzem owego sakramentu. Ale z tego, że biskup jako szafarz bierzmowania w kan. 882 KPK z 1983 r. został nazwany zwyczajnym szafarzem, wolno nam wnioskować, iż prezbiter nie jest takim szafarzem bierzmowania jak biskup, tylko „nadzwyczajnym". Poza tym, nauka prawa kanonicznego pozwala niejako uzupełnić to, co wiemy z KPK z 1983 r., i nazwać prezbitera „nadzwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania", zwłaszcza, iż takiego określenia używamy od daw-

na. Wydaje się to bardziej stosowne, niż po prostu nazywać prezbitera niezwyczajnym szafarzem bierzmowania, odróżniając w ten sposób od biskupa jako szafarza zwyczajnego tego sakramentu.

2. W tym miejscu mamy na myśli tylko prezbitera, to jest mężczyznę, który otrzymał święcenia prezbiteratu, lecz nie ma święceń biskupich. Sprawowanie natomiast przez prezbitera wysokiego urzędu, np. posługi ordynariusza miejscowego, nie powoduje jego przejścia od święceń prezbiteratu do święceń biskupich. Prezbiter, który jest ordynariuszem miejscowym, nadal pozostaje prezbiterem. Otrzymanie zaś przez prezbitera święceń biskupich powoduje, że staje się on zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. – Zgodnie z kan. 882 prezbiter może udzielać sakramentu bierzmowania albo na mocy prawa powszechnego albo na mocy udzielonego mu specjalnego uprawnienia. Każdą z tych możliwości wypadnie nam tu omówić.

2.1. Prezbiter udzielający sakramentu bierzmowania na mocy prawa powszechnego (kan. 883 numery 1–3)

Na mocy prawa powszechnego prezbiterzy mogą bierzmować w trzech przypadkach.

1. Jeśli pełnią urząd, który w prawie jest zrównany z urzędem biskupa diecezjalnego.
2. Jeśli udzielają chrztu dorosłemu na mocy swojego urzędu lub polecenia biskupa diecezjalnego, albo przyjmują ochrzczonego do pełnej jedności z Kościołem Katolickim.
3. Jeśli zachodzi potrzeba udzielenia bierzmowania zagrożonemu śmiercią, może udzielić mu bierzmowania proboszcz, a nawet każdy prezbiter.

W wymienionych przypadkach samo prawo, czyli kan. 883 Kodeksu Prawa Kanonicznego, upoważnia prezbiterów do udzielenia bierzmowania i nie potrzebują oni wówczas żadnego innego upoważnienia, np. od miejscowego biskupa diecezjalnego.

2.1.1. Prezbiter zrównany w prawie z biskupem diecezjalnym (kan. 883 nr 1)

W kan. 883 nr 1 czytamy, że „mocą samego prawa uprawnienie do udzielania sakramentu bierzmowania mają (...) w granicach swego terytorium prezbiterzy, którzy są zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym". Pytamy zatem, którzy prezbiterzy są zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym? Wspomina o nich kan. 134 § 4, ale odsyła do kan. 381 § 2, ten zaś do kan. 368. W tym ostatnim czytamy, że Kościoły partykularne, w których istnieje i z których składa się Kościół Katolicki, to przede wszystkim diecezje. Jeśli zaś nie stwierdza się czegoś innego, z diecezjami są zrównane:

1. prałatura terytorialna;
2. opactwo terytorialne;
3. wikariat apostolski;
4. prefektura apostolska;
5. administratura apostolska ustanowiona na stałe.

Stojący na czele wymienionych jednostek administracyjnych Kościoła, to jest prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski ustanowiony na stałe[3], mogą bierzmować na mocy kan. 883 nr 1. Czy uprawnienie takie ma jeszcze ktoś poza osobami tutaj wymienionymi?

Jeśli Stolica Apostolska nie zarządziła inaczej, w przypadku zawakowania wikariatu lub prefektury apostolskiej, rządy przejmuje prowikariusz apostolski lub proprefekt apostolski, mianowany uprzednio przez wikariusza lub prefekta apostolskiego, którzy objęli swoje urzędy (kan. 420). Prowikariusz apostolski i proprefekt apostolski, będący czasowo przełożonymi Kościoła partykularnego, to jest wikariatu lub prefektury apostolskiej (kan. 134), są więc tymi, których zrównuje się w prawie z biskupami diecezjalnymi (kan. 381 § 2) i zgodnie z kan. 883 nr 1 mogą udzielać bierzmowania.

Do zrównanych w prawie kanonicznym z biskupem diecezjalnym za dni naszych zalicza się ordynariuszy wojskowych (polowych). Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wymienia w kan. 569 wprawdzie tylko kapelanów wojskowych, zaznaczając, że rządzą się oni specjalnymi prawami, lecz w dniu 21 kwietnia 1986 r. papież Jan Paweł II ogłosił Konstytucję apostolską *Spirituali militum curae*, według której ordynariusze wojskowi cieszą się wszystkimi prawami i obowiązkami biskupów diecezjalnych[4]. Dlatego też ordynariusze wojskowi mogą bierzmować na mocy kan. 883 nr 1.

Wokół administratora diecezji jako szafarza sakramentu bierzmowania ostatnio narosło nieco nieporozumień. *Pontyfikał Rzymski* zawierający *Obrzędy Bierzmowania* wśród uprawnionych z samego prawa do udzielania sakramentu bierzmowania wymienia „wikariusza kapitulnego"[5]. Po opublikowaniu

---

[3] Wikariusz apostolski i administrator apostolski ustanowieni na stałe zwykle mają święcenia biskupie. Jeśli tak jest, to są zwyczajnymi szafarzami bierzmowania. Nam chodzi o przypadek, kiedy nie mają święceń biskupich.

[4] Por. AAS 78 (1986) 481–486; J. L. Gutierez, *De ordinatus militaris nova constitutione*: „Periodica de re morali canonica liturgica", 76 (1987), fasc. 2, p. 215. Natomiast prałaci wojskowi nie mogą uchodzić za przyrównanych do biskupa diecezjalnego. Zob. G. Ghirlanda, *De differentia praelaturam personalem inter et ordinariatum militarem seu castrensem*: „Periodica", 76 (1987), fasc. 2, s. 219–251.

[5] *Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum suctoritate Pauli PP VI promulgatum, Ordo confirmationis*, edito typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973. KPK z 1917 r. nazywał wikariuszem kapitulnym tego kapłana, którego KPK z 1983 r. nazywa administratorem diecezji.

Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. niektórzy autorzy twierdzili, że administrator diecezji nie został wymieniony w kan. 368 i dlatego nie jest zrównany z biskupem diecezjalnym. Konsekwentnie nie przysługuje mu uprawnienie do bierzmowania. A zatem mamy w tym przypadku do czynienia z cofnięciem uprawnienia przyznanego *Pontyfikałem Rzymskim* z 1973 r.[6]

Wydaje się, że opinia ta wynika z nie dość dokładnego odczytania kan. 368. Przede wszystkim zwróćmy uwagę na to, że administrator diecezjalny nie mógł być wspomniany w kan. 368, ponieważ wyszczególnia się tam jedynie jednostki administracyjne przyrównane w prawie do diecezji, zaś administrator diecezji jest właśnie w diecezji, a nie w jednostce administracyjnej przyrównanej do diecezji. Jednak z pominięcia go w kan. 368 wcale nie wynika, iż administrator diecezji nie jest zrównany w prawie kanonicznym z biskupem diecezjalnym. Zresztą, za tym wnioskiem przemawiają jeszcze inne argumenty.

I tak w kan. 413 i 414 jest mowa o powołaniu administratora diecezji, gdy stolica biskupia zawakuje. W kan. 421 stwierdza się z kolei, że administrator diecezji rządzi diecezją. Z kan. 427 § 1 wiemy, że administratorowi diecezji przysługują wszystkie prawa i spoczywają na nim wszystkie obowiązki, jakie ma biskup diecezjalny, z wykluczeniem tych, które z natury rzeczy lub z samego prawa są wyjęte. Nikt chyba nie powie, że udzielanie sakramentu bierzmowania przez administratora diecezji jest działaniem na szkodę przyszłego biskupa. Jeśli zaś administrator diecezji ma wszystkie prawa i wszystkie obowiązki, to dlaczego nie można go przyrównać do biskupa diecezjalnego. Byłoby to niezrozumiałe.

Racje przedstawione wyżej zyskują potwierdzenie w przepisach liturgicznych. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego dekretem z dnia 12 września 1983 r. opublikowała specjalne *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam iuris canonici nuper promulgati introducendae*, [„Notitiae" 206 (1986), p. 548]. W tych *Variationes* mamy wszystkie zmiany, które Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego wprowadziła w różnych księgach liturgicznych, a między innymi w części *Pontyfikału Rzymskiego*, która zawiera *Obrzędy Bierzmowania*. W *Ordo Confirmationis*, VII, nr 7 czytamy: „praeter episcopum facultate confirmandi ipso iure gaudent: a praelatus territorialis et abbas territorialis, vicarius apostolicus et praefectus apostolicus, administrator apostolicus et administrator dioecesanus, intra limites sui territorii et durante munere".

---

[6] Por. A. E. Hierold, *Taufe und Firmung*, w: J. Listl, H. Miller, H. Schmit, *Handbuch des katholischen Kirchenrecht*, Regensburg (1983), s. 673, przypis 54: P. Hemperek, bp, *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 105; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcenie*, Olsztyn 1986, s. 374, przypis 22.

A zatem dokonano zmiany, ale dotyczy ona jedynie zastąpienia zwrotu *vicarius capitularis* zwrotem *administrator dioecesanus*. W takiej sytuacji nikt nie może wątpić, że administrator diecezjalny ma prawo udzielać bierzmowania, a to właśnie na mocy kan. 882 nr 1 i nowego (po dokonanej jego zmianie w 1983 r.) przepisu liturgicznego, zawartego w *Pontyfikale Rzymskim*.

Po uzasadnieniu opinii utrzymującej, że administrator diecezji może udzielać bierzmowania jako prezbiter zrównany w prawie kanonicznym z biskupem diecezjalnym, a więc na mocy kan. 883 nr 1, pozostaje nam tylko dodać, iż tacy prezbiterzy mogą bierzmować jedynie na terenie, na którym pełnią ten urząd i tylko w czasie sprawowania tego urzędu. Poza swoim terytorium, gdzie nie jest np. administratorem diecezji, czy poza czasem spełniania urzędu, jako prezbiter udzielałby bierzmowania nieważnie. Natomiast w ogóle nie mogą bierzmować na mocy kan. 882 nr 1 prałat personalny (o czym już wspomnieliśmy) oraz wikariusz generalny.

2.1.2. Prezbiter: 1. który chrzci dorosłego na mocy swojego urzędu lub zlecenia biskupa diecezjalnego, albo 2. przyjmuje ochrzczonego do jedności z Kościołem Katolickim (kan. 883 nr 2)

W kan. 883 nr 2 czytamy: „Mocą samego prawa uprawnienie do udzielania sakramentu bierzmowania ma (...) prezbiter, który z racji swojego urzędu czy na zlecenie biskupa diecezjalnego chrzci wyrosłego z lat dziecięcych, albo przyjmuje go do jedności z Kościołem Katolickim".

Kan. 883 nr 2 reguluje dwie różne sytuacje: „1. osoby nie ochrzczonej, która przygotowuje się do przyjęcia chrztu" i „2. osoby ochrzczonej, pozostającej poza Kościołem Katolickim i pragnącej wrócić do wspólnoty z tym Kościołem".

Ad. 1. Niemowlęta i dzieci, które nie osiągnęły jeszcze wieku rozeznania, przyjmują sakrament chrztu, gdy życzą sobie tego ich rodzice. Dzieci zaś, które osiągnęły ten wiek, w sprawie przyjęcia chrztu są uważane za osoby dorosłe i przyjmują ten sakrament, kiedy same chcą, ale powinny się do tego przygotować. Ich przygotowanie polega na poszukiwaniu prawdy o Bogu żywym i przyjęciu wiary, co następuje zwykle w okresie przynależności do katechumenatu. Biorący w nim udział przyswajają sobie podstawy życia duchowego i nauki chrześcijańskiej (zaczątek wiary jest przyjmowany w okresie prekatechumenatu), przeżywają pierwsze nawrócenie, decyzję zmiany życia i wejścia we wspólnotę z Bogiem. Potrzebny im jest zalążek ducha pokuty, praktyka wzywania Boga i praktyka modlitwy oraz pierwsze doświadczenie wspólnoty i ducha chrześcijańskiego.

Udzielanie chrztu należy do posług tradycyjnie już powierzanych proboszczowi (kan. 530 nr 1), nie znaczy to jednak, że każdy chrzest ma być osobiście dokonywany przez proboszcza, gdyż w spełnianiu tego obowiązku proboszcz może się wyręczać innymi szafarzami chrztu.

O chrzcie dorosłych, a także dzieci po osiągnięciu przez nie stanu używania rozumu, zwłaszcza, gdy ukończyły one czternasty rok życia, należy powiadomić miejscowego biskupa diecezjalnego, aby mógł sam chrztu udzielić (kan. 863). Biskup udzielający chrztu dorosłemu, udziela mu też zaraz sakramentu bierzmowania (kan. 866), co nakazuje także przepis liturgiczny. W pierwszych wiekach Kościoła, a działo się tak prawdopodobnie do X–XI wieku, bierzmowania udzielano zaraz po chrzcie, bo chciano udoskonalić dzieło chrztu. Później zaprzestano tej praktyki, ale nowe *Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, opublikowane w 1972 r., odnowiły ją. Obecnie uczy się, że połączenie bierzmowania z chrztem podkreśla jedność misterium paschalnego, a także ścisły związek między posłannictwem Syna, a udzielaniem Ducha Świętego, a także podkreśla łączność sakramentów, w których na ochrzczonych zstępują wszystkie trzy Osoby Boskie: działa w nich Ojciec przez Chrystusa mocą Ducha Świętego[7].

Nie zawsze jednak jest możliwe, żeby biskup chrzcił daną osobę i zaraz ją bierzmował. Właśnie w takim przypadku najpierw *Pontyfikał Rzymski* z 1973 r. nr 7b, a obecnie kan. 883 nr 2 upoważnia prezbitera, który z racji swojego urzędu lub na zlecenie biskupa diecezjalnego udziela chrztu dorosłemu, żeby zaraz udzielił mu sakramentu bierzmowania w ramach jednego, ciągłego obrzędu wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jest bowiem bardziej zgodne z duchem liturgii, by w takim przypadku prezbiter udzielił chrztu i bierzmowania dorosłemu, niż żeby najpierw udzielił chrztu prezbiter, a dopiero po pewnym, niekiedy długim czasie, udzielił mu bierzmowania biskup.

Kościół opowiada się za opisaną praktyką, ponieważ sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii tak się ze sobą łączą, że dopiero wszystkie trzy wprowadzają wiernego na drogę wiodącą do pełnej dojrzałości (kan. 842 § 1). Sakrament chrztu sprawia, że katechumen zostaje wszczepiony w Chrystusa i zaliczony do wspólnoty ludu Bożego, otrzymuje on też odpuszczenie grzechów i staje się dzieckiem Bożym. Dzięki sakramentowi bierzmowania ochrzczony doskonalej upodabnia się do Chrystusa i zostaje napełniony Duchem Świętym, co uzdalnia go do świadczenia o Chrystusie. Wszczepionemu w Chrystusa i upodobnionemu do Niego Chrystus Pan oddaje z kolei w „Eucharystii swoje Ciało, czyli samego Siebie". Właśnie w celu zachowania ciągłości wtajemniczenia chrześcijańskiego tej samej osoby prezbiter, który chrzci dorosłego, może mu też udzielić bierzmowania. On też zwykle celebruje Mszę świętą, podając ochrzczonemu i bierzmowanemu Komunię świętą.

---

[7] Por. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo initiationis christianae adultorum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, nr 15, p. 18; nr 34, p. 23.

Ad. 2. O przyjęciu do pełnej wspólnoty z Kościołem Katolickim mówimy, jeśli:
1. wierny ochrzczony w Kościele Katolickim nigdy nie praktykował swojej wiary i jako dorosły chce tę praktykę rozpocząć;
2. wierny ochrzczony w Kościele Katolickim bez własnej winy został wychowany w religii niekatolickiej, czy nawet włączył się do takiej wspólnoty, ale teraz chce być przyjęty do wspólnoty z Kościołem Katolickim;
3. wierny został ochrzczony we wspólnocie Kościelnej oddzielonej i teraz chce być przyjęty do wspólnoty z Kościołem Katolickim obrządku łacińskiego.

W pierwszym z przedstawionych przypadków możemy mówić tylko o rozpoczęciu pełnego praktykowania wiary, a nie o przyjęciu do wspólnoty Kościoła. Dlatego też w takim przypadku prezbiter nie może udzielić bierzmowania, chyba że zleci mu to biskup diecezjalny. Wyjaśniła to Papieska Komisja do Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego II w dniu 2 grudnia 1979 r. [AAS 72 (1980) 105]. Wobec tego zajmiemy się jedynie dwoma pozostałymi przypadkami.

Ochrzczonych poza Kościołem Katolickim nie chrzci się ponownie, chyba że zachodzi poważna wątpliwość co do zaistnienia faktu lub ważności wcześniej udzielonego chrztu (kan. 869 § 1). Wierny przyjmowany do pełnej wspólnoty z Kościołem Katolickim winien być przygotowany do tego pod względem doktrynalnym i duchowym przez jakiegokolwiek duszpasterza.

Przyjęcie do wspólnoty Kościoła Katolickiego obrządku łacińskiego wiernego urodzonego i ochrzczonego we wspólnocie kościelnej oddzielonej dokonuje się podczas obrzędu liturgicznego, którego szczytowy moment stanowi Komunia Eucharystyczna. Dlatego też takie przyjęcie odbywa się zasadniczo podczas Mszy świętej albo przed nią. Wcześniej kandydat przystępuje do sakramentu pokuty i pojednania. Przed spowiedzią winien on uprzedzić spowiednika, że wkrótce będzie przyjęty do wspólnoty Kościoła Katolickiego.

Przyjęcie kandydata do wspólnoty z Kościołem Katolickim należy w zasadzie do biskupa, jeśli więc kto inny czynił przygotowania, winien poprosić biskupa o zgodę na sam akt. *Directorium ad ea quae in Concilio Vaticano II de re oecumenica sunt exsequenda, de die 14 maii 1967*, nr 19 poleca przyjmować wyznanie wiary od braci oddzielonych przy zachowaniu norm, ustalonych przez miejscowego ordynariusza [AAS 59 (1967) 581].

Prezbiter, który otrzymał od biskupa zlecenie przyjęcia ochrzczonego do pełnej jedności z Kościołem Katolickim, może udzielić sakramentu bierzmowania na mocy kan. 883 nr 2 i na podstawie przepisu liturgicznego zawartego w *Pontyfikale Rzymskim* z 1973 r. nr 7b. Oczywiście, o ile wierny nie był wcześniej bierzmowany, gdyż sakrament ten przyjmuje się tylko raz w życiu. Według Konstytucji o Kościele *Lumen gentium* nr 11 Soboru Watykańskiego II oraz kan. 879, na skutek bierzmowania wierni doskonalej wiążą się

z Kościołem, co jest szczególnie potrzebne przyjmowanemu do wspólnoty z Kościołem Katolickim. Na tym właśnie polega racja bierzmowania osoby przyjmowanej do jedności z Kościołem Katolickim oraz racja samego prawa.

Podczas obrzędu przyjęcia kandydatowi może towarzyszyć poręczający za niego *sponsor*, który odegrał rolę w jego przygotowaniu do wyrażenia prośby o przyjęcie do wspólnoty z Kościołem. W czasie Mszy świętej połączonej z obrzędem przyjęcia można udzielić „Komunii świętej pod dwiema postaciami"[8].

2.1.3. Proboszcz i każdy prezbiter w stosunku do wiernego zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci (kan. 883 nr 3)

W kan. 883 nr 3 czytamy: „Mocą samego prawa uprawnienie do udzielania bierzmowania ma (...) proboszcz, a nawet jakikolwiek prezbiter w stosunku do zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci".

Problem zawarty w tym kanonie daje się ująć w pytaniu: Kto i w jakich okolicznościach może udzielić bierzmowania? Najpierw zajmiemy się okolicznościami, w których można bierzmować. Prawodawca mówi, iż chodzi o niebezpieczeństwo śmierci, a dokładniej, że przyjmujący sakrament bierzmowania ma się znajdować w niebezpieczeństwie śmierci. Niebezpieczeństwo śmierci zachodzi wówczas, gdy przewiduje się, że wierny może umrzeć w niedługim czasie, jakkolwiek jest to tylko prawdopodobne i brakuje pewności, że śmierć rzeczywiście nastąpi. Nie uważa się natomiast za zagrożonego śmiercią np. nieuleczalnie chorego, jeśli wiadomo, że z tą chorobą można żyć rok lub dwa lata.

Niebezpieczeństwo śmierci może pochodzić: 1. z przyczyny wewnętrznej, np. choroby, rany, trudnego porodu, starości; 2. z przyczyny zewnętrznej w stosunku do zagrożonego śmiercią, np. w przypadku wojny, otrzymania wyroku skazującego na śmierć, poddania się niebezpiecznej operacji chirurgicznej. Od niebezpieczeństwa śmierci (*periculum mortis*) odróżniamy godzinę śmierci, agonię (*articulus mortis*).

Już w pierwszych wiekach Kościoła zwrócono uwagę, by wobec wiernego zagrożonego śmiercią prawo kościelne było stosowane łagodniej. W praktyce najpierw zastosowano tę regułę do katechumenów zagrożonych śmiercią, skracając im katechumenat i udzielając chrztu. Większy problem stanowiło podjęcie decyzji dotyczącej rozgrzeszenia wiernego zagrożonego śmiercią, jeśli w zwyczajnych warunkach odmawiano mu rozgrzeszenia z ważnych powodów. I w tej sprawie zwyciężyła opinia opowiadająca się za udzieleniem rozgrzeszenia wiernemu zagrożonemu śmiercią. Bodaj najdłużej przyszło czekać na przyznanie omawianego uprawnienia w przypadku udzielania sakramentu bierzmowania.

---

[8] *Rituale Romanum, Ordo initiationis christianae adultorum*, n. 183–192. Zob. też *Agenda liturgiczna Diecezji Opolskiej*, Opole 1981, s. 451.

Oczywiście biskupi udzielali bierzmowania od początku Kościoła, zaś w nowszych czasach miejscowi ordynariusze będący prezbiterami bierzmowali wiernych zagrożonych śmiercią. Jednak zagrożeni śmiercią, którzy oczekiwali na przyjęcie tego sakramentu, nie mieli większych uprawnień od żyjących poza takim niebezpieczeństwem. Sytuacja zmieniła się dopiero po drugiej wojnie światowej (1939–1945), podczas której zginęło śmiercią wiele tysięcy młodych ochrzczonych wcale nie bierzmowanych, ponieważ biskupi i ordynariusze miejscowi nie byli w stanie – zwłaszcza w warunkach wojennych – bierzmować wszystkich zagrożonych śmiercią. Nie było zresztą wówczas obowiązku przyjęcia sakramentu bierzmowania.

W zaistniałej sytuacji Kongregacja Sakramentów opublikowała w dniu 14 września 1946 r. dekret *Spiritus Sancti munera*, w którym z dniem 1 stycznia 1947 r. upoważniła wszystkich proboszczów i duszpasterzy zrównanych z nimi w prawie kanonicznym do udzielania sakramentu bierzmowania osobom zagrożonym niebezpieczeństwem śmierci[9]. Dosłownie klauzula brzmiała, jak następuje: „dummodo hi fideles ex gravi morbo in vero mortis periculo sint constituti ex quo decessuri praevideantur" [AAS 38 (1946) 552]. Zatem dekret ten przyznawał uprawnienie bierzmowania wszystkim proboszczom i zrównanym z nimi w prawie kanonicznym, lecz sakramentu tego nie mogli przyjmować wszyscy wierni zagrożeni śmiercią, a jedynie zagrożeni śmiercią z powodu ciężkiej choroby, z racji której znajdują się w prawdziwym niebezpieczeństwem śmierci i istnieje obawa, że umrą z tego powodu.

Kongregacja Sakramentów w dniu 6 marca 1947 r. dała wyjaśnienie tej klauzuli. Stwierdziła mianowicie, żeby oceniać klauzulę moralnie. Znaczy to, że klauzula się sprawdza, jeśli lekarz stwierdza, iż chory znajduje się w prawdziwym niebezpieczeństwie śmierci. W przypadku nieobecności lekarza sam prezbiter, mając na uwadze jego doświadczenie, zważywszy na wszystkie okoliczności, ciężkość i trwanie choroby, wiek chorego i ogólny stan jego zdrowia, dojdzie do przekonania, że to jest nie tylko wątpliwe i prawdopodobne, ale pewne i rzeczywiste zagrożenie śmiercią. Sam zwrot *ex quo decessuri praevideantur* Kongregacja Sakramentów zaleciła rozumieć tak, jak zwrot *urgente mortis periculo* (zob. KPK z 1917 r., kan. 1043, 1044, 1045)[10]. Tym wyjaśnieniem Kongregacja Sakramentów ograniczyła okoliczności, w których można udzielić bierzmowania. Wymaga bowiem pewności u szafarza, że chory może umrzeć, jak to jest w przypadku agonii (*articulus mortis*). Może dlatego Kongregacja Konsystorialna przekazując duszpasterzom emigrantów uprawnienie bierzmowania, jasno i wyraźnie stwierdza, że mogą oni bierzmować tylko umierających (*in articulo mortis constitutis* [AAS 45 (1953) 758–759].

[9] Por. AAS 38 (1946) 349–354.

[10] Por. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Roma 1969, vol. II, n. 1914, col. 2408–409.

Podobnie określa niebezpieczeństwo śmierci (ciężka choroba) aktualnie obowiązujący *Pontyfikał Rzymski* Pawła VI (*Ordo Confirmationis*, nr 52, p. 40: „de confirmatione in periculo mortis constituto ministranda (...) fideli aegrotanti in mortis periculo constituto" [AAS 38 (1946) 552, 2]. Możemy tu postawić pytanie: Czy wyrażenie *in periculo mortis*, użyte w kan. 883, nr 3, należy rozumieć zgodnie z przepisem liturgicznym, czy też w ogóle nie należy brać pod uwagę przyczyny niebezpieczeństwa śmierci? Szafarzy sakramentów obowiązują zarówno kanony, jak i przepisy liturgiczne (kan. 846 § 1). Jeśli zatem przepis liturgiczny stanowi uzupełnienie do tekstu kanonu, należy przestrzegać tak jednego, jak i drugiego.

Ale możemy rozumować inaczej, ponieważ inne dokumenty zawierające uprawnienie udzielania sakramentu bierzmowania nie określają, że to zagrożenie śmiercią wiernego ma być spowodowane ciężką chorobą. Wymieńmy tu dekret *Post Latum* Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 18 grudnia 1947 [40 (1948) 41], motu proprio *Pastorale munus* papieża Pawła VI z dnia 30 listopada 1963 r. [AAS 56 (1964) 8] i kan. 883 nr 1 obowiązującego za naszych dni Kodeksu Prawa Kanonicznego. Od 1946 r. prawo kanoniczne złagodniało. Polega to na tym, że wcześniej mogli bierzmować tylko proboszczowie i zrównani z nimi duszpasterze. Teraz, jeśli proboszcza nie ma lub istnieje przeszkoda, może bierzmować każdy prezbiter. (Wiemy już, że tak jest nawet według *Pontyfikału Rzymskiego* z 1973 r.) Złagodniało też w tym punkcie, że nie wymaga się, aby przyczyną zagrażającą niebezpieczeństwem śmierci wiernemu była jego choroba. Teraz wystarczy zagrożenie niebezpieczeństwem śmierci z jakiejkolwiek przyczyny.

Po ustaleniu, w jakich okolicznościach można bierzmować na podstawie kan. 883 nr 3, obecnie zajmiemy się odpowiedzią na pytanie: Kto może bierzmować na mocy tego samego kanonu?

O proboszczu jako szafarzu sakramentu bierzmowania rozprawiamy dopiero od 1 stycznia 1947 r., to jest od wejścia w życie dekretu *Spiritus Sancti munera*, opublikowanego 14 września 1946 r. Kongregacji Sakramentów. W tym dekrecie przyznano uprawnienie do udzielania bierzmowania proboszczom lokalnym (kan. 216 § 1 KPK z 1917 r.) i personalnym, czyli posiadającym władzę proboszczowską nad określonymi wiernymi (kan. 216 § 4 KPK z 1917 r.), wikariuszom aktualnym (kan. 471 KPK z 1917 r.) i wikariuszom ekonomom (kan. 473 § 1 KPK z 1917 r.), a wreszcie prezbiterom, którym zostało powierzone duszpasterstwo na stałe, na określonym terytorium, z własnym kościołem oraz wszystkimi prawami i obowiązkami proboszczowskimi. Prezbiterzy ci musieli osobiście udzielać bierzmowania i tylko na swoim terytorium, zagrożonym śmiercią z powodu choroby[11].

[11] Por. AAS 38 (1946) 349–554.

Do wymienionych wyżej Kongregacja Rozkrzewienia Wiary w dekrecie *Post latum* z 18 grudnia 1947 r. dołączyła wszystkich duszpasterzy pracujących na misjach. Nie przyznała jednak tego uprawnienia samym duszpasterzom misyjnym, ale ich ordynariuszom miejscowym, którzy mogli upoważniać swoich misjonarzy do bierzmowania wiernych zagrożonych śmiercią[12].

Kongregacja Konsystorialna przyznała w dniu 7 października 1953 r. duszpasterzom emigrantów uprawnienie bierzmowania wiernych umierających (*in articulo mortis*) [AAS 45 (1953) 758–759].

Papież Paweł VI w motu proprio *Pastorale munus*, nr 13, z dnia 30 listopada 1963 r. przyznał biskupom diecezjalnym i innym ordynariuszom miejscowym upoważnienie do przekazywania kapelanom szpitali, sierocińców i więzień uprawnienie udzielania sakramentu bierzmowania wiernym zagrożonym śmiercią [AAS 56 (1964) 8].

Pontyfikał Rzymski z 1973 r. podtrzymał uprawnienie do udzielania bierzmowania udzielone proboszczom i wikariuszom parafialnym zrównanym z proboszczami, ale równocześnie dodał, że pod nieobecność wyżej wymienionych mogą sakramentu bierzmowania udzielić wikariusze współpracownicy, wikariusze zarządcy, wikariusze zastępcy i wikariusze pomocnicy, a w razie ich nieobecności, każdy prezbiter, byle był wolny od cenzur i kar kościelnych[13].

Przedstawione przepisy świadczą wyraźnie o kierunku ewolucji prawa dotyczącego prezbitera jako szafarza sakramentu bierzmowania. Wyrażenie przez Stolicę Apostolską zgody na to, by bierzmował proboszcz, chociaż w ograniczonym zakresie, a następnie rozszerzenie tej listy na różnych kapelanów i wikariuszy, a nawet zwykłego prezbitera, świadczy o tym, że prawo kanoniczne odstępuje od swej wcześniejszej surowości, kiedy to nie tylko zwykły prezbiter czy wikariusz, ale nawet proboszcz nie mógł udzielać bierzmowania i to także wiernym zagrożonym niebezpieczeństwem śmierci.

Czy kan. 883 nr 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. stanowi dalszy etap na drodze łagodzenia prawa w tej dziedzinie? Przyjrzymy się jego treści.

Funkcję proboszcza pełni prezbiter, który otrzymał w zarząd parafię, bez względu na to, czy jest mianowany na stałe, czy na określony czas (kan. 519). Proboszczowie są na ogół lokalni, ale bywają też personalni, np. proboszczowie wojskowi (kan. 518). Na terenach misyjnych natomiast spotykamy proboszczów misyjnych (kan. 374 § 1). Ich ordynariusze, to jest wikariusze i prefekci apostolscy, po dekrecie *Post latum* z 1947 r. Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, mogli ich upoważniać do bierzmowania miejscowych wiernych. Obecnie takie upoważnienie nie jest potrzebne, ponieważ proboszczowie misyjni mogą bierzmować na mocy samego prawa, sformułowanego w kan. 883 nr 3.

---

[12] Por. AAS 40 (1948) 41.

[13] Por. *Pontificale Romanum*, *Ordo Confirmationis*, n. 7, p. 18 c.

Mogą też bierzmować prezbiterzy zrównani w prawie z proboszczem, ponieważ mają takie samo prawo, jak on. Należą do nich:

1. wikariusz parafialny przed ustanowieniem administratora parafialnego (kan. 541 § 1);
2. administrator parafialny ustanowiony przez biskupa, gdy proboszcz ma przeszkodę w wykonywaniu swych funkcji (kan. 540);
3. mianowani proboszczem *in solidum* (kan. 542), przy czym każdy mianowany proboszczem *in solidum* może bierzmować wiernych zagrożonych śmiercią, ponieważ kan. 543 mówi o uprawnieniach mianowanego proboszcza *in solidum* odsyła do kan. 530, a tu w nr 2 jest wzmianka o udzielaniu bierzmowania przez proboszcza;
4. quasi-proboszcz, który zarządza quasi-parafią, czyli jednostką administracyjną nie erygowaną jeszcze jako parafia. Ma on uprawnienia proboszcza w swojej quasi-parafii (kan. 516). Bierzmować zagrożonych śmiercią może również każdy prezbiter, o czym mówił już *Pontyfikał Rzymski* z 1973 r. i co kan. 883 nr 3 podtrzymuje. Jednak między tymi dokumentami zachodzą w szczegółach dwie różnice w omawianej kwestii.

Pontyfikał Rzymski z 1973 r. zezwala bierzmować jakiemukolwiek prezbiterowi, jeśli nie ma proboszcza, jego zastępców albo zrównanych z nimi w prawie. Kan. 883 nr 3 nie czyni natomiast żadnej wzmianki na temat nieobecności proboszcza jako warunku, od którego zależy, czy prezbiter może bierzmować. Ale nie znaczy to, że obecnie proboszcz i prezbiter jako szafarze bierzmowania zagrożonych śmiercią zostali zrównani w prawie, ponieważ kan. 530 nr 2 zalicza bierzmowanie do funkcji, które specjalnie powierza się proboszczowi. Jeśli więc proboszcz jest przy wiernym zagrożonym śmiercią, niech on sam udzieli bierzmowania albo jeśli nie może lub nie chce tego uczynić, niech poprosi o to innego prezbitera, właśnie tego zwykłego. Jeśli zaś proboszcza nie ma, może bierzmować każdy prezbiter. Jednak zwykły prezbiter będzie teraz ważnie bierzmował nawet w obecności proboszcza.

Druga różnica polega na tym, że tekst w *Pontyfikale Rzymskim* Pawła VI wymaga, by prezbiter bierzmujący wiernego był wolny od cenzur i kar kanonicznych, gdy tymczasem kan. 883 nr 3 tego wymogu nie stawia. Mógłby ktoś powiedzieć, że kanon nie chce powtarzać tego, co znajduje się w przepisie liturgicznym. Jednak, gdy w ślad za wprowadzeniem w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. wydany został przez Kongregację Sakramentów i Kultu Bożego wspomniany już wyżej Dekret *Variationes* VII, n. 7c., w którym poprawiono wzmiankę o wolności od cenzur i kar kościelnych, stało się jasne, że zmiana w przepisie liturgicznym została uzgodniona z kan. 883 nr 3.

Jak się zdaje, prawodawca kościelny po zobowiązaniu wszystkich ochrzczonych do przyjęcia sakramentu bierzmowania, chce usunąć przeszkody mogące zaistnieć po stronie szafarza tego sakramentu. Podobnie jak kan. 976 pozwala każdemu prezbiterowi rozgrzeszyć zagrożonego śmiercią, tak kan. 883 nr 3 pozwala udzielić owemu zagrożonemu bierzmowania.

Nie oznacza to jednak wcale, że Kościołowi jest obojętne, czy szafarz jakiegokolwiek sakramentu pozostaje w cenzurach lub karach kanonicznych, czy też nie. Kan. 840 wyraźnie domaga się od szafarzy sakramentów, podobnie zresztą jak od przyjmujących je, najwyższej czci i pilności przy udzielaniu i przyjmowaniu sakramentów. Znane też jest powiedzenie *sacta sancte tractanda sunt*. Ta reguła nie straciła na swojej aktualności. Kościół jednak nie chce, by cenzura czy kara kanoniczna stanowiły przeszkodę w udzielaniu sakramentu bierzmowania zagrożonemu śmiercią.

Jeszcze nie tak dawno wiele mówiło się na temat różnorakich przyczyn mogących powodować nieważność bierzmowania, bo albo prezbiter nie był proboszczem, albo nie bierzmował osobiście czy na swoim terytorium, albo nie bierzmował zagrożonego śmiercią, albo też to zagrożenie nie było spowodowane ciężką chorobą. Ustalenie w kan. 883 nr 3, że nie tylko proboszcz, ale w ogóle każdy prezbiter może ważnie bierzmować, wyjaśnia tę sytuację o tyle, że obecnie przyczyn nieważności nie będzie przynajmniej po stronie szafarza.

Odnotujemy tu jeszcze, co podpowiada Katechizm Kościoła Katolickiego. Mianowicie, że jeśli chrześcijanin znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, to każdy kapłan może udzielić mu bierzmowania. Ale to już wiemy. Tymczasem Katechizm daje rację: „Kościół chce bowiem, by żadne z jego dzieci, nawet najmniejsze, nie odchodziło z tego świata nie udoskonalone przez Ducha Świętego darem pełni Chrystusa" (nr 1314).

2.2. Prezbiter udzielający sakramentu bierzmowania na mocy przyznanego mu szczególnego uprawnienia (kan. 882)

Biskupi udzielają bierzmowania z racji otrzymanych święceń biskupich i żadne uprawnienie w tej materii nie jest im potrzebne. Dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 882 jasno i wyraźnie stwierdza, że specjalne uprawnienie do bierzmowania może być przyznane jedynie prezbiterom. Prezbiter bierzmuje nie z racji posiadanych święceń prezbiteratu, ale z racji przyznanego mu uprawnienia. Uprawnienie to może być zawarte albo w prawie powszechnym, o czym mówiliśmy do tej pory, albo też w specjalnym indulcie przyznanym prezbiterowi, czym chcemy się teraz zająć.

Do opublikowania KPK z 1917 r. nie było prawa powszechnego upoważniającego prezbiterów do udzielania sakramentu bierzmowania. Jeśli więc niektórzy prezbiterzy udzielali czasem bierzmowania, to czynili to na mocy przyznanych im indultów. KPK z 1917 r. w kan. 782 §§ 2 i 3 przyznawał to uprawnienie kardynałom (kan. 239 § 1 nr 23) (wówczas nie wszyscy byli biskupami) i miejscowym ordynariuszom, którzy nie mieli święceń biskupich, to jest wikariuszom i prefektom apostolskim (kan. 294 § 2 i kan. 782 § 3), prowikariuszom i proprefektom apostolskim (kan. 310 § 2), prałatom i opatom terytorialnym (*nullius*) (kan. 323 § 2 i kan. 782 § 3), a wreszcie administratorom

apostolskim ustanowionym na stałe. Równocześnie ten sam kanon stwierdzał, że prezbiterzy mogą otrzymać indulty, na mocy których będą ważnie mogli udzielać sakramentu bierzmowania.

Po wejściu w życie KPK z 1917 r. Stolica Apostolska rzeczywiście udzielała takich indultów, zarówno indywidualnym prezbiterom, jak i całym ich grupom. Udzielała też indultów albo samym prezbiterom, albo biskupom, by to oni upoważniali do bierzmowania prezbiterów. Dla przykładu powiedzmy tu, że papież Pius XII (1939–1958) przyznał miejscowym ordynariuszom Ameryki Łacińskiej na dziesięć lat uprawnienie, na mocy którego delegowali oni prezbiterów do udzielania sakramentu bierzmowania[14]. Indult ten dotyczył całej Ameryki Południowej i Filipin.

Więcej indultów zostało udzielonych po opublikowaniu przez Kongregację Sakramentów dekretu *Spiritus Sancti munera*, w dniu 14 września 1946 r.[15] i przez Kongregację Rozkrzewienia Wiary dekretu *Post latum*, w dniu 17 grudnia 1948 r.[16], a także przez Kongregację Kościołów Wschodnich dekretu *Cum ex can. 782*, z dnia 1 maja 1948 r.[17] Na mocy wymienionych dokumentów wiernych zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci z powodu choroby, w tym również należących do wschodnich obrządków katolickich, mogli bierzmować tylko proboszczowie i zrównani z nimi wikariusze, ale nie kapłani zakładów opiekuńczych. W praktyce duszpasterskiej to ostatnie zastrzeżenie sprawiało wiele kłopotów. Dlatego biskupi diecezjalni różnych krajów zwracali się do Stolicy Apostolskiej o indulty dla kapelanów zakładów opiekuńczych. Uzupełniając uprawnienia przyznane wyżej wspomnianymi dekretami, Stolica Apostolska rzeczywiście udzielała indultów: 18 listopada 1948 r. kapelanom szpitali ginekologicznych i domów dziecka w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej[18], w dniu 17 stycznia 1950 r. takim samym kapelanom z terenu Niemiec[19], w dniu 23 czerwca 1952 r. kapelanom wojskowym Hiszpanii[20], w dniu 31 sierpnia 1953 r., 19 marca 1954 r., 21 listopada 1957 r. kapelanom pracującym w służbie apostolskiej na morzu[21], a w dniu 7 października 1953 r. kapelanom pracującym wśród emigrantów[22].

---

[14] Por. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae*..., dz. cyt., vol. II, n. 560, col. 641.

[15] Por. AAS 38 (1946) 349–354.

[16] Por. AAS 40 (1948) 41.

[17] Por. AAS 40 (1948) 422.

[18] Por. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae*..., dz. cyt., vol. II, n. 2016, col. 2523.

[19] Tamże, n. 2101, col. 2728.

[20] Tamże, n. 2191, col. 3044.

[21] Tamże, n. 2369, col. 3184; AAS 46 (1954) 415–418; AAS 50 (1958) 375–383.

[22] AAS 45 (1953) 758. Było to wyjaśnienie i uzupełnienie w stosunku do konstytucji apostolskiej *Exsul familia*, z dnia 1 sierpnia 1952 r. papieża Piusa XII: AAS 44 (1952) 640–704.

Problem związany z uzyskiwaniem przez kapelanów uprawnień upoważniających ich do bierzmowania wiernych zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci znalazł szczęśliwe rozwiązanie w motu proprio *Pastorale munus*, nr 13, z dnia 30 listopada 1963 r. papieża Pawła VI (1963–1978). W tym motu proprio biskupi diecezjalni i inni ordynariusze miejscowi uzyskali uprawnienie do upoważnienia do udzielania bierzmowania kapelanom instytucji leczniczych, żłobków, więzień, ale tylko tych zakładów opiekuńczych i jedynie pod nieobecność proboszczów[23].

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie używa wyrazu *indultum* ani w kan. 882, ani w ogóle w kanonach dotyczących szafarza sakramentu bierzmowania (kan. 882–888). Również tekst *Pontyfikału Rzymskiego* z 1973 r. został tak zmieniony w tym miejscu, gdzie poprzednio znajdował się wyraz *indultum*, by był taki sam, jak kan. 882[24].

Jednak powstrzymując się od użycia tego terminu w omawianym kontekście, aktualnie obowiązujący KPK bynajmniej nie wyklucza możliwości uzyskania przez prezbitera od Stolicy Apostolskiej szczególnego uprawnienia do udzielania sakramentu bierzmowania. Taką możliwość nowy KPK uznaje, a nawet w stosunku do wcześniejszego prawa znacznie ją poszerza, zezwalając na przyznawanie omawianego uprawnienia nie tylko od Stolicy Apostolskiej, ale także od biskupa diecezjalnego.

Dlatego też uprawnienie do udzielenia sakramentu bierzmowania przyznane prezbiterowi przez biskupa diecezjalnego należy traktować jak uprawnienie udzielone prezbiterowi przez Stolicę Apostolską.

Stolica Apostolska może przyznać prezbiterowi uprawnienie do bierzmowania na piśmie lub ustnie.

3. Uprawnienie dotyczące udzielania sakramentu bierzmowania (kan. 884 §§ 1–2, kan. 886 §§ 1–2, kan. 887 i kan. 888)

Z „Communicationes", 3 (1971), p. 204 wiemy o propozycji, by biskupa nazywano „zwyczajnym", zaś prezbitera „nadzwyczajnym" szafarzem sakramentu bierzmowania. Zaproponowano też, żeby poszerzyć uprawnienie do bierzmowania, szczególnie jeśli chodzi o bierzmowanie zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci. Biskup może mieć uprawnienie do upoważnienia prezbiterów do bierzmowania, ale zaleca mu się, aby osobiście bierzmowania udzielał, względnie przy pomocy innego biskupa. W swojej diecezji niech biskup

[23] Por. AAS 56 (1964) 8.

[24] Dekret *Variationes*, VIII, 8: „Notitiae", 206 (1983), s. 548.

bierzmuje wszystkich, którzy są mu przedstawieni przez proboszcza. Niech to dotyczy także prezbiterów uprawnionych do bierzmowania. Poza terytorium własnym biskup bierzmuje niegodziwie, a prezbiter nieważnie. Należy też uczynić wzmiankę o obowiązku udzielania bierzmowania.

W Schemacie Prawa na temat sakramentów z 1975 r. znajduje się kan. 43 (jest on nowy; nie ma odpowiednika w KPK z 1917 r.), który w § 1 zaleca biskupowi, aby osobiście udzielał bierzmowania albo starał się, żeby inny biskup udzielił bierzmowania. Jeśli zachodzą odpowiednie okoliczności miejsca lub czasu, biskup może upoważnić prezbitera lub prezbiterów, aby w poszczególnym przypadku udzielili bierzmowania. Według § 2, jeśli zachodzi potrzeba, biskup, a także prezbiter posiadający uprawnienie bierzmowania, mogą w poszczególnych przypadkach poprosić prezbiterów, by pomogli w udzieleniu bierzmowania.

Kan. 44 (KPK z 1917 r., kan. 783) w § 1 stanowi, że we własnej diecezji biskup udziela bierzmowania także obcym podwładnym, jeśli są przedstawieni przez własnych proboszczów. W obcej diecezji biskup będzie godziwie udzielał bierzmowania, jeśli ma przynajmniej domniemaną zgodę miejscowego ordynariusza (§ 2).

Kan. 45 (KPK z 1917 r., kan. 782 §§ 4–5) stwierdza, że prezbiter obrządku łacińskiego posiadający uprawnienie bierzmowania, bierzmuje tylko wiernych obrządku łacińskiego. Podobnie prezbiter obrządku wschodniego bierzmuje wiernych obrządku wschodniego.

Według kan. 46 (KPK z 1917 r., kan. 784) prezbiter posiadający uprawnienie bierzmowania na terenie, na którym spełnia swoją posługę, godziwie bierzmuje także obcych wiernych, jeśli są przedstawieni przez własnych proboszczów. Poza tym terenem bierzmuje nieważnie, chyba że zachodzi przypadek z kan. 42, nr 2 (przypadek bierzmowania zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci).

Nad kan. 45–48 odbyła się dyskusja (nastąpiła zmiana numeracji kanonów: w Schemacie mieliśmy kan. 43, 44, 45, 46, teraz te same kanony to 45, 46, 47, 48). W dyskusji nad kan. 45, który jest nowy i nie ma odpowiednika w KPK z 1917 r., konsultor wyraził zdanie, iż jego główną myślą jest, by biskup udzielał bierzmowania albo osobiście, albo przy pomocy innego biskupa. Konsultor sprawozdawca uważał, że ważne w tym kanonie jest stwierdzenie możliwości delegowania przez biskupa władzy bierzmowania prezbiterom. Po przyjęciu tych dwóch reguł ustalono nowy tekst kanonu, jak następuje:

> § 1 Biskup diecezjalny udziela bierzmowania osobiście albo też stara się, by inny biskup bierzmowania udzielił: jeśli zaś zachodzi konieczność, [biskup diecezjalny] ma uprawnienie delegowania jednego czy wielu prezbiterów do udzielania bierzmowania. § 2. Jeśli zachodzi poważna racja, to biskup, a także prezbiter może w poszczególnym przypadku dobrać sobie prezbiterów, by razem z nim udzielili sakramentu bierzmowania.

W tym miejscu zmieniono przepis zawarty w nr 8 *Ordinis Confirmationis*, ponieważ nie jest jasne wcześniejsze zdanie („ad sacramentum ministrandum sibi sociare").

Po odbyciu dyskusji nad kan. 46 (odpowiada kan. 183 KPK z 1917 r.) ustalono jego tekst:

> § 1. Biskup w swojej diecezji godziwie bierzmuje także nie własnych podwładnych, chyba że sprzeciwia się temu wyraźny zakaz ich własnego ordynariusza.
>
> § 2. W innej diecezji biskup godziwie bierzmuje, jeśli dotyczy to jego własnych podwładnych i ma przynajmniej domyślną zgodę ordynariusza miejscowego.

W dyskusji nad kan. 47 (odpowiada on kan. 782 §§ 4–5 KPK z 1917 r.) ustalono, iż jego treść winna być następująca.

> Jakikolwiek prezbiter obrządku łacińskiego czy wschodniego, upoważniony do udzielenia sakramentu bierzmowania, bierzmuje tylko wiernych należących do tego samego obrządku, chyba że zachodzi przypadek bierzmowania zagrożonego śmiercią.

Kan. 48, zdaniem wszystkich konsultorów, winien się stać § 3 kan. 46, a jego treść będzie następująca: „Prezbiter posiadający uprawnienie do bierzmowania godziwie bierzmuje na swoim terenie także obcych podwładnych, chyba że mają oni zakaz własnego ordynariusza: poza własnym terytorium niech nikogo ważnie nie bierzmuje, chyba że w przypadku" z kan. 44 nr 3 (bierzmowanie zagrożonego śmiercią). Ogólnie mówiąc dyskusja nad kan. 45–48 była pożyteczna, ponieważ teksty kanonów stały się teraz jaśniejsze. Dobrze się stało, że użyte wyrazy są teraz bardziej prawnicze.

Kan. 45–48 Schematu Prawa na temat sakramentów z 1975 r. przyjęte zostały do Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 r., gdzie są kan. 838, 839 i 841 (kan. 840 mówi o obowiązku bierzmowania). Kan. 838 § 1 jest identyczny z przygotowanym wcześniej przez konsultorów. § 2 tego kanonu ma jedynie małą zmianę redakcyjną, bo było: „sibi sociare ut et ipsi sacramentum administrent", jest teraz: „ut et ipsi sacramentum administrent sibi sociare". Zastanawiano się też, czy nie zobowiązać biskupa, by pisemnie zlecał prezbiterowi uprawnienie do bierzmowania? Nie przyjęto tej opinii, ponieważ obawiano się, że ona ograniczy uprawnienie samego biskupa [„Communicationes", 15 (1983), nr 2, p. 186].

Kan. 839 stał się kan. 47, a więc został przesunięty do przodu. Jednak zdecydowano skreślić ten kanon, by Kościoły Wschodnie nie sądziły, iż KPK wydaje normy co do ich dyscypliny [„Communicationes", 15 (1983), nr 2, p. 187]. (Jak wiemy, kan. 840 zajmuje się obowiązkiem bierzmowania, dlatego nie interesujemy się nim w tej chwili). Kan. 841 składa się teraz z trzech paragrafów, jak to wcześniej ustalono. Wszystkie trzy paragrafy są takie, jakie je przygotowano.

W Schemacie Prawa na temat sakramentów nie było go, ale znalazł się w Schemacie KPK z 1980 r. tekst kan. 842 o następującej treści: „Szafarze mogą udzielać bierzmowania także w miejscach wyjętych, jeśli znajdują się one na terytorium, na którym ważnie bierzmują".

Kan. 838, 839, 841 i 842 Schematu KPK z 1980 r. zostały przyjęte do Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r. jako kan. 884, (kan. 885 mówi o obowiązku) kan. 886 i kan. 887. Z tego kan. 884 §§ 1 i 2 są bez żadnej zmiany. Kan. 885 dotyczy obowiązku bierzmowania, a przedtem był tu kan. 839, by prezbiterzy tak obrządku łacińskiego, jak i obrządku wschodniego, bierzmowali tylko wiernych swojego obrządku. Tego kanonu w ogóle nie ma w Schemacie KPK z 1982 r. Kan. 886 składa się z trzech paragrafów. W § 1 zmieniono tylko wyraz „eorumdem" na „ipsorum" i jego miejsce. W § 2 na końcu nie mówi się o miejscowym ordynariuszu tylko o biskupie diecezjalnym. W § 3 tego kanonu nastąpiła zmiana stylu, bo jest teraz „in territorio sibi designato", a było „in sibi designato territorio". W tym samym paragrafie jest odwołanie się do kan. 883 nr 3, a było odwołanie do kan. 837 nr 3.

Kan. 884 §§ 1–2, kan. 886 §§ 1–3 i kan. 887 Schematu KPK z 1982 r. zostały przyjęte do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., ale § 3 kan. 886 został kan. 887, natomiast kan. 887 ze Schematu KPK z 1982 r. został kan. 888.

Ostatecznie w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., obecnie obowiązującym, mamy cztery kanony, mianowicie kan. 884 §§ 1–2, kan. 886 §§ 1–2, kan. 887 i kan. 888. Te cztery kanony mówią o uprawnieniu do udzielania sakramentu bierzmowania. I nimi się zajmiemy.

Zgodnie z kan. 884 § 1 biskup diecezjalny udziela sakramentu bierzmowania osobiście lub przez innego biskupa.

Biskupem w swojej diecezji, biskupem ordynariuszem, rezydencjalnym lub diecezjalnym jest prezbiter, który: 1. przyjął święcenia biskupie i 2. objął w posiadanie diecezję wyznaczoną mu przez Stolicę Apostolską. Obydwa te warunki muszą być spełnione równocześnie, jeśli bowiem prezbiter nie przyjął święceń biskupich, nie jest biskupem, tylko prezbiterem. Jeśli zaś przyjął święcenia biskupie, ale nie objął w posiadanie diecezji, jest biskupem, ale nie diecezjalnym. Wszyscy biskupi diecezjalni są miejscowymi ordynariuszami, ale nie wszyscy miejscowi ordynariusze są biskupami diecezjalnymi.

Ponieważ biskupi tytularni, mimo przyjęcia święceń biskupich, nie przebywają w swojej diecezji, nie mogą godziwie bierzmować w diecezji innego biskupa, chyba że za jego zezwoleniem. Takie zezwolenie otrzymują zawsze, ilekroć o nie poproszą, szczególnie wówczas, gdy w imieniu miejscowego ordynariusza wizytują jego diecezję.

Biskup diecezjalny udziela sakramentu bierzmowania osobiście lub przez innego biskupa. W pierwszym przypadku biskup jest gospodarzem, w drugim zaś jest najemnikiem. Gdy biskup osobiście bierzmuje, wówczas wyraźniej uwidacznia się związek między udzielanym właśnie bierzmowaniem, a pierw-

szym zstąpieniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy[25]. Ponadto w większych diecezjach przyjęcie sakramentu bierzmowania bywa jedyną okazją do zobaczenia przez bierzmowanego własnego biskupa. Wreszcie trzeci powód: nie jest dobrze, jeśli biskup przebywający w domu traci kontakt z wiernymi, którzy są powierzeni jego trosce duszpasterskiej[26].

Biskup diecezjalny bierzmuje osobiście lub przez innego biskupa, ale może również upoważnić jednego lub więcej prezbiterów do udzielenia tego sakramentu, ponieważ zezwala mu na to kan. 884 § 1, przy czym prezbiterów owych wyznacza on sam. Zezwolenia są imienne. Wystarczy wydanie przez biskupa zgody, by w razie potrzeby bierzmował prezbiter.

Samo przyznanie takiego uprawnienia może być dokonane przez biskupa diecezjalnego ustnie lub na piśmie. Zastanawiano się, czy w trosce o jednoznaczność prerogatyw, nie pozostać jedynie przy drugiej możliwości, ale uznano, że wymaganie od biskupa formułowania owego upoważnienia na piśmie ograniczałoby uprawnienie samego biskupa.

Prezbiterzy upoważnieni przez biskupa do bierzmowania, obecnie nie muszą pełnić określonych urzędów w Kościele, czy też piastować specjalnych godności kościelnych, jak to dawniej wymagano. Jednak przepisy liturgiczne doradzają, by wzięto pod uwagę np. to, że prezbiter jest wikariuszem generalnym lub biskupim, dziekanem czy proboszczem wiernych oczekujących na przyjęcie sakramentu bierzmowania[27].

Kan. 884 § 1 pozostawia biskupowi diecezjalnemu swobodę w wyborze jednego lub kilku prezbiterów, którym przyzna on uprawnienie do udzielania bierzmowania. Jednak samo ustanowienie nadzwyczajnych szafarzy tego sakramentu może nastąpić jedynie w przypadku zaistnienia konieczności (stan konieczności to mniej niż niebezpieczeństwo śmierci, ale więcej niż poważna przyczyna). Wydaje się, że taką konieczność będzie stanowić wielość oczekujących na przyjęcie sakramentu bierzmowania. Katechizm Kościoła Katolickiego podaje na ten temat:

> Chociaż biskup w razie konieczności może dać kapłanowi pozwolenie na udzielenie tego sakramentu [por. KPK kan. 884 § 2], powinien udzielać go raczej sam, ponieważ właśnie z tego powodu celebracja bierzmowania została oddzielona w czasie od chrztu. Biskupi są następcami Apostołów: otrzymali pełnię sakramentu święceń. Udzielanie przez nich sakramentu bierzmowania wyraźnie oznacza, że jednym z jego skutków jest ściślejsze zjednoczenie bierzmowanych z Kościołem, z jego apostolskimi początkami i jego posłaniem świadczenia o Chrystusie (nr 1314).

---

[25] Por. *Pontificale Romanum*, *Ordo Confirmationis*, n. 7, p. 17.

[26] Por. „Communicationes", 15 (1883), nr 2, p. 186–187.

[27] Por. *Pontificale Romanum*, *Ordo Confirmationis*, n. 8, p. 18.

Biskup diecezjalny może przyznać prezbiterowi uprawnienie do bierzmowania nie tylko jednorazowo, ale również na jakiś czas, a nawet na stałe, jeśli przewiduje, że konieczność będzie długotrwała.

Zgodnie z kan. 884 § 2 każdy biskup, a więc już nie tylko diecezjalny, lecz także prezbiter posiadający uprawnienie do bierzmowania na mocy prawa powszechnego lub specjalnie przyznanego mu uprawnienia, mogą dobrać sobie prezbitera lub prezbiterów do pomocy przy udzielaniu tego sakramentu.

Biskup lub prezbiter mogą tak postąpić, jeśli zachodzi „poważna przyczyna". Nie musi zachodzić konieczność, jak tego wymaga § 1 kan. 884 i pierwotny tekst *Pontyfikału Rzymskiego*[28], poprawiony przez Kongregację Sakramentów i Kultu Bożego w dekrecie *Variationes*, VII, 8[29]. Poważną przyczyną przemawiającą za dobraniem sobie prezbitera czy prezbiterów do bierzmowania będzie przede wszystkim duża liczba oczekujących w danych okolicznościach na przyjęcie sakramentu bierzmowania, przy czym to, czy udzielenie danej grupie osób jest ponad jego siły, ocenia sam szafarz. Szafarzowi radzi się, by z prośbą o pomoc w udzieleniu sakramentu bierzmowania, zwrócił się do wikariusza generalnego czy biskupiego, dziekana względnie proboszcza osób, które mają być bierzmowane. Dobranie prezbiterów do pomocy ma charakter jednorazowy, nie oznacza to jednak wcale, że szafarzowi wolno tak postąpić tylko jeden raz w życiu.

Obydwa przedstawione tu uprawnienia, zawarte w kan. 884 §§ 1 i 2 są zupełnie nowe w prawie kanonicznym. Wcześniej zastanawiano się, czy Stolica Apostolska w ogóle może wyposażyć biskupów w takie uprawnienia, czy może nie sam papież powinien upoważniać biskupów do zlecania prezbiterom udzielania sakramentu bierzmowania. Teraz takie uprawnienie znalazło się w prawie kanonicznym. Najbardziej charakterystyczne jest chyba to, że prezbiterowi przyznano takie samo uprawnienie, jak biskupowi, mianowicie że może sobie dobierać prezbitera czy prezbiterów, z którymi wspólnie udzieli bierzmowania.

Wprawdzie Stolica Apostolska zawsze posiadała i nadal posiada prawo przyznawania prezbiterom szczególnych uprawnień do udzielania sakramentu bierzmowania, ale teraz zapewne większość przypadków będzie rozstrzygana przez biskupów diecezjalnych, którzy nie muszą w tej sprawie zwracać się do Stolicy Apostolskiej.

Z całą pewnością dzięki zmianom dokonanym w przepisach kanonicznych dotyczących udzielania bierzmowania, obecnie więcej wiernych przyjmie ten sakrament, niż było to możliwe jeszcze nie tak dawno. A to jest istotne. W sakramencie bierzmowania bowiem udzielany jest jako dar Duch Święty, który wzmacnia dzieło zapoczątkowane przez chrzest, upodabnia chrześcijanina do Chrystusa, ściślej wiąże go z Kościołem, a przez to zobowiązuje do dawania

---

[28] Por. *Pontificale Romanum*, *Ordo Confirmationis*, n. 8, p. 18.

[29] Por. „Notitiae", 206 (1983), s. 548.

świadectwa o Chrystusie nawet w przypadku zagrożenia prześladowaniem. I więcej jeszcze. Św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274) uczy, że bierzmowani po śmierci osiągną większą chwałę (STh III, q. 72, art. 3).

Kanony 886, 887 i 888 określają warunki, które szafarz winien mieć na uwadze, aby bierzmował zgodnie z prawem (*legitime*), a więc godziwie. Warunki te są inne wtedy, gdy szafarz bierzmuje na swoim terytorium, a inne podczas bierzmowania poza jego terytorium. Rozpatrzymy oddzielnie każdą z tych możliwości.

Kogo biskup diecezjalny bierzmuje „godziwie"? Odpowiadając na to pytanie, zauważmy najpierw, że w swojej diecezji biskup diecezjalny godziwie bierzmuje nawet w miejscach wyjętych spod jego jurysdykcji, np. w klasztorach, o czym mówi kan. 888. Postanowienie to jest zresztą słuszne, gdyż miejsca wyjęte nie mają własnego biskupa, który by tam bierzmował. Przepisy te istnieją od dawna, czasy jednak zmieniły się i dlatego z całą pewnością nie będą się teraz zdarzały spory między biskupem diecezjalnym a klasztorem o prawo do bierzmowania w klasztorze, jak to kiedyś bywało.

Biskup diecezjalny godziwie bierzmuje w swojej diecezji przede wszystkim „własnych podwładnych", czyli osoby mieszkające na jego terenie stale lub tymczasowo. Małoletni, którzy przekroczyli siódmy rok życia mogą mieć tymczasowe zamieszkanie poza miejscem pobytu rodziców, o czym mówi kan. 105 § 1. Dla tych zaś, którzy w diecezji mieszkają stale lub tymczasowo, biskup jest duszpasterzem i dlatego też ma prawo udzielić im bierzmowania, jako jednego ze środków zbawienia i uświęcenia będącego etapem na drodze ku pełnej dojrzałości chrześcijańskiej.

W kan. 886 § 1 czytamy także, iż biskup diecezjalny legalnie bierzmuje w swojej diecezji również obcych wiernych, chyba że sprzeciwia się temu wyraźny zakaz ich własnego ordynariusza. Zakaz ten, jeśli jest opublikowany, stanowi przeszkodę co do godziwego bierzmowania.

Inną przeszkodę, ale już tylko co do wiernych odmiennego obrządku niż ten, do którego należy biskup, zawiera kan. 846 § 2, który zastrzega, aby sprawowanie i przyjmowanie sakramentów było dokonywane zgodnie z obrządkiem sprawującego i przyjmującego sakramenty. Sobór Watykański II w dekrecie o Katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* (nr 14) upoważnił prezbiterów obrządku łacińskiego, a więc i biskupów tego obrządku, do udzielania bierzmowania wiernym obrządków wschodnich[30], ale równocześnie zalecił przestrzeganie prawa powszechnego i partykularnego, w tym kan. 735 § 2 KPK z 1917 r., któremu obecnie odpowiada kan. 846 § 2 KPK z 1983 r. Ograniczenie uprawnienia do bierzmowania wiernych, należących do obrządku szafarza tego sakramentu, jest więc nadal aktualne.

[30] Zob. więcej: *Prezbiter jako szafarz sakramentu bierzmowania wiernych odrębnego obrządku*, „Prawo Kanoniczne", 26 (1983), nr 3–4, s. 75–99.

Jeśli zaś chodzi o prezbitera upoważnionego do bierzmowania, to w myśl kan. 887 może on udzielać tego sakramentu na określonym terytorium również wiernym przybyłym spoza owego terytorium, jeśli tylko nie stoi temu na przeszkodzie zakaz ich ordynariusza.

Przejdźmy teraz do bierzmowania przez szafarza „poza jego terytorium". Kan. 886 § 2 postanawia, że biskup diecezjalny może udzielać tego sakramentu poza własną diecezją swoim wiernym, obcym zaś za przynajmniej domniemaną zgodą miejscowego ordynariusza. Jeśli bierzmuje własnych wiernych, biskup diecezjalny nie potrzebuje niczyjego zezwolenia, ale też nie może używać stroju pontyfikalnego. Do tego bowiem przypadku należy zastosować kan. 390, zezwalający biskupowi diecezjalnemu na korzystanie z pontyfikaliów w całej jego diecezji, poza nią zaś zabraniający mu używania stroju pontyfikalnego, chyba że zgadza się na to w sposób przynajmniej domniemany miejscowy ordynariusz. Jeśli zaś biskup ma zamiar bierzmować poza własną diecezją obcych podwładnych, zawsze potrzebuje zgody ordynariusza danego miejsca. Zgodę taką musi uzyskać nawet wówczas, jeśli nie planuje użycia stroju pontyfikalnego.

Biskup może domniemywać, że miejscowy ordynariusz zgadza się na bierzmowanie w jego diecezji także miejscowych wiernych. Tak będzie w większości przypadków. Nie można natomiast domniemywać istnienia takiej zgody wówczas, gdy wiadomo, że ordynariusz miejscowy wydał swoim wiernym zakaz przyjęcia sakramentu bierzmowania od kogo innego poza nim samym. W takich okolicznościach trzeba by się zwracać o specjalne zezwolenie na bierzmowanie.

Natomiast prezbiter, który uzyskał szczególne uprawnienie do udzielania bierzmowania na określonym terytorium, nie może bierzmować poza tym terytorium i to pod sankcją nieważności sakramentu (kan. 887), chyba że bierzmowałby zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci. Jednak w takim przypadku udziela on bierzmowania na mocy uprawnienia przyznanego mu w kan. 883 nr 3.

Prezbiter winien też pamiętać o kan. 144 § 2, mówiącym o uzupełnianiu uprawnienia do bierzmowania w przypadku błędu powszechnego, faktycznego lub prawnego i wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej oraz prawnej lub faktycznej.

Do niedawna w zwyczajnych warunkach biskup udzielał sakramentu bierzmowania w stroju pontyfikalnym, a więc z użyciem mitry i pastorału. W nadzwyczajnych okolicznościach biskup używał rokiety i stuły, albo nawet samej stuły. Tę praktykę zatwierdziła w dniu 12 lutego 1881 r., Kongregacja św. Oficjum[31]. Przepisy liturgiczne obecnie obowiązujące w tej dziedzinie zawiera *Pontyfikał Rzymski* Pawła VI. Zaleca on udzielanie sakramentu bierzmowa-

[31] Por. P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. IV, n. 915, p. 194.

nia podczas Mszy świętej, aby jaśniej ukazać związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim, które osiąga szczyt w przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa[32]. Rubryki tych *Obrzędów* określają bliżej, że należy bierzmować po przeczytaniu Ewangelii[33]. O stroju biskupa nie czynią wzmianki, bo też nie było to konieczne. Wiadomo bowiem, że podczas Mszy świętej biskup bierzmuje w szatach, w których sprawuje Mszę świętą. Pozostaje jednak sprawa stroju, w jakim biskup dokonuje udzielenia sakramentu bierzmowania poza Mszą świętą[34]. Ponieważ w takim przypadku biskup spełnia prawdziwą czynność liturgiczną, jego strój winien być liturgiczny.

Uprawnienie biskupa i prezbitera do udzielania sakramentu bierzmowania nie zawiera w sobie prawa do zbierania przy takiej okazji ofiar. Co prawda, kan. 886 i 887 nie zawierają wzmianki o zakazie pobierania opłat przy takiej okazji, istnieje jednak ogólny zakaz zawarty w kan. 848 domagania się czegokolwiek za udzielenie sakramentu. Wielokrotnie też przypominano o zakazie zbiórek pieniędzy przy bierzmowaniu, o czym wiemy z historii prawa kanonicznego.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. w kan. 694 stwierdza, że zgodnie z tradycją Kościołów wschodnich, chryzmacji udziela prezbiter przy udzieleniu chrztu albo oddzielnie (czyli nie przy udzieleniu chrztu). Według kan. 696 § 1 wszyscy prezbiterzy wschodni „ważnie udzielają chryzmacji" zarówno łącznie z udzieleniem chrztu, jak i oddzielnie, wszystkim chrześcijanom każdego Kościoła *sui iuris*, także łacińskiego. „Godziwie udzielają chryzmacji" jedynie należącym do własnego Kościoła *sui iuris*. Należącym do innych Kościołów *sui iuris*, godziwie udziela chryzmacji, jeśli czyni to w odniesieniu do własnych podwładnych, do tych, którym udziela chrztu z innego tytułu albo tym, którzy są zagrożeni śmiercią, zawsze z zachowaniem umów zawartych w tej sprawie między Kościołami *sui iuris* (kan. 696 § 3). Prezbiter w takim zakresie może udzielić chryzmacji obcym chrześcijanom, w jakim może to czynić w swoim Kościele *sui iuris*.

4. Obowiązek udzielania sakramentu bierzmowania (kan. 885 §§ 1–2)

W „Communicationes", 3 (1971), nr 2, p. 204 wspomina się o obowiązku udzielenia bierzmowania tym, którzy „słusznie i rozumnie proszą" (ten zwrot jest wzięty z kan. 785 § 1 KPK z 1917 r.) o ten sakrament.

Kan. 785 KPK z 1917 r. w Schemacie Prawa na temat sakramentów z 1975 r. odpowiada kan. 47 §§ 1–2. Według § 1 „biskup diecezjalny ma obo-

[32] Por. *Pontificale Romanum*, *Ordo Confirmationis*, n. 13, p. 20.

[33] Por. tamże, n. 21, p. 23.

[34] Por. tamże, cap. II, *Ordo ad confirmationem sine Missa conferendam*.

wiązek starania się, aby sakrament bierzmowania był udzielany jego podwładnym słusznie i rozumnie proszącym o ten sakrament. § 2. Prezbiter, który posiada uprawnienie bierzmowania winien korzystać z tego uprawnienia w stosunku do tych, dla których uprawnienie zostało przyznane". W dyskusji nad kan. 47 (stał się kan. 49 i jest to ostatni kanon o szafarzu bierzmowania) ustalono, że kanon ten znajdzie się po kan. 45. Poza tym jeden konsultor wspomniał, iż w tym miejscu należy zamieścić kanon o uzupełnieniu uprawnienia do bierzmowania w przypadku wątpliwości, ponieważ takie wątpliwości mogą się zrodzić co do delegowania uprawnienia do bierzmowania. Inny konsultor był temu przeciwny, ponieważ w tym przypadku nie chodzi o delegację, ale o administrowanie sakramentu. Także inni członkowie zespołu studyjnego byli przeciwni ustalaniu nowego kanonu na temat uzupełnienia uprawnienia do bierzmowania. Uznawali, że trudno jest porównywać delegację i władzę do sprawowania sakramentów i że wystarczy ogólna reguła, iż następuje uzupełnienie uprawnienia do bierzmowania ze strony Kościoła w przypadku błędu powszechnego [„Communicationes", 10 (1978), nr 1, p. 81].

W Schemacie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 r. kan. 840 w § 1 stanowi, iż „biskup diecezjalny zobowiązany jest do troski, by jego podwładnym słusznie i rozumnie proszącym o sakrament bierzmowania był ten sakrament udzielony". W § 2 stwierdza się, iż „prezbiter, który ma uprawnienie do bierzmowania, winien zeń korzystać w stosunku do tych, ze względu na których został przyznany". W dyskusji nad tym kanonem konsultor zaproponował, żeby w § 1 mówić o biskupie diecezjalnym i prezbiterach posiadających uprawnienie bierzmowania, że mają się oni troszczyć, i by § 2 skreślić. Jego opinii nie przyjęto [„Communicationes", 15 (1983), p. 187]. Dlatego obydwa paragrafy pozostały takie, jakie były wcześniej i nie różnią się od kan. 47 §§ 1–2 Schematu Prawa na temat Sakramentów z 1975 r.

Kan. 840 §§ 1–2 Schematu KPK z 1980 r. przyjęty został do Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r. jako kan. 885 §§ 1–2, także bez żadnej zmiany.

Kan. 885 §§ 1–2 Schematu KPK z 1982 r. znajduje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. jako również kan. 885 §§ 1–2. Nie ma różnicy między tymi tekstami. Dlatego teraz możemy się zająć treścią kan. 885 §§ 1–2, bo jest on aktualnie obowiązujący.

Kan. 885 §§ 1–2 zobowiązuje do udzielania sakramentu bierzmowania

1. biskupa diecezjalnego;

2. prezbitera wyposażonego w uprawnienie do bierzmowania.

Ad. 1. Biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania, ale uprawnienie do udzielania tego sakramentu określonym wiernym w określonym miejscu ma jedynie „biskup diecezjalny". Dlatego też kan. 885 zobowiązuje do udzielania bierzmowania tylko tego biskupa, który jest uprawniony do bierzmowania, czyli diecezjalnego.

Biskup diecezjalny ma uprawnienie – ale nie obowiązek – „bierzmowania osobiście", gdyż kan. 885 zobowiązuje go do troski o to, by jego podwładni przyjęli sakrament bierzmowania. Ponieważ biskup diecezjalny, ze względu na liczne obowiązki, nie jest w stanie wszystkich wykonać osobiście, dlatego też prawodawca jemu samemu zostawia decyzję, które z nich będzie spełniał osobiście, a które przy pomocy innych biskupów lub nawet prezbiterów.

Biskup diecezjalny ma obowiązek troszczyć się o „bierzmowanie własnych podwładnych". O innych nie ma obowiązku myśleć i jeśli komuś udziela sakramentu bierzmowania, czyni to z miłości chrześcijańskiej. Troska o swoich poddanych, to poważny obowiązek biskupa diecezjalnego. Niewykonanie tego obowiązku „stanowi grzech ciężki". Taka opinia utrzymuje się od dawna. Ostatnio stało się to bardziej jasne, ponieważ kan. 890 zawiera normę o obowiązku wiernych co do przyjęcia sakramentu bierzmowania.

Biskup diecezjalny winien udzielić bierzmowania „proszącym" go o to „należycie i rozumnie". Muszą być oni ochrzczeni, jeszcze nie bierzmowani, po osiągnięciu odpowiedniego wieku według kan. 491 i Konferencji Episkopatu Polski, która rozporządzeniem z dnia 16 stycznia l976 r. zaleciła, by bierzmowania udzielano młodzieży w wieku 14–15 lat. Przyjmujący sakrament bierzmowania winni być odpowiednio przygotowani.

KPK z 1917 r. w kan. 785 § 1 zalecał bierzmować zwłaszcza podczas wizytacji, którą należało przeprowadzić w każdej parafii przynajmniej co pięć lat. Obowiązek ten został zachowany w kan. 396 § 1. Znaczy to, że biskup diecezjalny bierzmuje w każdej parafii nie rzadziej niż raz na pięć lat. Bierzmowania udziela wszystkim oczekującym na przyjęcie tego sakramentu. Jeśli nie zdołał uczynić tego w czasie wizytacji, to bierzmował jeszcze między jedną a drugą wizytacją.

Kan. 885 § 1 nie określa, jak często biskup diecezjalny ma spełniać ten obowiązek. Dlatego sam musi ustalić, kiedy będzie bierzmował w konkretnej parafii. Z całą pewnością nie może to być rzadziej niż dotychczas, to jest co pięć lat, ponieważ za naszych dni łatwiejsze jest przechodzenie od jednej parafii do drugiej. Dlatego w wielu parafiach bierzmowania udziela się w każdym roku albo co dwa lata.

Ad. 2. Jak w § 1 kan. 885 prawodawca zobowiązuje biskupa diecezjalnego, tak w § 2 tegoż kanonu „zobowiązuje prezbitera", by korzystał z przyznanego mu uprawnienia do udzielania sakramentu bierzmowania.

Wiemy już, że prezbiterzy mogą bierzmować albo na mocy prawa powszechnego, to jest kan. 983 nr 1–3, albo na mocy przyznanego im szczególnego uprawnienia. Kan. 885 § 2 nie wnika w to, w jaki sposób prezbiter uzyskał uprawnienie: stwierdza tylko, że jeśli je ma, to powinien z niego korzystać. I słusznie, ponieważ w Kościele posiada się uprawnienia nie dla samego ich posiadania, ale w celu posługiwania się nimi dla zbawienia wiernych, co jest celem działalności Kościoła. Korzystając z posiadanego uprawnienia do bierzmowania, pre-

zbiter winien uważać, by bierzmować tylko tych wiernych, na korzyść których udzielone mu zostało uprawnienie. Kan. 985 wyraźnie się tego domaga.

Czytając kan. 985 §§ 1–2 zauważamy, że – inaczej niż w kan. 785 § 3 KPK z 1917 r. – nie wspomina się teraz o zrównanych z biskupem diecezjalnym, np. o ordynariuszach miejscowych posiadających uprawnienie do bierzmowania z kan. 883 nr 1. Nie ulega jednak wątpliwości, że ci, którzy otrzymali uprawnienie do bierzmowania, mają też obowiązek udzielania sakramentu bierzmowania, ponieważ *iura sunt propter officia*. Jeśli tak jest, to możemy zapytać, którym paragrafem kan. 885 ma się kierować pełniący urząd zrównany w prawie z biskupem diecezjalnym? Wydaje się, że jeśli ma święcenia biskupie, to winien się kierować kan. 885 § 1, a jeśli święceń biskupich nie ma, ma mieć na uwadze paragraf 2, ale też pierwszy, przynajmniej co do tego, jak często należy dawać wiernym możliwość przyjęcia sakramentu bierzmowania, oczywiście każdemu wiernemu tylko raz.

I ostatni już problem. KPK w kan. 785, odwołując się do kan. 274 nr 4 polecał metropolitom informowanie Stolicy Apostolskiej, jeśli któryś z ich sufraganów zaniedbuje się w udzielaniu sakramentu bierzmowania swoim podwładnym. W nowym KPK nie bierze się pod uwagę takiej możliwości, aby jakiś biskup diecezjalny czy uprawniony do bierzmowania prezbiter nie bierzmowali ich wiernych. Wydaje się, że słusznie, ponieważ biskup diecezjalny, a nawet uprawniony do bierzmowania prezbiter, mają możliwości wyręczania się innymi biskupami lub prezbiterami w udzielaniu bierzmowania. Musiałby szafarz nie mieć dobrej woli, żeby samemu nie bierzmować i innym nie zezwolić na to. Ale tego domniemywać nie można.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1995 r. nie mówi wprost o obowiązku udzielenia chryzmacji ochrzczonym. Jednak w kan. 692 zobowiązuje ochrzczonych do przyjęcia chryzmacji. Jeśli jednak tak jest, to prezbiterzy mają obowiązek udzielić im tej chryzmacji. Inaczej bowiem mieliby obowiązek przyjęcia chryzmacji, tylko nie byłoby nikogo, kto chryzmacji by im udzielił.

Zakończenie

W tym miejscu zwrócę uwagę na brak spójności między kan. 883 nr 3, a kan. 1004 § 1 oraz kan. 885, a przepisem liturgicznym zawartym w *Rytuale Rzymskim*.

Kan. 883 nr 3, jak wiemy, pozwala proboszczowi i każdemu prezbiterowi na udzielenie sakramentu bierzmowania wiernemu zagrożonemu niebezpieczeństwem śmierci, przy czym to niebezpieczeństwo, zgodnie z przepisami liturgicznymi, winno wynikać z choroby, a nie z każdej przyczyny.

Tymczasem w kan. 1004 § 1 po zwrocie *in periculo*, celowo pominięto zwykle używany w tym kontekście wyraz *mortis*. Znaczy to, że prawodawca

gotów jest zezwolić na udzielenie sakramentu chorych nie tylko wtedy, gdy wierny znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci i to bez względu na przyczynę, która powoduje zagrożenie śmiercią, ale także w przypadku zaistnienia niebezpieczeństwa, które nie jest jeszcze niebezpieczeństwem śmierci.

Z powyższego wynika, że między pojęciem niebezpieczeństwa (śmierci) w kan. 883 nr 3 i w kan. 1004 § 1 jest jakby dwustopniowa różnica na niekorzyść sakramentu bierzmowania. W ten sposób jeszcze raz znajduje potwierdzenie prawda, że nauka o sakramencie bierzmowania, słabiej opracowana w ciągu wieków niż nauka o innych sakramentach, także obecnie taką pozostaje.

Rytuał Rzymski z obrzędami chrztu dzieci, wydanie wzorcowe drugie z 1973 r. nr 12, s. 10 zaleca biskupom, by nie zwalniali się z osobistego udzielania chrztu przede wszystkim w Wigilię Paschalną. Stosowanie się do tego przepisu w przypadku chrztu dzieci przedstawia pewną trudność ze względu na czas trwania liturgii Wigilii Paschalnej z jednej strony, a wytrzymałość dzieci z drugiej strony. Powołujemy się tu na regułę: *Dura lex sed lex*. Ponieważ dzieci płaczą także w Rzymie, Ojciec Święty udziela chrztu dorosłym.

Natomiast kan. 885, jak wiemy, nie wymaga, by biskup diecezjalny osobiście bierzmował swoich wiernych, mimo iż udzielanie tego sakramentu jest zarezerwowane dla biskupów jako zwyczajnych jego szafarzy. Zwyczajnym natomiast szafarzem chrztu jest nie tylko biskup, ale także prezbiter lub diakon.

Sommario

Ministro della confermazione (can. 882–888)

Il Codice distingue il ministro odrinario, cioè il vescovo, da coloro che hanno facoltà di amministrare la confirmazione. E ciò per il diritto stesso, o per speciale consessione.

1. Il vescovo

Il ministro ordinario è vescovo diocesano. A lui spetta normalmente conferire la confermazione. La deve amministrare personalmente o provvedere che sia amministrata da un altro vescovo (cfr. can. 884 § 1). Nella propria diocesi il vescovo amministra la confermazione anche ai non sudditi. In un altra dioecesi, a meno che non si tratti di suoi sudditi, solo con la licenza presunta del vescovo diocesano (can. 884 § 2).

2. I presbiteri. Hanno la facoltà di amministrare la confermazione:

a) per il diritto stesso, gli equiparati dal diritto al vescovo diocesano entro la propria circoscrizione (cfr. can. 381 § 2, can. 368).

b) il presbitero che, in forza del suo ufficio o per mandato del vescovo diocesano, batteza un adulto o ammette nella Chiesa cattolica un battezzato acattolico.

c) parroco, anzi ogni presbitero in caso di pericolo di morte (cfr. can. 883).

Per speciale concessione del vescovo diocesano o a uno presbitero in caso di necessiatà (can. 884 § 1).

d) Il presbitero può amministrare la confermazione solo nei limiti della facoltà recevuta, cioè nei confronti dei sudditi per i quali è stata data (cfr. can. 885 § 2). Il presbitero che gode della facoltà di amministrare la confermazione, conferisce lecitamente questo sacramento anche agli estranei, entro il territorio per lui designato, a meno che non si aponga il divieto del loro ordinario proprio. Fuori del proprio territorio non conferisce validamente a nessuno, salvo che non si tratti di pericolo di morte (cfr. can. 887 e 883 n. 3).

Ks. prof. dr hab. Marian PASTUSZKO – ur. 1928 r. w Samsonowie. Doktorat na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Habilitacja na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Wykłada w Seminarium Duchownym w Kielcach, pracuje w Sądzie Biskupim Kieleckim jako oficjał. Opublikował: 1. *Prawo o Sakramentach świętych*, t. I, *Normy wstępne i sakrament Chrztu*, Warszawa 1983; 2. *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997; 3. *Sakrament Pokuty i Pojednania*, Kielce 1999; 4. *Odpusty*, Kielce 2001.

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 447–461

Agnieszka Smolińska – Kielce

Niektóre wątki humanizmu w literaturze XIII–XV wieku

I. Wstęp

Literatura i historia są wyznacznikami świadomości narodowej każdego narodu, który ma własny poemat narodowy i „ojca" rodzimej literatury oraz bogatą historię. Te dwie nauki – literatura i historia są ze sobą nierozerwalnie związane na przestrzeni wieków. Nie można więc rozpatrywać ich osobno przy badaniu określonego społeczeństwa bądź narodu. Bardzo często zdarza się, że wydarzenie historyczne staje się inspiracją literacką.

Na pograniczu średniowiecza i renesansu zaczęła kształtować się literatura włoska w narodowym języku, odchodząca od uniwersalnego języka średniowiecza – łaciny. Z niewielkim tylko opóźnieniem podobne przemiany literackie miały miejsce również na gruncie polskim. Przewartościowania te były związane z rozwojem humanizmu renesansowego, początkowo we Włoszech, a później także w innych krajach europejskich.

W pierwotnej postaci humanizm renesansowy zarysowuje się przede wszystkim jako zjawisko o charakterze społecznym i politycznym. U kolebki humanizmu literackiego i kulturalnego stał humanizm polityczny. Humanizm renesansowy otworzył drzwi do świata nowoczesnego, w którym nadal istnieje i działa wiele elementów średniowiecznych. W ten sposób ów prąd kulturalny dostarczył infrastruktury dla epoki przejściowej od XIV do XV stulecia[1]. Humanizm renesansowy miał wiele aspektów, płynął różnymi nurtami i karmił się z rozmaitych źródeł. Rozpoczął się od zwrotu ku naturze oraz naturalnym, wrodzonym cechom człowieka. Natomiast skończył się oddaniem człowiekowi autonomii, niezależności, swobody działania na polu publicznym i społecznym. Z historycznego punktu widzenia humanizm o nastawieniu literackim i kulturalnym był końcem długiej ewolucji, której początków dopatrzyć się można w okresie średniowiecza. Termin „humanista" wszedł do obiegu wówczas, gdy z szeroko

[1] Por. W. Ullman, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985, s. 6–8.

pojętego humanizmu renesansowego wyłoniły się specjalizacje: literacka, językowa, estetyczna, oświatowa, filozoficzna, a studia humanitatis rozpadły się na osobne dziedziny. Około roku 1490 nazwy „humanista" używano rzadko albo wcale[2].

Wiek XIII przyniósł pierwszą próbę oddzielenia nauki od wiary, a więc wydzielenia w sferze twórczości tych elementów, które otrzymują interpretację religijną lub ujmowane są nowymi metodami rodzącego się przyrodoznawstwa. W ciągu następnego stulecia wzmogło się zainteresowanie człowiekiem, jego przeżyciami i możliwościami. Doprowadziło to do powstania nowego sposobu myślenia, do zmiany mentalności ówczesnego społeczeństwa. Głównym ośrodkiem kultury włoskiej w XIV wieku stała się Toskania. Tutaj bowiem istniały demokratyczne stosunki i największa swoboda działania dla twórców. Wysoki poziom życia gospodarczego pozwalał na realizację wielkich i trudnych zadań[3].

Z XIV stuleciem związane są przede wszystkim nazwiska najsłynniejszych pisarzy włoskich, jak Dante Alighieri i Francesco Petrarka. Humanistyczne zainteresowania tych przedstawicieli literatury włoskiej omawianego okresu są myślą przewodnią niniejszego artykułu. Byłoby rzeczą niezwykle interesującą wykazać, w jakim stopniu przyrodoznawstwo wpłynęło na zainteresowania literackie humanistów włoskich. Można śmiało ukazać elementy humanistyczne na przykładzie twórczości Dantego i Petrarki. Dla polskiej literatury omawianego okresu znamienna była działalność literacka poety Władysława z Gielniowa. Będąc we Włoszech z pewnością zetknął się on z ideami humanistycznymi, których namiastkę można odnaleźć w jego utworach.

II. Przełom w literaturze włoskiej

Wiek XIII zapoczątkował piśmiennictwo w języku włoskim i powstanie narodowego języka włoskiego. Dzięki temu nastąpiło udostępnienie twórczości literackiej czytelnikom bądź słuchaczom spoza kręgu wysoko wykształconej elity, zgodnie z demokratycznymi potrzebami epoki.

Nie znaczy to, że podważone zostało w XIII stuleciu dominujące stanowisko łaciny. W języku tym nadal wypowiadali się rozmaici pisarze, po łacinie pisano dzieła naukowe. Całkowicie niemal łacińska była historiografia, która stała na pograniczu między wiedzą a literaturą. Po łacinie opisywali swe doświadczenia podróżnicy. Franiszkanin Giovanni da Pian di Carpine, który wraz z polskim konfratrem powędrował na dwór Dżyngis-Chana, napisał w tym języku *Historię Mongołów*, Marco Polo zaś *Opisanie świata*. Powstawały także łacińskie dzieła filozoficzne, kazania, rozwijała się epistolografia[4]. Litera-

[2] Por. W. Ullman, *Średniowieczne korzenie...*, dz. cyt., s. 19–23.

[3] Por. A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław 1985, s. 147–148.

[4] Por. tamże, s. 119.

tura włoska omawianego okresu ukazywała wszystko, co najpiękniejsze w śródziemnomorskim kraju. Od swych początków rozwijała się pomyślnie na tle naturalnego piękna Italii: błękitnego nieba, przejrzystych wód rzek, mórz, majestatycznych Alp z ich szczytami i kwitnącymi morelami, łagodnych wzgórz Apeninów. Inspiracją literacką była również różnorodność roślinności śródziemnomorskiej w cyklu zmieniających się pór roku i fauna zgromadzona od zwierząt dzikich i domowych, będących od zawsze przyjaciółmi i towarzyszami życia człowieka. W bogatej twórczości literackiej wieków XIII i XIV nie jest łatwo zbadać obecność przyrody jako elementu poetyckiego. Pisarzom najtrudniej jest trzymać się ustronnych granic czasu i miejsca.

Jednym z pierwszych liryków napisanych w języku włoskim jest *Cantico delle Creature* (*Hymn Stworzenia*) św. Franciszka z Asyżu. Utwór ten został napisany w tzw. *volgare*, tzn. w nowo narodzonym języku włoskim. Odzwierciedla się w nim szczególna wrażliwość świętego. Stworzenia były wzywane, by wychwalać wszechmoc i dobroć Pana. Są nimi: słońce, księżyc, gwiazdy, różne zjawiska atmosferyczne, woda, ogień i cała ziemia, od której mają początki owoce, kwiaty i zioła. Dlatego też ziemia jest matką, a stworzenia są nazywane bratem i siostrą. Najdoskonalszy w dziele stworzenia jest oczywiście człowiek. Słońce jest „piękne i promienne, z wielkim blaskiem"; woda zaś „skromna i ciemna". Termin „piękny" był często używany na określenie ciał świecących (słońce, księżyc, gwiazdy, ogień). Prawdopodobnie autor tego dzieła był zafascynowany poglądami filozoficznymi św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że wychwalając doskonałość stworzenia, gloryfikuje się również samego Boga. Święty Bonawentura zaś mówił, że stworzenia piękne i pożyteczne są jak ślady Boga, za pomocą których w chwale i miłości wchodzi się w znajomość Najwyższego Dobra[5].

Wskazane wyżej dzieło św. Franciszka odznacza się prostą stylistyką, a zarazem barwnością opisów. Dzięki temu jest łatwo rozumiane przez lud.

Główne idee franciszkańskiej duchowości zakorzenione są w Ewangelii: miłość do Boga, ludzi i przyrody, wierne naśladowanie Chrystusa, dobrowolne ubóstwo, pokora, braterstwo i apostołowanie w świecie. Religijność franciszkańska zrywa ze średniowieczną spekulacyjną rozmową, na plan pierwszy wysuwając przeżycie wewnętrzne, wyobraźnię poetycką, pogodę ducha, dobroć i radość istnienia. Na przełomie XIII i XIV wieku powstało anonimowe dzieło pt. *Kwiatki św. Franciszka*. Jest to zbiór krótkich opowieści o życiu św. Franciszka i jego towarzyszy. Realia historyczne splatają się z elementami hagiograficznej legendy[6].

---

[5] Por. A. M. Martinelli, *La natura nella litteratura italiana dei secoli XIII e XIX* (nel:) „Roczniki Humanistyczne", t. XLV, z. 4 (1997), s. 6–7.

[6] Por. *Zrozumieć średniowiecze. Wypisy, konteksty i materiały literackie dla uczniów, studentów i nauczycieli*, oprac. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1994, s. 119.

Jednym z najpiękniejszych utworów św. Franciszka jest *Kazanie do ptaków*. Wyraża ono osobisty stosunek świętego do ptactwa:

> Ptaszki, braciszki moje, bądźcie bardzo wdzięczne Bogu, Stwórcy swemu. Zawsze i na każdym miejscu winnyście Go chwalić, bowiem pozwolił wam swobodnie latać i dał wam odzienie podwójne i potrójne. I przeto jeszcze, że zachował wasz rodzaj w arce Noego, by nie ubyło rodzaju waszego. Bądźcie Mu również wdzięczne za żywioł powietrzny, który wam przeznaczył. (…) Bóg was żywi i daje wam źródła picia; daje wam góry i doliny dla schronienia i drzewa wysokie do budowania gniazd waszych (…). (…), więc kocha was bardzo wasz Stwórca, skoro wam tyle zsyła dobrodziejstw; strzeżcie się, bracia moi, grzechu niewdzięczności i starajcie się zawsze chwalić Boga[7].

Całkowicie odmienny charakter miała natomiast poezja szkoły sycylijskiej. Liryka ta, inspirowana była wzorami prowansalskimi, które cieszyły się wówczas wielkim uznaniem w całych Włoszech, a zajmowała się przede wszystkim problemami miłości. Przeznaczona była dla wąskiego grona dworzan[8].

Dla dalszego rozwoju literatury włoskiej większe znaczenie miał *dolce stil nuovo*, który przemieszany z innymi i podzielony przetrwa Petrarkę aż do pierwszej połowy XV wieku. Punktem centralnym poetyckiego świata tej szkoły jest miłość, wokół której przez cały okres wieków średnich swoją uwagę skupiają filozofowie, uczeni i poeci. Pojmowano miłość jako źródło doskonałości duchowej i sposobu zbliżenia się do Boga za pośrednictwem kobiety-anioła. Język tego stylu staje się bardziej przejrzysty i wrażliwy. Czynnikiem wiążącym ze sobą poetów nowego stylu nie jest filozofia (chociaż niejednemu nieobce były studia filozoficzne), ale nowa poetyka, to znaczy bardziej lub mniej zgodne przyjęcie pewnej kultury, określonego gustu poetyckiego, pewnych prawideł stylistycznych i językowych. Poeci nowego stylu uważali, że są w stanie wyrazić istotę życia uczuciowego. Głosili kult uczucia, które przez swą nieskazitelność unosi człowieka na wyżyny niedostępne pospolitym umysłom. Twórcą nowego stylu był bolończyk Guido Guinicelli. Najczęściej występujące jego motywy poetyckie: kobieta-anioł, miłość jako uczucie właściwe tylko sercom szlachetnym – wiążą się ze znaną już w Toskanii tradycją poetycką ostatnich trubadurów. U podstaw tej poezji pełnej entuzjazmu leży nie samo uczucie, lecz jego kontemplacja. Miłość jest źródłem moralnego udoskonalenia, wzlotem ku niebu.

Najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku pod koniec XIII wieku był Guido Cavalcanti. Dla jego poezji charakterystyczna była z jednej strony treść, na którą składają się uczucia i namiętności, gwałtowne i silne, jakiś mglisty element niepokoju i dramatycznego napięcia, z drugiej zaś starannie

---

[7] *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, przeł. L. Staff, Warszawa 1978, s. 56–57.

[8] Por. A. Gierowski, *Historia*..., dz. cyt., s. 120.

wypracowana forma oraz artystyczny i wyuczony styl. Od Guinicellego zaczerpnął on częściowo koncepcję miłości, którą wzbogacił dzięki swemu wykształceniu filozoficznemu. W odróżnieniu od poprzednika poeta uważa miłość za rzeczywistość czysto ziemską i zmysłową, pozbawioną wzlotów mistycznych. W jego poezji wyczuwa się istnienie mglistego i skłóconego świata wielkich namiętności, nie znajdującego oparcia i wyzbytego pewności siebie, któremu nie przyświecają wyższe ideały. Z tej szkoły wyrósł również Dante[9].

III. Fenomen liryki Dantego

Zanim jednak zostanie ukazana twórczość narodowego poety włoskiego Dantego Alighieri (1265–1321), należy przyjrzeć się bliżej stosunkom społeczno-politycznym, panującym wówczas w jego rodzinnej Florencji.

Pod koniec XIII wieku miasto to, mimo swego przepychu i bogactwa, ogarnięte było wojną domową. Coraz bardziej pogłębiała się przepaść między wrogimi sobie rodzinami przynależnymi do obozu Donatich bądź Cerchich. Określono ich mianem czarnych (*neri*) – gwelfowie i białych (*bianchi*) – gibellini. Po zamieszkach w 1298 roku Corso Donati opuścił Florencję jako banita, a jego zwolennicy – czarni – stracili wszelkie znaczenie. Biali przejęli władzę w mieście. Wśród przywódców, którzy w połowie 1300 roku wybrani zostali na okres dwóch miesięcy, był Dante Alighieri. Wszyscy oni sympatyzowali z białymi. Wstąpił do cechu lekarzy i aptekarzy, aby móc piastować polityczne urzędy, a także pracował już w kilku miejskich instytucjach. Walki rodowe we Florencji nie ustawały. Magnaci mimo zmiany przepisów prawnych nie odzyskali dawnego znaczenia politycznego. Czarni mieli również poparcie papieża Bonifacego VIII, który uwikłał Florencję w konflikt z Francją. Do nielicznych, którzy na wiosnę i w lecie 1301 roku kategorycznie sprzeciwili się zamiarom Rzymu, należał również Dante. W styczniu 1302 roku rozpoczęły się procesy przeciwko tym, którzy rządzili w ciągu ostatnich dwóch lat. Łącznie zapadło 559 wyroków śmierci. Większość skazanych już wcześniej w ucieczce opuściło miasto, między innymi Dante, na którego w marcu wydano wyrok śmierci przez spalenie na stosie. Ten wielki poeta włoski już nigdy nie ujrzał Florencji. Odtąd stał się wędrowcem, zależnym od łaski możnych[10].

Dante pisał sonety, pieśni, ballady, poematy o tematyce miłosnej (*Nowe życie*) i filozoficznej (*Biesiada*). Do arcydzieł literatury światowej należy powstała w latach 1307–1321 *La Divina Commedia* (*Boska Komedia*). Poemat ten pisany strofami trójwersowymi składa się z trzech części (po 33 pieśni

[9] Por. N. Sapegno, *Historia literatury włoskiej w zarysie*, Warszawa 1969, s. 26–29.

[10] Por. Beuys, *Florencja. Świat miasta – miasto świata. Życie miejskie w latach od 1200 do 1500*, Warszawa 1995, s. 56–58.

każda): *Piekło*, *Czyściec* i *Raj*. Przewodnikami poety po zaświatach są Wergiliusz i jego zmarła ukochana Beatrycze. Podróż trwa około trzech tygodni, od Wielkiego Piątku roku 1300 poczynając. Jej motywem jest miłość do Boga, do idealnej kobiety – Beatrycze oraz do rodzaju ludzkiego (uwidocznił się tu wpływ duchowości franciszkańskiej)[11]. Na początku *Boskiej Komedii*, w pierwszej pieśni *Piekła*, Dante zabłąkany w ciemnym lesie i nie widzący wyjścia z niego, niepokojony zjawami groźnych zwierząt, nagle dostrzega zagadkową postać:

Już moje stopy w dół się obsuwały,
Gdy przed oczyma kształt się zjawił mglisty,
Jakby milczeniem długim spowietrzały.
Gdym go zobaczył w puszczy opoczystej:
„Pożal się, proszę – wołam do zjawienia –
Cień-li czy człowiek, jesteś rzeczywisty!"
„Nie człowiek, jednak z ludzkiego plemienia;
Ojców lombardów – miałem – rzekła mara –
Z mantowskiego oboje nasienia.
Urodziłem się za Jula Cezara,
A za Augusta onego żyłem w Rzymie,
Gdy panowała bogów kłamnych wiara.
Poetą byłem i w epicznym rymie
Uszłego z dumnej Ilionu ruiny
Anchizowegom syna głosił imię…[12]

Postacią tą był Wergiliusz – rzymski poeta. Wergiliuszową *Eneidę* czytały dzieci w szkołach rzymskich i chłopcy w akademiach retorów. W późnej starożytności i w średniowieczu wróżono z wergiliańskiego tekstu, szukano w nim rady przed podjęciem trudnej decyzji. Znajdowano też w tej poezji pouczenia dotyczące reguł gramatyki łacińskiej, jak również retoryki[13].

Piekło przedstawione jest jako olbrzymia, stożkowata, podzielona na dziewięć kręgów otchłań, która otwierając się przed Jerozolimą ciągnie się w głąb aż do środka ziemi, gdzie tkwi uwięziony Lucyfer. Czyściec jest wysoką górą wznoszącą się na południowej półkuli, pośrodku oceanu, na antypodach Jerozolimy, również podzieloną na dziewięć kondygnacji. W czyśćcu pokutnicy przebywają, zgodnie z hierarchią siedmiu grzechów głównych, na siedmiu tarasach. W raju zbawieni wychodzą naprzeciw Dantego i zajmują miejsca w poszczególnych sferach, podzieleni na duchy uczonych, wojowników i duchy kontemplacyjne. W niebie gwiazd stałych Dante odpowiada na stawiane mu przez św. Piotra, św. Jakuba i św. Jana pytania dotyczące trzech cnót teologicznych. Z trzech części poematu największą różnorodność, gwałtowność, dramatycz-

[11] Por. *Zrozumieć średniowiecze…*, dz. cyt., s. 139.
[12] Z. Kubiak, *Początek i koniec „Boskiej Komedii"*, „Znak", 9 (1992), s. 81–82.
[13] Por. tamże.

ność i największe bogactwo przeżyć ludzkich posiada *Piekło*. Jest to królestwo intensywnych i głębokich namiętności doczesnych, szereg postaci wyłaniających się z mroku i rozpaczy, chętnie pozwalających unieść się wspomnieniom, skorych do przeżywania raz jeszcze dramatu swojego życia[14].

Gdy Dante przekracza ostatnią granicę swej podróży po zaświatach, Beatrycze mówi mu: „Duch nasz promienisto z najwyższej światów sfery w one wnika niebo, co jeno światłością czystą, światłością myśli pełną ukochania" (*Raj*, XXX, 38–40). Na tej granicy załamuje się cały przestrzenny sposób myślenia. W zwykłym, przestrzennym znaczeniu nie może istnieć „koniec" trójwymiarowej przestrzenności. Światło poza wszechświatem materialnym jest światem intelektualnym[15]. Kiedy Dante kończy komedię „miłością, co porusza i gwiazdy i słońce"; mówi o miłości w sensie Arystotelesowskim[16].

Boska Komedia Dantego podejmuje zbadanie życia człowieka w aspekcie filozoficznym, psychologicznym i moralnym. Utwór ten stanowi syntezę poglądów średniowiecznych.

Dante był nie tylko znakomitym pisarzem, lecz także filozofem. Według dantejskiego *Convivio*, „Prawdziwe szczęście osiąga się przez kontemplację prawdy". Wzorował się tu na „awerroistycznym" stylu. Daleki był on jednak od podzielenia metafizycznych tez tego kierunku. Pod wieloma względami wybitna postać Dantego jawi się jako intelektualista, i to dość „słaby", gdyż prowadził działalność umysłową poza terenem przeznaczonej ku temu instytucji i poza znanym mu środowiskiem. Był stale i boleśnie świadomy faktu działania poza swoją „naturalną siedzibą", „nie na swoim miejscu", gdzie nie było możliwe pełne wyrażenie własnych koncepcji intelektualnych[17].

Dante Alighieri zamyka średniowiecze, a przygotowuje renesans. Jego utwory charakteryzuje silna religijność i wiedza teologiczna, a jednocześnie zainteresowanie ludzkimi sprawami.

IV. Humanizm Petrarki

Francesco Petrarka (1304–1374), syn wygnańca z Florencji, był już typowym przedstawicielem nowego spojrzenia na literaturę. Urodził się w Arezzo, ale znaczną część życia spędził w Awinionie i Prowansji, zaś ostatnie swoje lata we Włoszech[18]. W 1312 roku rozpoczął naukę gramatyki i retoryki. W 1316

[14] Por. N. Sapegno, *Historia literatury...*, dz. cyt., s. 62–63.

[15] Por. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, Kraków 1995, s. 97.

[16] Por. tamże, s. 115.

[17] Por. M. Fumagalli, B. Brocchieri, *Intelektualista*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa – Gdańsk 1996, s. 249–250.

[18] Por. A. Gierowski, *Historia...*, dz. cyt., s. 150.

roku wyruszył z polecenia ojca studiować prawo do Montpellier, a później przeniósł się do Bolonii (1320–1326). Niezbyt interesowały go studia prawnicze, gdyż wówczas przejęty był kultem klasyków i wrażliwy na piękno poezji prowansalskiej oraz włoskiej. W Bolonii pociągało go życie towarzyskie, lekkomyślne i wesołe. Chętnie brał udział w rozmowach i biesiadach, ale nie stronił też od lekkich miłostek. Wiele uwagi poświęcał lekturze klasyków: Cycerona, Wergiliusza, Liwiusza, a także Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna. Najważniejszym epizodem okresu awinionskiego była miłość do szlachetnej damy o imieniu Laura (lub Lauretta), którą spotkał po raz pierwszy w kościele św. Klary dnia 6 kwietnia 1327 roku. W jednym z sonetów, poświęconych tej wielkiej chwili, dodaje, że był to Wielki Piątek. Lecz kalendarz historyczny przeczy świadectwu poety, bo w roku 1327, 6 kwietnia był Wielkim Poniedziałkiem. Niewiele wiadomo o obiekcie uczuć Petrarki, jednak twierdzi się, że miłość do Laury była rzeczywistym wydarzeniem w życiu poety[19]. Tajemnicza dama miała wielki wpływ na życie autora sonetów i stała się inspiracją dla jego twórczości poetyckiej. Swoje uczucia wyraził w *Sonetach* (*Canzoniere*). Jest ich ponad 300. Można z nich ułożyć pamiętnik miłości, która przeżyła ukochaną istotę. Opisy jej urody, zwyczajem poetyckim złożone z porównań, gdzie kwiaty, gwiazdy, perły czynią ją podobną do wszystkich panien. Poznana jako panna Laura niebawem wyszła za mąż i znów, jak Beatrycze, będąc żoną i matką, nie bez sprzeciwu przyjmowała te nieustające hołdy. Niejeden sonet upamiętnia jej obrażoną cnotę, wyniosły wyraz tej anielskiej twarzy, surowe spojrzenie.

Dziewięćdziesiąt sonetów napisał po śmierci Laury. Rozpamiętuje w nich ukochaną, szuka jej w niebie, spodziewa się od niej wsparcia na drodze do zbawienia. Ton ich jest bardziej melancholijny, przyćmiony, zamiast żywej istoty już tylko jej cień nawiedza go nocą. Zjawia mu się we śnie albo gdy pracuje pochylony nad książkami, czuje dotknięcie jej chłodnych dłoni. Dopiero teraz Laura wyznaje swoją miłość. Kochała go zawsze i kochać będzie na wieki. Nie mogła tego okazać, ponieważ oboje byli młodzi, a ona musiała czuwać nad swoją i jego niewinnością dla zbawienia dwojga dusz. Ta miłość pokutowała w sercu Petrarki przez 21 lat, dopóki Laura żyła, i jeżeli wierzyć wierszom, nigdy w nim nie wygasła. Czujna, wstydliwa, zalękniona to miłość do osoby nieosiągalnej, pełna rezygnacji. Bardziej niż Laura on sam jest bohaterem sonetów. To jego uniesienia, zachwyty, niepokoje, rozpacze i nadzieje składają się na mozaikowy portret o subtelnych barwach. Jest on człowiekiem znajdującym się na rozdrożu dwóch pragnień: świata i samotności, ruchliwego życia i skupionej ciszy, namiętnych porywów i czystości serca[20].

---

[19] Por. N. Sapegno, *Historia literatury*..., dz. cyt., s. 69; J. Parandowski, *Petrarka*, Warszawa 1956, s. 16.

[20] Por. J. Parandowski, *Petrarka*, dz. cyt., s. 18–21.

Petrarka próbuje zdefiniować w jednym z sonetów pojęcie miłości:

Jeśli tonie miłość – cóż ja czuję?
A jeśli miłość – co to jest takiego?
Jeśli rzecz dobra – skąd gorycz, co truje?
Gdy zła – skąd słodycz cierpienia każdego?

Jeśli z mej woli płonę – czemu płaczę?
Jeśli wbrew woli – cóż pomoże lament?
O śmierci żywa, radosna rozpaczy,
Jaką nade mną masz moc! Oto zamęt.

Żeglarz, ciśnięty złym wodom dla zeru,
W burzy znalazłem się podarłszy żagle,
Na pełnym morzu, samotny bez steru.

W lekkiej od szaleństw, w ciężkiej od win łodzi
Płynę nie wiedząc już sam, czego pragnę,
W zimie żar pali, w lecie mróz mnie chłodzi

(*Jeśli to nie miłość...*, przeł. Jalu Kurek)[21].

Żadne włoskie dzieło literackie nie lśni wszystkimi kolorami natury, jak *Canzoniere* Petrarki. Poeta aretyński wydaje się mieć rodzaj kultu dla przyrody. Ona wzbudzała podziw i umiłowanie u twórcy *Sonetów*. Tłem historii miłości do Laury jest przyroda w swym różnorodnym pięknie, z całą swą harmonią kolorów i muzyką, w aspektach idyllycznych. Przedstawiony jest ładny krajobraz alpejski, w którym wśród przyjemnych wzgórz przepływa rzeka Sorga. Petrarka jest poetą, nie zaś geografem lub studiującym przyrodę, ani nawet ciekawskim turystą. Preferuje określenie „czyste, świeże i ładne wody". Poeta jest ujęty morzem, źródłami, deszczem, mgłą, śniegiem, mrozem. Kocha on również lasy, w których znajduje pocieszenie dla swej kłopotliwej miłości, azyl chroniący go przed ciekawskim wzrokiem ludzi, miejsce pełne ufności. Zieleń wawrzynu jest wieczna, nie przemijająca jak miłość do Laury[22].

W utworach Petrarki melancholia nabiera innego zabarwienia niż w okresie wcześniejszym. Jest to postawa nowa, łącząca depresję ze „swoistym rozkoszowaniem się cierpieniem" i z poszukiwaniem samotności. Reprezentuje postawy średniowiecznego intelektualisty, lecz dodaje do nich nowe, typowe dla nowożytnego filozofa i literata:

> Wstaję o północy i wychodzę z domu o świcie, a jednak na wsi czuję się jak u siebie, studiuję, myślę, czytam, piszę (...). Tutaj, w tej ciasnej dolince zbieram

[21] M. Adamczyk, B. Chrząstowski, J. T. Pokrzywniak, *Literatura. Starożytność – Oświecenie*, Warszawa 1990, s. 287.

[22] Por. A. M. Martinelli, *La natura...*, dz. cyt., s. 15–17.

> wokół siebie wszystkich moich przyjaciół, obecnych i przeszłych, ze wszystkich stron i wszystkich czasów (nie tylko tych, z którymi przyjaźniłem się osobiście, lecz również i tych, którzy odeszli wiele stuleci przede mną i których poznałem dzięki studiom literackim) (...): bardziej spragniony rozmowy z nimi niż z ludźmi, którzy łudzą się, że żyją, tylko dlatego iż oddychając zimnym powietrzem zauważają, że ich oddech zostawia po sobie jakiś zjełczały ślad. Tak oto błądzę sobie, wolny i spokojny...[23]

Dla Petrarki, podobnie jak dwa stulecia wcześniej dla mnicha, św. Bernarda z Clairvaux, miasto pozostaje zepsutym Babilonem[24].

Humanizm Petrarki wywodzi się z wrodzonego mu naturalnego i szczerego entuzjazmu. Jest uczuciem, zanim przekształci się w doktrynę literacką i działalność filologiczną. Do literatury antycznej zbliża się jako człowiek, któremu nieobce jest uczucie miłości, bogaty w doświadczenie, obdarzony dobrym smakiem wyrafinowanego artysty i poety.

Kultura Petrarki opierała się od początku na klasykach łacińskich, a także na Ojcach Kościoła. Z tradycji klasycznej i średniowiecznej Petrarka przejął retoryczną i moralną definicję poezji pojmowanej jako powabna szata kryjąca pełną prawdy i mądrości treść[25].

V. Władysław z Gielniowa

W okresie średniowiecza twórczość językowa polska była oczywiście przeznaczona wyłącznie dla polskiego odbiorcy. Łacińska zaś ma zdecydowaną przewagę liczebną nad polską, do niej też należy pierwszeństwo chronologiczne. Wiek XV to okres wielostronnej twórczości literackiej i naukowej[26].

Literatura średniowiecznej Polski jest w zasadzie dziełem rodzimych twórców, lecz rysują się pewne różnice między jej łacińską a polską gałęzią. Piśmiennictwo polskie tworzyli sami Polacy, łacińskie zainicjowali obcy przybysze, odegrali też w nim pewną rolę w XV wieku. Jeśli chodzi o tematykę, to właśnie dzieła łacińskie, tworzone w języku międzynarodowym zawierają więcej polskich treści, niż pisane w języku polskim, w których przeważa powszechna tematyka religijna. Twierdzi się, że literatura polska w średniowieczu była jedną z najbardziej europejskich literatur, w dobrym i złym tego słowa znaczeniu[27].

---

[23] M. Fummagalli, B. Brocchieri, *Intelektualista*, w: *Człowiek średniowiecza*, s. 260–261.

[24] Por. tamże.

[25] Por. N. Sapegno, *Historia literatury...*, dz. cyt., s. 77–79.

[26] Por. J. Woronczak, *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*, Wrocław 1993, s. 35–37.

[27] Por. tamże, s. 48.

W XV wieku zaczęła wyraźnie zmieniać się forma i treść polskich utworów literackich. Godne uwagi jest przedstawienie twórczości polskiego poety z tego okresu – Władysława z Gielniowa. Jego biograf W. Wydra opisuje go w sposób następujący:

> (…) żarliwy kaznodzieja, pierwszy w dziejach naszej literatury poeta dwujęzyczny i gorliwy propagator religijnej pieśni w języku polskim (…). Musiała to być dużego formatu osobowość sugestywna o znacznej sile oddziaływania na wiernych i swoich współbraci zakonnych, cieszących się autorytetem. Troszczył się o zakon i przestrzeganie w nim reguły. Obce mu były wyrafinowane spekulacje teologiczne i nie zamykał się w murach klasztornych lecz w swojej działalności zwracał się bardziej ku stronie praktycznej[28].

Władysław (lub Ładysław) urodził się ok. 1440 roku w Gielniowie pod Opocznem w rodzinie mieszczańskiej. Była to osada handlowa, znana od czasów Kazimierza Jagiellończyka z targów i jarmarków. Początkowo Władysław próbował studiować w Akademii Krakowskiej, lecz już 1 sierpnia 1462 roku złożył śluby zakonne u bernardynów w Krakowie. Dwukrotnie – w latach 1487–1490 i 1496–1499 sprawował urząd prowincjała w Polsce. W 1490 i 1498 roku brał udział w kapitułach generalnych zakonu w Urbino i Mediolanie. Założył dwa konwenty bernardyńskie, w latach 1504–1505 zaś był gwardianem klasztoru św. Anny w Warszawie, gdzie zmarł 4 maja 1505 roku i tamże został pochowany. W 1604 roku został ogłoszony patronem stolicy, a w 1750 uznany za błogosławionego[29]. Władysław z Gielniowa był wybitnym kaznodzieją i poetą. Należał do pokolenia pierwszych znanych z nazwiska twórców piszących po polsku. Z jego bogatej spuścizny literackiej zachowała się jedynie niewielka część. Do najpopularniejszych pieśni tego autora należą m.in. *Jezusa Judasz przedał…*, *Augustus kiedy krolował*, *Już się anjeli wiesielą* oraz modlitewna prośba o siedem darów Ducha Świętego *Jezu Zbawicielu ludzki*[30]. Dla poezji Władysława z Gielniowa charakterystyczne były: chrystocentryzm i maryjność. Są one typowe dla franciszkanizmu, z drugiej strony wiążą się z tendencjami późnego średniowiecza do indywidualizacji przeżycia religijnego, budowania osobistej więzi ze świętymi osobami, wchodzenia w sferę sacrum przez emocje i wzruszenie. Akcentowano człowieczeństwo Chrystusa, rozwijano pobożność pasyjną i związaną z Bożym Narodzeniem. Władysław łączy

---

[28] W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, s. 40.

[29] Por. M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa – poeta polskiego średniowiecza*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, Lublin 1994, s. 143; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulimierski, Warszawa 1881, s. 553.

[30] Por. *Zrozumieć średniowiecze…*, dz. cyt., s. 32.

w swoich tekstach nurt emocjonalnego przeżywania z bogactwem treści dogmatycznych. Opowiada o Świętej Rodzinie, która znalazła schronienie w stajni, o Dzieciątku płaczącym na „gołej ziemi", owiniętym przez Matkę i złożonym w „jasełkach" (*Augustus kiedy krolował*). Żłóbek oznacza nie tylko ludzkie uniżenie Jezusa, ale też widziany jako symbol przyszłej ofiary. Łzy niemowlęcia są początkiem boleści Odkupiciela.

Ha, ha, ha – Dziecię krzyczało
Za grzechy ludzkie płakało.

(*Augustus kiedy krolował*, 29–30)[31]

Szczyt Chrystusowego uniżenia stanowi męka i śmierć. Syn Boży doświadcza tu konsekwencji przyjęcia ludzkiej natury – cierpienia. Dręczony złością i okrucieństwem, zlany krwią, „jak robak wzgardzony". Miłość każe Jezusowi w najbardziej bolesnych chwilach myśleć o innych:

Jezus Oćcu sie modlił za swe krzyżowniki,
Smętną Matkę ucieszył, łotra i grzeszniki.

(*Żołtarz*, 44)[32]

Istotne miejsce w twórczości Władysława zajmowała Maryja. W *Żołtarzu* ukazuje wewnętrzne napięcie Matki rozdartej między pragnieniem towarzyszenia Synowi a bólem wywołanym Jego widokiem, i – pośrednio – podkreślenie grozy męki, którą jak gdyby oglądamy przez reakcję Maryi. Bezsilność i bezradność Jej cierpienia ukazana została również w *Koronce*:

Chciała k niemu blisko przystąpić,
Ale już od smutku nie mogła chodzić.

(49–50)[33]

Koronka przynosi obraz innego jeszcze uczucia – „miełości gorącej", którą św. Bernardyn żywi ku Matce Bożej. Władysław posługuje się językiem, który pozostaje własnością zarówno mistyki, jak i świeckiego erotyku, gdy o młodzieńcu chodzącym przed obraz Maryi mówi, sięgając do metaforyki ognia i choroby z miłosnej tęsknoty:

Tak pałały jego wnętrzności,
Tak gorzały ogniem wielkiej miłości,
Iż ciotuchnie swojej mawiał,
A z Panny Najświętszej tak się przechwalał:

[31] M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa...*, dz. cyt., s. 145.
[32] Tamże, s. 145.
[33] Tamże, s. 160.

Znam ja jednę Pannę nadobną,
Nad wyrozumienie ludzki podobną,
Nie mogłbym jeść nic ani pić,
Ktorego bym jej dnia nie miał nawiedzić.

(13–20)[34]

Dla wyrażania uczuć poeta z Gielniowa używa również wszelkiego rodzaju zdrobnień. Łączą się one zazwyczaj z innymi chwytami i pełnię wyrazu osiągają w zależności od kontekstu. Jezus płaczący w stajence z powodu spoczywania na „gołej ziemi" określony jest jako „Dzieciątko", zaś opłakujący ludzkie grzechy – będzie po prostu „Dziecięciem". Maryja adorująca Go to „matka", biorąca w ramiona i owijająca „w płat" – „Matuchna", bo właśnie matczyną czułość tu przejawia. „Matuchną nazywają Ją wierni, gdy szukają Jej bliskości i pomocy[35].

Władysław z Gielniowa poprzez swoje utwory umacnia kult i ożywia wiarę. Jego język jest prosty, zrozumiały dla każdego odbiorcy. Doniosłość jego dzieł polega na tworzeniu po raz pierwszy w naszej historii po polsku. Na zainteresowania problematyką spraw religijnych i człowiekiem oraz wyrażanie ludzkich uczuć miały zapewne wpływ dwukrotne pobyty we Włoszech, gdzie prawdopodobnie mógł zetknąć się z hasłami humanistycznymi.

VI. Zakończenie

Udzielenie odpowiedzi na pytanie o początki humanizmu renesansowego nie jest wcale takie proste, jakby się mogło wydawać. Już w pełnym średniowieczu filozofowie i poeci podejmowali w swych dziełach problematykę człowieka i otaczającego go świata. Niezwykle ważna dla twórców zarówno średniowiecznych, jak i nowożytnych była wspaniałość przyrody. Święty Franciszek w swych fascynacjach przyrodniczych odwoływał się do filozofii św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury. Dante Alighieri chociaż żył jeszcze w okresie średniowiecza, to nie ulega wątpliwości, że jego utwory wyrażają nowe spojrzenie na człowieka i przyrodę. Siłę dla swej twórczości czerpał z pism klasyków literackich, ale także z duchowości franciszkańskiej, tak charakterystycznej dla średniowiecza.

Francesco Petrarka był typowym przedstawicielem literatury w duchu humanistycznym. Na uwagę zasługują jego zainteresowania życiem człowieka i jego emocjami. Stworzył ciekawy i kunsztowny styl.

---

[34] M. Elżanowska, *Władysław z Gielniowa...*, dz. cyt.

[35] Tamże, s. 160–161.

Dla wszystkich wyżej wymienionych twórców literackich charakterystyczne było umiłowanie piękna przyrody. Niekiedy motywy przyrodnicze były tłem akcji utworu literackiego. Ukazanie doniosłości przyrody w utworach literackich sprzed wieków jest szczególnie istotne w dzisiejszych czasach, gdy zanieczyszczenie środowiska naturalnego stało się poważnym problemem i niebezpieczeństwem dla ludzkości.

Ważne było zainteresowanie przeżyciami ludzkimi i religijnymi. W twórczości literackiej polskiego poety – Władysława z Gielniowa. Innowacją w polskim piśmiennictwie było pisanie po raz pierwszy w naszym ojczystym języku, którego dokonał. Władysław, chociaż jest zaliczany do poetów polskiego średniowiecza, to ze względu na tworzenie w języku polskim i zainteresowanie przeżyciami ludzkimi można także zaliczyć go w poczet twórców humanistycznych.

Humanizm nie tylko w poezji, ale i w prozie mógłby stać się kolejnym tematem poszukiwań historyczno-literackich. Można podjąć w przyszłości zbadanie motywów przyrodniczych w malarstwie na pograniczu średniowiecza i renesansu.

Sommario

ALCUNI TEMI DELL'UMANESIMO NELLA LETTERATURA DEL DUECENTO E DEL QUATTROCENTO

L'ogetto dell'interesse di questo articolo costituisce la presenza dell'umanesimo nella letteratura dei secoli XIII–XV. L'articolo inizia con una breve introduzione che tratta sulla sostanza dell'umanesimo e del suo sviluppo in Italia, presentando le origini della letteratura italiana nella lingua nazionale. Nell'analisi delle opere di questo periodo l'attenzione viene rivolta sulla presenza del tema della natura. La natura fu molto importante per gli umanisti. Essa costituiva non solo il fondo della trama delle loro opere, ma pure la vita dell'uomo era vista e vissuta all'unisono della natura. Un esempio delle opere di questo tipo è proprio l'opera di San Francesco d'Assisi. In un secondo momento viene presentato un nuovo stile nella letteratura italiana – *dolce stil nuovo*. Esso si caratterizza da una „restituzione" degli affetti umani e da una forma molto leggera. La parte seguente riguarda l'opera dei grandissimi scrittori del Rinascimento – Dante Alghieri e Francesco Petrarca. Dante è autore della *Divina Commedia*. La sua opera che permette di „viaggiare" attraverso l'Inferno, Purgatorio e Paradiso, costtituisce una sintesi delle medievali opinioni filosofiche e teologiche e fu poi tradotta in molte lingue. Il secondo grande scrittore italiano fu Francesco Petrarca, conosciuto soprattutto da *I soneti a Laura*. L'opera, in modo pieno di colori, descrive l'amore ideale dell'autore per una donna misteriosa, costituendo un fedele ritratto dell'autore stesso. L'ultima parte dell'articolo riguarda l'opera di un poeta polacco Ladislao di Gielniow. Quest'autore conobbe idee dell'umanesimo durante i suoi viaggi in Italia.

Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. 1974 r., w Lidzbarku Warmińskim, doktorantka w Instytucie Historii Akademii Świętokrzyskiej. Zajmuje się problematyką kaznodziejstwa jezuickiego z przełomu XVII i XVIII wieku. Publikowała w „Kieleckich Studiach Teologicznych", „Almanachu Historycznym", „Obecnych", „Świętokrzyskim Kwartalniku Literackim".

„Kieleckie Studia Teologiczne"
3 (2004), s. 463–485

Ks. Wojciech Wąsik – Kielce

Przestępstwa i kary za przestępstwa przeciw obowiązkowi katolickiego wychowania potomstwa w Kodeksach Prawa Kanonicznego

Jednym z najważniejszych zadań rodziców jest obowiązek wychowania potomstwa. Doniosłość realizacji obowiązku wychowania wyraża się w tym, iż jest on ściśle podporządkowany celowi ostatecznemu, jakim jest zbawienie[1]. Istnieją jednak takie sytuacje, gdy katoliccy rodzice lub ci, którzy ich zastępują, sprzeniewierzają się obowiązkowi wychowania potomstwa. Popełniają wtedy poważne przestępstwo, za które wymierzana jest kara[2]. W niniejszym artykule zajmiemy się analizą norm prawnych dotyczących przestępstw i kar za przestępstwa przeciw obowiązkowi katolickiego wychowania potomstwa oraz prześledzimy ich rozwój w prawie kodeksowym – od Kodeksu z 1917 roku do aktualnie obowiązującego Kodeksu z 1983 roku, z uwzględnieniem norm zawartych w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich.

1. Przestępstwa przeciw katolickiemu wychowaniu dzieci w Kodeksie z 1917 r.

Prawodawca w kan. 2319 § 1 nr 2–4 Kodeksu z 1917 r. wymienił poszczególne przestępstwa, które naruszają obowiązek katolickiego wychowania potomstwa. W myśl tych przepisów podlegali ekskomunice *laete sententiae* zare-

---

[1] Por. CIC 1917, kan. 1113; Ojca św. Piusa XI z Boskiej Opatrzności Papieża, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (*Divini illius Magistri*) z dnia 31 grudnia 1929 roku, tłum. Bp M. Klepacz, Kielce MCMLVII, s. 36; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, t. I, Warszawa 1956, s. 429–431; R. Sztychmiler, *Stabilność i rozwój norm dotyczących wychowania dzieci w rodzinie w nauczaniu Kościoła przed Soborem Watykańskim II*, „Ius Matrimoniale", III (1992), s. 21.

[2] Por. J. Syryjczyk, *Troska Kościoła o katolickie wychowanie dzieci w kanonicznym prawie karnym*, „Prawo Kanoniczne", 30 (1987), nr 3–4, s. 203n.

zerwowanej ordynariuszowi ci katolicy, którzy zawarli małżeństwo z umową o wychowaniu całego lub części potomstwa poza Kościołem katolickim; którzy świadomie oddali dzieci do chrztu szafarzowi akatolickiemu; rodzice lub osoby ich zastępujące oddający dzieci na wychowanie lub kształcenie (*educatio vel institutio*) w religii akatolickiej[3]. Racją nałożenia kary była ochrona wiary dzieci[4].

Kan. 2195 § 1[5] definiował przestępstwo jako zewnętrzne, moralnie poczytalne naruszenie prawa, do którego dołączona jest sankcja kanoniczna, przynajmniej nieokreślona. Przepis ten w pierwszym rzędzie zwracał uwagę na obiektywne elementy przestępstwa, których wypełnienie stanowi warunek konieczny zaistnienia delictum[6]. Z kan. 2195, § 1, a konkretnie z użytego tam sformułowania „moraliter imputabilis legis violatio" wynika, iż żaden fakt zewnętrznego naruszenia prawa nie może być uznany za przestępstwo, jeżeli działającemu nie może być przypisana wina moralna. Inaczej mówiąc, aby działanie lub zaniechanie działania sprawcy nosiło znamiona przestępstwa musi być moralnie zawinione, czyli poczytalne[7].

Należy tutaj nadmienić, iż przy omawianiu przestępstw kościelnych, istotną rolę odgrywa określenie takich kryteriów, jak ich: jakość (*qualitas*), wielkość (*quantitas*) oraz stopień, inaczej ciężkość (*gradus*)[8]. Pierwszy z wymienionych elementów wynika bezpośrednio z przedmiotu ustawy (*ex obiecto legis*), specyfikuje on poszczególne delikty, a także determinuje ochronę prawną przedmiotu ustawy. Przestępstwa przeciw chrześcijańskiemu wychowaniu potomstwa, wymienione w kan. 2319 § 1 nr 2–4 zaliczane były do deliktów *contra fidem et unitatem Ecclesiae*[9]. *Quantitas*, stosownie do kan. 2196, jest pochodną takich czynników, jak: powaga, ciężkość ustawy, która została naruszona; poczytalność; wyrządzona szkoda[10]. Natomiast *gradus*

---

[3] Por. CIC 1917, kan. 2319 § 1 nr 2–4.

[4] Por. J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 203.

[5] Por. CIC 1917, kan. 2195 § 1.

[6] Por. M. A. Myrcha, *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym. Problem winy i odpowiedzialności w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego*, cz. VIII, „Prawo Kanoniczne", 17 (1974), nr 3–4, s. 151.

[7] Por. M. A. Myrcha, *Problem winy...*, dz. cyt., s. 151n; G. Michiels OFM Cap., *De Delictis et Poenis. Commentarius libri V Codicis Juris Canonici. De delictis. Canones 2195–2213*, t. I, Parisiis – Tornaci – Romae – Neo Ebornaci 1961, s. 106n.

[8] Por. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata. De processibus, delictis et poenis*, t. III, Romae 1955, s. 483; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum. Ad Codicis normam exactum. Opera P. Petri Vidal SJ. Ius poenale ecclesiasticum*, t. 7, Romae 1951, s. 73nn.

[9] Por. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 483–484; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum...*, dz. cyt., s. 73.

[10] Por. CIC 1917, kan. 2196; F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 484; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum...*, dz. cyt., s. 74nn.

delicti zależy od okoliczności, które towarzyszą przestępstwu oraz od stopnia poczytalności[11]. Ponieważ prawodawca kodeksowy wymagał w kan. 2319 § 1 nr 3 i 4 maksymalnej poczytalności, o czym będzie mowa, dlatego wymienione przestępstwa klasyfikowane były jako bardzo ciężkie, podobnie zresztą jak delikt z nr 2 – popełniony z winy umyślnej.

1.1. Pakt o oddaniu dziecka na wychowanie poza Kościołem katolickim towarzyszący umowie małżeńskiej

Strona przedmiotowa wymienionego w kan. 2319 § 1 nr 2 Kodeksu Piobenedyktyńskiego przestępstwa została wyeksplikowana za pomocą wyrażenia: „matrimonium cum pacto explicito vel implicito ut omnis vel aliqua proles educetur extra catholicam Ecclesiam" – małżeństwo z umową wyrażoną *explicite* lub *implicite*, że całe potomstwo lub któreś z dzieci zostanie wychowane poza Kościołem katolickim. Według opinii wyrażonej przez wielu kanonistów chodziło wyłącznie o małżeństwo ważne wobec Kościoła katolickiego, także małżeństwo mieszane (*matrimonium mixtum*), nie zaś o małżeństwo cywilne lub takie, którego Kościół nie uznaje[12]. Wyrażenie „extra catholicam Ecclesiam" nie suponuje wychowania areligijnego, nie musi też oznaczać wychowania akatolickiego. Wystarczyło bowiem do popełnienia przestępstwa, aby owo wychowanie odbywało się poza Kościołem, a więc także we wspólnotach chrześcijańskich, które zerwały łączność z Kościołem katolickim; w religii niechrześcijańskiej; w stowarzyszeniu ateistycznym, areligijnym, komunistycznym, propagującym światopogląd materialistyczny lub takim, które jest przeciwne wierze i chrześcijańskim obyczajom. Należy podkreślić, że stosownie do wydanych przez Kongregację Świętego Oficjum – Dekretu z dnia 1 lipca 1949 roku oraz Monitu z dnia 28 lipca 1950 roku – szczególnie mocno w tej materii zostały wyakcentowane: stowarzyszenia i partie komunistyczne oraz takie, które głoszą zasady materializmu lub kwestionują moralność chrześcijańską[13].

---

[11] Por. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 484.

[12] Por. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 594; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 3, Padeborn 1955, s. 504; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum attento eorum elemento obiectivo*, „Apolinariis", 8 (1935), s. 246 (oraz przypis 6).

[13] Por. Suprema S. Congregatio S. Oficii, Decretum (1 Iulii 1949), AAS 41 (1949) 334; Suprema S. Congregatio S. Oficii, Monitum (28 Iulii 1950), AAS 42 (1950) 553 oraz w „Apolinariis" 1950, nr 3–4, s. 264; P. Tocanel, *Adnotationes* (ad Monitum de die 28 Iulii 1950), „Apolinariis" 1950, nr 3–4, s. 266; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem*..., dz. cyt., s. 504; A. Veermeersch SI, J. Creusen SI, *Epitome Iuris Canonici cum comentariis. Ad scholas et ad usum privatum. Libri IV et V Codicis iuris canonici*, t. 3, Brugis – Bruxellis 1925, s. 268; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum*..., dz. cyt., s. 246–247; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła*..., dz. cyt., s. 216.

Z treści kan. 2319 § 1 nr 2 bardzo jasno wynika, że umowa (*pactum*) o wychowaniu potomstwa poza Kościołem katolickim, mogła być wyrażona bezpośrednio – *explicite*, jak też w sposób pośredni – *implicite*. Zdaniem P. F. X. Wernza forma umowy wyrażanej explicite musiała być wyraźna (*expressus pactus*). Inni kanoniści dokładniej precyzowali ten wymóg, gdy mówili o zawarciu takiej umowy za pomocą dobrowolnie wypowiedzianych słów (*pactum meris verbis initum*) lub pisemnie. J. Syryjczyk podkreśla, iż chodziło tutaj o umowę bilateralną. F. M. Capello był zdania, że powinna to być przede wszystkim zawarta na serio, prawdziwa umowa (*pactum verum i. e. serio factum*), wyrażona na zewnątrz (*in foro externo*) według stosownej formy (*in forma legali*). Natomiast M. Conte a Coronata pisał, iż owa umowa powinna być także zgodna z wymogami stawianymi przez kan. 1529 do ważności kontraktu[14]. Ta ostatnia opinia może budzić kontrowersje, ponieważ w tekście kan. 1529 prawodawca posłużył się terminem technicznym *contractus*, natomiast w kan. 2319 § 1 nr 2 użył terminu *pactum*. Takie rozróżnienie nie było zabiegiem czysto stylistycznym. Poprzez świadome użycie tych dwóch terminów, chodziło prawodawcy o zwrócenie uwagi na odmienne skutki prawno-kanoniczne, które są następstwem tego rodzaju porozumień. Jednak przy wyraźnym założeniu, że omawiane terminy mają być rozumiane analogicznie lub synonimicznie, można przyjąć słuszność tej opinii[15].

Kanonistyka dużo uwagi poświęciła także umowie wyrażonej implicite i nadała jej swoiste znaczenie. Chodziło mianowicie o *pactum*, mające oparcie w ustawach państwowych lub normach prawa zwyczajowego, które powierzało wychowanie potomstwa ojcu, w jego religii lub według którego synowie wychowywani byli w religii ojca, córki zaś w religii matki[16].

---

[14] Por. P. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Delictis et Poenis*, Taurini 1935, s. 313; F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 594; F. A. Blat OP, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici. Liber V – De delictis et poenis*, Romae 1924, s. 206n; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 215.

[15] Por. CIC 1917, kan. 1529; F. Bączkowicz CM, *Prawo Kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, Opole 1958, s. 575 (przypis 1): „Prawo rzymskie rozróżniało contractus i pacta (umowy) [...] Obecnie wyrazy kontrakt, umowa bierze się zwykle jednoznacznie"; *Pacta*, w: *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 122; *Pactum*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 190n; *Contractus*, w: *Prawo rzymskie. Słownik...*, dz. cyt., s. 41n; *Contractus*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny...*, dz. cyt., s. 58n.

[16] Por. P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum...*, dz. cyt., s. 476 (przypis 8); M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 312; J. Bánk, *Connubia canonica*, Romae – Friburgi Br. – Barcinone 1959, s. 160; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 215: „Umowa milcząca natomiast ma miejsce wówczas, gdy trony za-

Wypada tym miejscu jeszcze zauważyć, że sposobem popełnienia przestępstwa wymienionego w kan. 2319 § 1 nr 2 było dołączenie umowy o wychowaniu dzieci poza Kościołem katolickim do kontraktu małżeńskiego. Do tego, by zachodziło przestępstwo, wymagana była akceptacja albo brak sprzeciwu strony katolickiej wobec drugiej strony, która zamierzała wychowywać potomstwo poza Kościołem katolickim. Samo milczenie w tym przypadku nie wystarczyło[17].

Opinie kanonistów odnośnie wymierzenia kary za omawiane przestępstwo były niejednolite. P. H. Jone wymienił przypadek, gdy strony zawarły umowę, która dotyczy dzieci już urodzonych w związku cywilnym, zaś nie odnosi się do potomstwa, które dopiero ma się urodzić, po zawarciu prawdziwego małżeństwa w Kościele. Przeciwną opinię odnaleźć można u P. Ciprottiego[18]. Inni kanoniści wymieniali jeszcze sytuacje, gdy: umowa o wychowaniu potomstwa została zawarta przed ślubem, ale do małżeństwa nie doszło; umowa o akatolickim wychowaniu dzieci została przed zawarciem kontraktu małżeńskiego odwołana; umowa została dodana, ale dopiero po zawarciu prawdziwego małżeństwa w Kościele[19]. Nie było podstaw do wymierzenia kary, gdy umowa dotyczyła małżeństwa nie uznawanego przez Kościół albo takiego, które zostało zawarte z pominięciem przepisanej przez prawo kanoniczne formy[20], albo gdy małżeństwo w Kościele katolickim nie zostało zawarte ważnie i godziwie[21].

Podmiotem przestępstwa wymienionego w kan. 2319 § 1 nr 2 byli katolicy zawierający prawdziwe małżeństwo z umową o wychowaniu dzieci poza Kościołem katolickim, co suponują użyte w kanonie słowa: „catholici (...) qui matrimonium uniuntur cum pacto (...), ut (...) proles educetur extra catholicam Ecclesiam". Stosownie do monitu wydanego przez Kongregację Świętego Oficjum dnia 28 lipca 1950 roku oraz jego oficjalnego komentarza autorstwa

---

wierają zgodne porozumienie, zwłaszcza w małżeństwach mieszanych, że w sprawie wychowanie potomstwa kierować się będą przepisami państwowymi lub miejscowymi zwyczajami, tak, iż synowie zostaną wychowani w religii ojca, a córki w religii matki".

[17] Por. P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum...*, dz. cyt., s. 476; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 312n; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 215n.

[18] Por. P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem...*, dz. cyt., s. 504; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 246.

[19] Por. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 594; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 313; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 215.

[20] Por. Pontificia Commisio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos, *Responsa ad proposita dubia (die 26 Ianuarii 1949)*, AAS 41 (1949), s. 158; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 214.

[21] Por. G. Cocchi, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Liber V. De delictis et poenis*, Taurinorum Augustae 1928, s. 236.

P. Tocanela, chodziło o osoby wymienione w kan. 1372 § 2 – byli nimi rodzice naturalni (*parentes*), jak też o osoby pełniące funkcje rodziców (*parentum locum tenentes*)[22]. Na marginesie wypada odnotować, że wspomniany dokument nakładał także na tych wszystkich, którzy uczyliby dzieci zasad przeciwnych wierze albo sprzecznych z chrześcijańskimi obyczajami – ekskomunikę zarezerwowaną *speciali modo* Stolicy Apostolskiej. Dodatkowo dzieciom, które uczestniczyły (*participes sunt*) w organizacjach komunistycznych oraz głoszących zasady materializmu lub kwestionowały moralność chrześcijańską, zabraniał przystępowania do sakramentów świętych[23].

Kan. 2199 Kodeksu Piobenedyktyńskiego zawierał ogólną zasadę dotyczącą strony podmiotowej przestępstwa. Według tej zasady, poczytalność przestępstwa była zależna tak od winy umyślnej, jak i od winy nieumyślnej[24]. Przestępstwo polegające na oddaniu dziecka na wychowanie poza Kościołem katolickim łączono z winą umyślną[25]. Stosownie do kan. 2200 § 1 przybierała ona postać tzw. *dolus directus* – co należy rozumieć jako wolę naruszenia prawa w drodze świadomego, wolnego od przymusu, pozytywnego aktu po stronie sprawcy[26].

---

[22] Suprema S. Congregatio S. Oficii, Monitum (28 Iulii 1950), AAS 42 (1950) 553; P. Tocanel, *Adnotationes*..., dz. cyt., s. 266.

Przez wyrażenie techniczne *parentes vel parentum locum tenentes*, należy rozumieć zarówno obydwoje rodziców, jak też tylko jednego z rodziców, opiekunów, wychowawców oraz tych wszystkich, którzy prawnie lub faktycznie sprawują pieczę nad wychowaniem lub wykształceniem dzieci, tak w rodzinie, jak i poza nią (zob. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 595).

[23] Suprema S. Congregatio S. Oficii, Monitum (28 Iulii 1950), AAS 42 (1950) 553.

[24] Por. CIC 1917, kan. 2199; M. A. Myrcha, *Problem winy*..., dz. cyt., s. 163nn.

[25] Por. P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum*..., dz. cyt., s. 476 (przypis 8).

[26] Por. CIC 1917, kan. 2200 § 1; G. Michiels OFM Cap. *De Delictis et Poenis*..., dz. cyt., s. 112–113; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum*..., dz. cyt., s. 63; M. A. Myrcha, *Problem winy*..., dz. cyt., s. 181nn.

Pomijając szczegółowe podziały winy umyślnej, zatrzymajmy się nad istotnym dla kar *latae sententiae* (takiej kary dotyczy kan. 2319 § 1, nr 2) wyróżnieniem *dolus perfectus* i *dolus imperfectus*. Z pierwszym mamy do czynienia, gdy istnieje w pełni przemyślana wola naruszenia ustawy, bez naruszenia poczytalności od strony rozumu czy woli. W drugim przypadku są pewne braki w dziedzinie poznania lub woli – wskutek czego zmniejsza się poczytalność. Ze względu na ten zamiar wyróżnia się tzw. *delicta perfectae dolosa* – przestępstwa umyślne kwalifikowane – do popełnienia których, a w konsekwencji do wymierzenia kar nie wystarczy zamiar, o którym jest w kan. 2200 § 1, lecz zamiar doskonały, o którym w kan. 2229 § 2. Inny rodzaj przestępstw to przestępstwa umyślne niekwalifikowane, do których popełnienia wystarczy zły zamiar, o którym jest mowa w kan. 2200 § 1 – w dużym stopniu zawiniony zamiar aczkolwiek zachodziłaby jakaś przyczyna, która od strony umysłu lub woli umniejszałaby poczytalność (zob. G. Michiels OFM Cap., *De Delictis et Poenis*..., dz. cyt., s. 113n).

1.2. Oddanie dziecka do chrztu szafarzowi niekatolickiemu

Stronę przedmiotową wymienionego w kan. 2319 § 1 nr 3 Kodeksu z 1917 roku przestępstwa stanowiło świadome oddanie potomstwa, jednego tylko dziecka lub też wszystkich dzieci, ministrowi akatolickiemu do chrztu. Suponowały to użyte w kanonie słowa: „liberos suos acatholicis ministris baptizandos offerre".

Łaciński termin *liberi*, który został użyty w omawianym przepisie, może oznaczać zarówno dzieci, jak też zstępnych w szerszym rozumieniu[27]. Ponieważ słowo to odgrywa ważną rolę w procesie interpretacji omawianego kanonu, dlatego należy ustalić jego zakres. Według zgodnych opinii kanonistów, chodziło zarówno o legalne potomstwo (*filii legitimi*), jak i o potomstwo naturalne (*filii naturales*), co suponują użyte w tekście kanonu słowa: *liberos suos*. Tak więc wyłączone były dzieci adoptowane. Jednak P. H. Jone zauważa, iż ta kwestia jest kontrowersyjna[28].

Pojęcie ministra akatolickiego (*minister acatholicus*) jurysprudencja odnosiła do heretyckiego lub schizmatyckiego urzędowego szafarza, nie zaś do zwykłych członków wspólnot odłączonych od Kościoła[29]. Omawiany kanon wiązał przestępstwo z takim właśnie szafarzem. W tym miejscu wypada zadać pytanie, czy przepis ten nie zrywał z tradycyjną nauką katolicką, sięgającą swymi korzeniami praktyki stosowanej już przez papieża Stefana, która w formie doktryny wykrystalizowała się w czasie sporów o ważność chrztu udzielanego przez heretyków, a później potwierdzona została przez kanony synodów i soborów powszechnych?[30] Komentatorzy zauważają, iż decydujące znaczenie w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie mają użyte w kan. 2319 § 1 nr 3 słowa: *scienter* oraz *praesumunt*. Dlatego też nie podlegał karze ten, kto oddawał dziecko do chrztu ministrowi akatolickiemu w przypadku konieczności (*in casu necessitatis*), o ile została zachowana materia sakramentu, forma (formuła trynitarna) i intencja[31]. Pomiędzy przepisami prawa kanonicznego

---

[27] Por. *Liberi*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków b.d.w., s. 575.

[28] Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 247; F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 594; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem...*, dz. cyt., s. 504.

[29] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 313–314; F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 594; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem...*, dz. cyt., s. 504; *II. Minister*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski...*, dz. cyt., s. 625.

[30] Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 94n; W. Granat. *Sakramenty święte*, cz. II, *Chrzest, Bierzmowanie, Pokuta*, Lublin 1966, s. 134n.

[31] Por. CIC 1917, kan. 742, § 1; A. Veermeersch SI, J. Creusen SI, *Epitome Iuris Canonici...*, t. 2, dz. cyt., s. 12; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem...*,

a liturgicznego, w kwestii wspomnianego przypadku konieczności, istniała drobna różnica. W Rytuale Rzymskim Pawła V, ów stan konieczności rozumiany był jako zagrożenie życia (*periculum vitae*). We wprowadzonym po Soborze Watykańskim II Rytuale Rzymskim Pawła VI, odnajdujemy aż trzy takie sytuacje, kiedy jakakolwiek osoba może, a nawet powinna udzielić chrztu. Istnieje jednak warunek konieczny – brak szafarza zwyczajnego. Owe sytuacje to: niebezpieczeństwo śmierci (nie bezpośrednie); niebezpieczeństwo zagrożenia życia; moment konania[32]. Natomiast Kodeks z 1917 roku stanowił: „in mortis periculo baptismum privatim conferre licet"[33]. Jednak, gdy nie zachodził przypadek konieczności, delikt istniał, nawet wtedy, gdy minister akatolicki udzielał chrztu nieważnie[34] lub po oddaniu dziecka do chrztu, minister akatolicki odmówił udzielenia tego sakramentu[35].

Kolejnym zagadnieniem, któremu należy poświęcić uwagę, jest pojęcie chrztu w analizowanej ustawie karnej. Według opinii komentatorów pod terminem *baptismus* w kan. 2319 § 1 nr 3 kryła się nie tylko jego forma uroczysta, czyli zwykła (*baptismus sollemnis*). Chodziło również o chrzest prywatny (*baptismus privatus*). Nie miało przy tym znaczenia, czy był on ważny, czy nieważny[36]. Przestępstwo wymienione w kan. 2319 § 1 nr 3 dotyczyło tylko chrztu, nie zaś innych sakramentów. Tej kwestii poświęcony był w Kodeksie Piobenedyktyńskim kan. 2316[37].

Podmiotem wymienionego w kan. 2319 § 1 nr 3 przestępstwa, byli katoliccy rodzice, niekoniecznie związani prawdziwym, sakramentalnym małżeństwem. Suponują to użyte w omawianym przepisie słowa: *catholici* [...] *qui* [...] *liberos suos*... Kanoniści zgodni byli w opiniach, że chodzi wyłącznie

---

dz. cyt., s. 505; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 314; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum. Ad Codicis normam exactum. De rebus. Sacramenta – Sacramentalia – Cultus divinus – Coementaria et Sepultura ecclesiastica. Opera P. P. Vidal SJ*, t. IV (vol. I), Rzym 1934, s. 35; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych. Normy ogólne i sakrament chrztu*, t. I, Warszawa 1983, s. 125; *De sacramento Baptismi. Rite administrando*, w: *Rituale Romanum. Pauli V Pont. Max. jussu editumet a Benedicto XIV auctum et castigatum. Cui amplissima accedit Benedictionum et Instructionum. Appendix. Editio stereotypa ad Editiones Romanas olim ab ipso Benedicto XIV et nuper a Sac. Rit. Cong. approbatas. Diligentissime exacta*, Tornai MDCCCLXXVIII, s. 4 i 6.

[32] Por. *De sacramento Baptismi*..., dz. cyt., s. 6; *Wprowadzenie ogólne*, nr 16, w: *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, s. 14.

[33] Por. CIC 1917, kan. 759 § 1.

[34] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 313.

[35] Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum*..., dz. cyt., s. 247.

[36] Por. P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem*..., dz. cyt., s. 504.

[37] Por. CIC 1917, kan. 2316; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 314; F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 595.

o ojca i matkę dzieci oddawanych do chrztu akatolickiemu ministrowi, przy czym niejednolicie to interpretowali. Dla P. H. Jone'a problematyczną kwestią była odpowiedź na pytanie, czy chodzi tylko o rodziców naturalnych, czy również o osoby pełniące rolę rodziców, w stosunku do adoptowanych dzieci. Zdaniem F. M. Capello omawiany przepis dotyczy rodziców żyjących w prawdziwym małżeństwie, konkubinariuszy. Jednak ten kanonista ani słowem nie wspominał, czy można to odnosić do osób adoptujących dziecko. Według opinii Ciprottiego i M. Conte a Coronaty, podmiotem przestępstwa wymienionego w kan. 23190 § 1 nr 3 byli wyłącznie rodzice naturalni[38]. Konsekwentnie, tylko rodzice podlegali karze, kiedy świadomie oddawali swoje dzieci do chrztu ministrowi akatolickiemu, wykorzystując w tym celu inne osoby np. służącego lub krewnego[39]. Powyższa opinia wydaje się wykluczać możliwość współudziału w omawianym przestępstwie. Jego sprawcami mogli być tylko i wyłącznie rodzice.

Kan. 2319 § 1 nr 3 łączy wymienione w nim przestępstwo z winą umyślną. Chodzi konkretnie o winę umyślną w najwyższym stopniu (*dolus perfectus*). Implikują to użyte w tekście przepisu słowa: *scienter* oraz *praesumunt*. W sytuacji zmniejszonej poczytalności, gdy w grę wchodziła zawiniona ignorancja (*ignorantia supina aut crassa*) bądź też bojaźń – delikt nie był popełniony, chociaż okoliczności te nie usprawiedliwiały grzechu[40].

1.3. Oddanie dzieci na wychowanie lub w celu kształcenia w religii akatolickiej

Prawodawca kodeksowy użył w kan. 2319 § 1 nr 4 słów: „liberos in religione acatholica educandos vel instituendos scienter tradunt". Wynika z nich, że stroną przedmiotową wymienionego w tym przepisie przestępstwa jest świadome oddanie dzieci na wychowanie lub kształcenie w religii akatolickiej. W celu dokładniejszej analizy omawianego deliktu, należy przejść do wyjaśnienia istotnych pojęć. Pierwsze z nich dotyczy dzieci (*liberi*). W kanonistyce przyjęta została opinia, iż w tym konkretnym miejscu Kodeksu – semantykę terminu *liberi* należy traktować w możliwie jak najszerszym zakresie[41]. A. Verme-

---

[38] Por. P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem...*, dz. cyt., s. 504; F. M. Capello SI, *Summa Iuris...*, dz. cyt., s. 594; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 313; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 247.

[39] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 313.

[40] Por. tamże, s. 314; M. Myrcha, *Prawo karne. Komentarz do Piątej Księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kara. Część I. Przepisy ogólne*, t. II, Warszawa 1960, s. 276.

[41] Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 248.

ersch i J. Creusen w swym komentarzu poddali bardzo szczegółowej analizie słowa: *educandos vel instituendos*. Przypuszczali oni, że należy te terminy traktować komplementarnie, ponieważ ich zadaniem jest objęcie całokształtu i wieloaspektowości formowania moralnego i religijnego – instytucjonalnego i prywatnego, zarówno w rodzinie, jak też w szkołach[42]. Natomiast M. Conte a Coronata i P. H. Jone dokonali specyfikacji i odróżnienia tych pojęć, przy czym byli zgodni. Chodzi konkretnie o wyłączenie przez pierwszego z wymienionych autorów elementu wiedzy (*scientia*) z zakresu wychowania. Zasadniczo jednak odnosili oni wychowanie (*educatio*) do powszechnej kultury duchowej: intelektualnej i moralnej, a P. H. Jone także do sfery umiejętności (*scientia*). Wykształcenie natomiast traktowali w aspekcie intelektualno-erudycyjnym[43]. Do popełnienia deliktu wystarczyło oddanie na wychowanie w religii akatolickiej lub w celu kształcenia (*educatio vel institutio*). Innymi słowy nie musiał zachodzić przypadek obejmujący oba alternatywne człony wymienione w kanonie[44]. Jedynie S. Biskupski był przeciwnego zdania[45].

W odróżnieniu od przestępstwa wymienianego w numerze drugim analizowanego kanonu 2319 § 1, gdzie chodziło o wychowanie poza Kościołem katolickim (*extra Ecclesiam catholicam*), numer czwarty dotyczy wychowania lub kształcenia w religii akatolickiej (*in religione acatholica*). Zdaniem Ciprottiego różnica polega na tym, że pierwsze określenie (*extra Ecclesiam catholicam*) oznacza zarówno wychowanie w religii akatolickiej, jak i poza wszelką religią. Natomiast zakres wyrażenia *in religione acatholica*, nie obejmuje wychowania lub kształcenia areligijnego. Podobnego zdania był P. H. Jone. Użyte w kanonie słowa stosownie do przytoczonych opinii należy rozumieć więc literalnie[46]. Istniały jednak i inne próby wyjaśnienia tej kwestii. J. Syryjczyk uważał, że chodzi tutaj zarówno o wychowanie areligijne, jak i religijne, ale niekatolickie. Tezę swą uzasadniał skomplikowaną analizą Dekretu z 28 czerwca 1950 roku, o którym była wcześniej mowa[47].

Podmiotem przestępstwa, jak wyraźnie zaznacza sam przepis, byli zarówno katoliccy rodzice (*parentes*), jak też katolicy pełniący rolę rodziców (*parentum locum tenentes*). Podlegali karze zarówno rodzice żyjący w związku

---

[42] Por. A. Veermeersch SI, J. Creusen SI, *Epitome iuris canonici*..., t. 2, dz. cyt., s. 253.

[43] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 315; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem*..., dz. cyt., s. 504.

[44] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici*..., dz. cyt., s. 315.

[45] Por. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, t. I, Warszawa 1956, s. 155: „Rodzice lub opiekunowie, którzy świadomie oddają dzieci na naukę i wychowanie…".

[46] Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum*..., dz. cyt., s. 246–247; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem*..., dz. cyt., s. 504.

[47] Por. J. Syryjczyk, *Troska Kościoła*..., dz. cyt., s. 219–220.

sakramentalnym, jak i nie związani małżeństwem. Natomiast drugie z określeń technicznych – *parentum locum tenentes* – w tym konkretnym numerze kanonu 2319 odnosiło się do opiekunów (*tutores, curatores*), jak też do tych wszystkich osób, które ustawowo lub na podstawie umowy albo faktycznie posiadały władzę nad dziećmi, które oddały na wychowanie lub w celu kształcenia w religii akatolickiej[48].

P. Ciprotti zauważa, że samo wychowywanie lub kształcenie w religii akatolickiej nie wyczerpywało znamion analizowanego przestępstwa. Istotne było tutaj powierzenie dzieci, bardziej w znaczeniu moralnym niż materialnym, na wychowanie lub naukę w religii akatolickiej. Innymi słowy istotne było udzielenie przez rodziców lub tych, którzy pełnią ich funkcje mandatu do wychowania dzieci w religii akatolickiej[49]. F. Capello i M. Conte a Coronata zwracali uwagę na inny szczegół, mianowicie na cel edukacji wymienionej w kan. 2319 § 1 nr 4. Zdaniem tych kanonistów, nie popełniał przestępstwa ten, kto powierzał dzieci w celu kształcenia w dziedzinach wiedzy, które nie łączą się ze sprawami religijnymi[50].

Do popełnienia deliktu wymienionego w kan. 2319 § 1 nr 4 nie wystarczyło samo oddanie dziecka w celu areligijnego wychowania lub kształcenia[51]. Prawodawca kodeksowy zaznaczył, że powinno ono być jeszcze uczynione w sposób świadomy (*scienter*). Chodzi więc o przestępstwo ukierunkowane, w którym wola sprawcy charakteryzuje się dodatkowym motywem działania, jakim jest określona intencja lub cel. Tego rodzaju przestępstwo suponuje zawsze winę umyślną[52], przy czym należy mocno podkreślić, że wymagana była tutaj wina umyślna w najwyższym stopniu (*perfectus dolus*)[53].

---

[48] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 314; P. H. Jone OFM Cap., *Commentarium in Codicem...*, dz. cyt., s. 505; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum...*, dz. cyt., s. 477; F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 595; P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 247–248.

[49] Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 248.

[50] Por. F. M. Capello SI, *Summa Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 595; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 314.

[51] Por. P. Ciprotti, *De consummatione delictorum...*, dz. cyt., s. 248 (nota 17).

[52] Por. M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 315; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 220.

[53] Por. CIC 1917, kan. 2229: § 2; M. Myrcha, *Prawo karne...*, dz. cyt., s. 276: „Kodeks prawa kanonicznego wskazuje, że wówczas zachodzi wymóg winy umyślnej w najwyższym stopniu (*perfectus dolus*), gdy prawodawca używa w ustawie następujących słów: *praesumpserit* (kan. 2321; 2338 § 1; 2346; 2347; 2366; 2369 § 1; 2372; 2388 § 1; 2390 § 2; 2393; 2396; 2399; 2400; 2406 § 1; 2410; 2412 nr 1); *ausus fuerit* (kan. 2337 § 1; 2329; 2341; 2364; 2365); *scienter* (kan. 2316; 2319, § 1 nr 3 i 4; 2326; 2338; § 2–3; 2347 nr 3; 2360 § 1; 2362; 2368 § 2; 2371; 2390 § 2; 2391 § 1–3; 2395), *studiose*, *temerarie*, *consulto* i inne im podobne".

1. 4. Kara za przestępstwa wymienione w kan. 2319 § 1 nr 2–4

Za delikty, jakimi były: dodanie do umowy małżeńskiej paktu o oddaniu potomstwa na wychowanie poza Kościołem katolickim, świadome oddanie dziecka ministrowi akatolickiemu do chrztu, świadome oddanie dzieci na wychowanie lub w celu kształcenia w religii akatolickiej – groziła kara ekskomuniki *latae sententiae* zarezerwowanej ordynariuszowi, a następstwem tego był ciążący na sprawcy obowiązek moralny i prawny przestrzegania kary, o ile zostało takie przestępstwo popełnione, co wynikało z kan. 2232 § 1[54]. „Oznacza to, że przestępca zobowiązany jest uznać karę w sumieniu za słuszną, a nie tylko podporządkować się jej zewnętrznie, a wewnątrz duszy gardzić nią i sprzeciwiać się jej, ponadto starać się o odpuszczenie jej, o ile to od niego zależy, np. porzucić upór (…) i prosić o absolucję we wskazanym prawnie czasie"[55]. Szczegółowe skutki ekskomuniki w Kodeksie z 1917 roku wyliczone zostały w kan. 2259–2267. Przed wyrokiem deklaratoryjnym sprawca między innymi miał zakaz przystępowania do sakramentów; jak również tracił zdolność do czynności prawnych w Kościele, w zakresie przewidzianym ustawowo. Po wyroku deklaratoryjnym dochodził dodatkowo zakaz przystępowania do sakramentaliów i zakaz uczestnictwa w kulcie (*officium divinum*)[56].

Wypada jeszcze poświęcić nieco uwagi sytuacji, gdy doszło do zbiegu przestępstw wymienionych w kan. 2319 § 1 nr 2–4, z których każde było obwarowane karą ekskomuniki *latae sententiae*. W Kodeksie z 1917 roku generalnie stosowano zasadę materialnej kumulacji kar. Jedynie, gdy nagromadziło się zbyt wiele deliktów, sędzia mógł zastosować system kumulacji prawnej kar. Kwestia ich wymiaru, przy zbiegu przestępstw regulowana była w Kodeksie Piobenedyktyńskim przez kan. 2224[57] i kan. 2244[58]. Stosownie do wspomnianych wyżej przepisów, przy zbiegu przestępstw każde z nich wymagało od-

---

[54] Por. CIC 1917, kan. 2232, § 1; M. Myrcha, *Prawo karne*..., dz. cyt., s. 311–318.

[55] M. Myrcha, *Prawo karne*..., dz. cyt., s. 313.

[56] Taksatywnie skutki ekskomuniki wymienione są w kan. 2259–2267; por. A. Cance, *Le Code de Droit Canonique. Commentaire succinct et pratique*, t. III, Paris 1934, s. 363; P. F. X. Wernz SJ, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum. Opera P. Petri Vidal SJ. Ius poenale ecclesiasticum*, t. 7 …, dz. cyt., s. 304–319.

Wyrok deklaratoryjny to, innymi słowy, orzeczenie sądowe wydane według przepisów prawa procesowego, mocą którego autorytatywnie zostaje wyjaśnione, że przestępca zaciągnął karę *latae sententiae* i że kara ta w dalszym ciągu obowiązuje sprawcę (zob. M. Myrcha, *Prawo karne*..., dz. cyt., s. 897).

[57] Por. CIC 1917, kan. 2224.

[58] Por. CIC 1917, kan. 2244.

dzielnego wymiaru kary wtedy, gdy sprawca popełnił delikty za pomocą różnych działań albo jeżeli popełnił przestępstwa jednym działaniem, lecz nie doszło do pochłonięcia jednego przestępstwa przez drugie[59].

Przestępstwa wymienione w kan. 2319 § 1 nr 2–4 stwarzały dodatkowo podejrzenie o popełnienie herezji, co znalazło swój wyraz w kan. 2319 § 2[60]. Gdyby podejrzany o herezję, stosownie do kan. 2315, po upomnieniu nie usunął podejrzenia o herezję, należało mu zakazać wykonywania kościelnych aktów prawnych. Jeżeli nie poprawiłby się w ciągu sześciu miesięcy od zaciągnięcia kary, uważany by był za heretyka i podlegał dodatkowej karze przewidzianej dla heretyków[61].

2. Przestępstwo przeciw katolickiemu wychowaniu dzieci i kara za to przestępstwo w projektach norm Papieskiej Komisji Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego

Gorące dyskusje pomiędzy przedstawicielami jurysprudencji, jakie pojawiły się w czasie trwania Soboru Watykańskiego II i po jego zakończeniu nad odnową dyscypliny w Kościele, objęły także prawo karne. Niektórzy kanoniści, a wśród nich A. Greeley, uważali, że Kodeks z 1917 roku oparty został, gdy chodzi o prawo karne, na niewłaściwych założeniach, według których posłuch dla prawa osiąga się groźbą kary. Kodeks Piobenedyktyński dał do dyspozycji władzy kościelnej wiele środków karnych, które nie odpowiadają już nowym czasom, nie mają zbyt wiele wspólnego z rzeczywistością władzy Kościoła ani z duchem Ewangelii, dlatego w nowym Kodeksie należy to zmienić. Inni kanoniści głosili mniej rewolucyjne poglądy. Uważali, że naczelnym zadaniem w pracach kodyfikacyjnych będzie odejście od wiązania prawa kanonicznego z koncepcją Kościoła jako społeczności doskonałej i większe wyeksponowanie pastoralnego charakteru tego prawa. Stąd też proponowano, aby nastawić się na refleksję twórczą, celem przyjęcia za podstawę nowych norm dwóch źródeł: prawa Ewangelii i wymagań czasu – w świetle ustaleń soborowych. Postulowano ponadto, aby prawo karne zostało dostosowane do rzeczywistości oraz dotyczyło forum zewnętrznego[62]. Te liberalne tendencje znalazły swój wyraz w oficjalnych

---

[59] Por. CIC 1917, kan. 2244 § 2 nr 1 (zob. poprzedni przypis); M. Myrcha, *Prawo karne...*, dz. cyt., s. 502nn.

[60] Por. CIC 1917, kan. 2319 § 2.

[61] Por. CIC, kan. 2315; A. Cance, *Le Code de Droit Canonique...*, dz. cyt., s. 400–401; M. Conte a Coronata OMC, *Institutiones Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 315. 296–300; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 227.

[62] Por. P. V. De Paolis CS, *De recognoscendo iure poenali canonico*. „Periodica", 63 (1974) nr 1, s. 38–45; P. Winninger. *Pastoralny charakter prawa kanonicznego*, „Concilium", 6–10 (1969), s. 146–156; A. M. Greeley, *Prawo kanoniczne a społeczeństwo*, „Concilium", 6–10 (1969), s. 176.

wytycznych dla nowej kodyfikacji – *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant. De recognoscendo iure poenali*, które zakładały redukcję przestępstw i przewidzianych za nie kar w przyszłym Kodeksie[63].

Na mocy numeru 15 motu proprio Pawła VI *Matrimonia mixta* z 31 marca 1970 roku, odwołane zostały kary za przestępstwa wymienione w kan. 2319 starego Kodeksu, z wyjątkiem kary za przestępstwo z kan. 2319 § 1 nr 1, która została odwołana wcześniej. Wygasły także skutki tych kar, odnośnie osób, które je już zaciągnęły. Papież wyakcentował w to miejsce obowiązek ciążący na stronie katolickiej oświadczenia, że jest ona gotowa odsunąć od siebie wszelkie niebezpieczeństwo utraty wiary oraz obowiązek złożenia przez stronę katolicką szczerego przyrzeczenia, że uczyni wszystko, cokolwiek będzie w jej mocy, by całe potomstwo zostało ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej[64].

Wydaje się, że to co zostało powyżej odnotowane, w jakiejś mierze może tłumaczyć fakt, iż szkic przepisu, który miałby w nowym zbiorze zastąpić kan. 2319 z Kodeksu Piobenedyktyńskiego pojawił się dopiero w dniu 7 maja 1977 roku. Pojawił się on bez żadnego uzasadnienia i nie dyskutowano nad nim. Oznaczony zaś został jako kan. 48 ter i otrzymał brzmienie – „rodzice lub osoby ich zastępujące, którzy oddają dzieci do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej, powinni zostać ukarani cenzurą albo inną sprawiedliwą karą". Projekt ten bez zmian, jedynie z pod nową numeracją wszedł do schematów z 1980 roku i z 1982 roku, by wreszcie znaleźć się jako kan. 1366 w Kodeksie z 1983 roku[65].

3. Przestępstwo oddania dzieci do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej i kara za to przestępstwo w Kodeksie z 1983 roku

W myśl kan. 1366, „rodzice lub osoby pełniące zastępczo funkcje rodziców, którzy oddają dzieci do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej, powinni zostać ukarani cenzurą lub inną sprawiedliwą karą"[66].

---

[63] Por. Acta Commissionis. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant. De recognoscendo iure poenali*, „Communicationes", 2 (1969), s. 84–85.

[64] Por. Paweł VI, *Litterae Apostolicae motu proprio datae „Matrimonia mixta". Normae de matrimoniis mixtis statuantur* (31 III 1970). AAS 62 (1970) 263; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 216; Bp. W. Wójcik, *Rozwój prawodawstwa o małżeństwach mieszanych*, „Kościół i prawo", 11 (1993), s. 213.

Kara za przestępstwo wymienione w kan. 2319, § 1 n. 1 została zniesiona na mocy Instrukcji *Matrimonii sacramentum* (zob. PPK 2 (1969), s. 55n).

[65] Por. Acta Commissionis, *Coetus studiorum de iure poenali. Pars secunda. De poenis in singula delicta*, „Communicationes", 9 (1977), nr 2, s. 319; W. Wójcik, *Rozwój prawodawstwa o małżeństwach mieszanych...*, dz. cyt., s. 214.

[66] CIC 1983, kan. 1366.

Racją karania za omawiane przestępstwo jest ochrona dobra wiary i prawa dzieci ochrzczonych w Kościele katolickim do wychowania w religii katolickiej oraz obowiązku chrześcijańskich rodziców zapewnienia potomstwu wychowania zgodnego z nauką przekazywaną przez Kościół[67].

Naruszenie analizowanej ustawy karnej może dokonać się w trojaki sposób, poprzez: 1. oddanie dzieci do chrztu w religii akatolickiej; 2. oddanie dzieci na wychowanie w religii niekatolickiej; 3. oddanie dzieci do chrztu i na wychowanie w religii niekatolickiej. Za każdą z postaci przestępnego działania, z winy umyślnej, powinna zostać wymierzona kara[68]. Delikty zawsze wiążą się z jakimś działaniem lub z zaniechaniem działania. Z zestawienia, które zostało dokonane powyżej, wynika, że znamiona strony przedmiotowej przestępstwa z kan. 1366 można wypełnić jedynie poprzez działanie[69].

Do tego, aby w sposób ścisły określić znamiona, które określają zachowanie się sprawcy i opisują czyn przestępny[70], koniecznym będzie wyjaśnienie użytych w kan. 1366 słów: „liberos in religione acatholica baptizandos vel educandos tradunt".

Według F. Lempy „przez oddanie dziecka do chrztu w religii niekatolickiej należy rozumieć czyn katolickich rodziców lub ich zastępców, za pomocą którego powierzają oni dziecko ministrowi lub kapłanowi niekatolickiemu, (...) aby je ochrzcił uroczyście lub prywatnie, według rytuału wspólnoty chrześcijańskiej odłączonej od Kościoła katolickiego"[71]. Podobną opinię wyraził w swoim komentarzu A. Calabrese, z tą tylko różnicą, że położył on akcent na zapisanie dziecka, po chrzcie udzielonym przez szafarza akatolickiego, do niekatolickiej wspólnoty eklezjalnej[72]. W kwestii szafarza, wspomniani autorzy, nazbyt chyba literalnie nawiązują do Kodeksu Piobenedyktyńskiego, konkretnie do sformułowania użytego w kan. 2319 § 1 nr 3: „acatholicis ministris baptizandos offerre praesumunt". Natomiast ustawodawca kościelny użył w kan. 1366 innych słów niż w starym Kodeksie, a mianowicie posłużył się formułą: „in reli-

---

[67] Por. F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele. Część szczegółowa*, w: Bp. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Księga V. Dobra doczesne Kościoła. Księga VI. Sankcje w Kościele*, t. 4, Lublin 1987, s. 229; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 127.

[68] Por. A. Calabres, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 270; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. libri III-IV-V-VI*, t. II, Rzym b.d.w., s. 659n; F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 229.

[69] Por. A. Gubiński, *Zasady prawa karnego*, Warszawa 1996, s. 53–54.

[70] Por. tamże, s. 53.

[71] F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 228.

[72] Por. A. Calabres, *Diritto penale canonico...*, dz. cyt., s. 270.

gione acatholica baptizandos… tradunt". Zapewne nie był to tylko zabieg czysto stylistyczny, ale miał posłużyć między innymi: uwzględnieniu ogólnej doktryny o sakramentach i nauki o chrzcie Soboru Watykańskiego II[73]; uwzględnieniu nowych danych mających swoje źródło w kontaktach ekumenicznych, z których wynika, że wewnętrzny związek osoby ochrzczonej ze wspólnotowym życiem i kultem konkretnego kościoła akatolickiego, czyli innymi słowy bycie członkiem jakiejś wspólnoty niekatolickiej, może zależeć od użytego rytuału liturgicznego, a nie tylko od tego, czy chrzcił kapłan lub urzędowy minister danego kościoła[74]. W ten sposób wytyczony został swoisty schemat inferencyjny, na podstawie którego można już jednoznacznie stwierdzić, że kan. 1366 łączy pierwszą z form przestępnego działania katolickich rodziców lub osób, które ich zastępują, z oddaniem dziecka do chrztu takiemu szafarzowi (nie jest istotne, czy chrzest przez niego udzielany jest ważny według Kościoła katolickiego, czy też nie), który nie kieruje się wewnętrznym zamiarem udzielenia tego sakramentu zgodnym z intencją wymaganą przez Kościół katolicki, a skutkiem owego udzielenia sakramentu chrztu jest inkorporacja dziecka do wspólnoty akatolickiej[75]. Stosownie bowiem do kan. 861 § 2 – w wypadku konieczności, udzielić chrztu może każdy człowiek mający właściwą intencję (*in casu necessitatis, quilibet homo debita intentione motus*). Wymagana intencja polega na tym, aby chcieć uczynić to, co czyni Kościół, w tym wypad-

---

[73] Por. CIC 1917, kan. 2319 § 1 nr 3; CIC 1983, kan. 1366; P. J. Rosato. *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998, s. 50; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 95nn; C. E. O'Neill, *L'Idée sacramentelle. Les sacrements particuliers*, w: *Bilan de la Théologie du XXe siècle*. Sous la direction de R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, t. II, Tournai – Paris 1970, s. 457; R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 180nn.

[74] Por. B. Tranda, *Wstęp do dokumentu z Limy o chrzcie*, w: Podkomisja Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu. Podkomisja Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, *Jeden chrzest*, Warszawa 1993, s. 7–14; Komisja „Wiara i ustrój" Światowej Rady Kościołów. *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie Duchowne* (polskie tłumaczenie tzw. Dokumentu z Limy, 1982), w: Podkomisja Dialogu Polskiej Rady…, dz. cyt., s. 34n (nr 22.23).

Dla uświadomienia sobie skali zjawiska, wystarczy tylko zauważyć, że Światową Radę Kościołów tworzy ponad 300 wspólnot eklezjalnych, zróżnicowanych pod względem kultur, tradycji, uregulowań teologiczno-prawnych itd.

[75] Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, „Communio", 14 (1994), s. 48 (nr 97): „Chociaż poprzez chrzest osoba zostaje wcielona w Chrystusa i w Kościół, dokonuje się to w konkretnym Kościele lub w określonej wspólnocie eklezjalnej…"; A. Calabres, *Diritto penale canonico*..., dz. cyt., s. 270; *Intencja*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 152–153; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 337.

ku – katolicki, przy czym jest to nie tylko norma prawa, ale i dogmat wiary. Nie jest więc przestępnym działaniem oddanie dziecka szafarzowi niekatolickiemu do chrztu, w wypadku konieczności, gdy ów szafarz ma właściwą intencję[76].

Aby uściślić rozumienie drugiej z wyszczególnionych w kan. 1366 form przestępnego działania, koniecznym będzie odniesienie się do kan. 793 § 1:

> Rodzice oraz ci, którzy ich zastępują, mają obowiązek i zarazem prawo wychowania potomstwa. Rodzice katoliccy mają ponadto obowiązek i prawo dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci[77].

Chodzi więc o powierzenie dzieci przez rodziców lub tych, którzy zastępczo pełnią ich funkcje, takim osobom lub instytucjom, które stosują środki wychowawcze lub nauczają wedle założeń doktrynalnych jakiejkolwiek religii akatolickiej. Znakomicie wyjaśnia tą kwestię L. Chiapetta, gdy pisze, iż przez wychowanie w religii niekatolickiej należy rozumieć przede wszystkim proces doktrynalnego i praktycznego formowania osobowości dziecka według zasad religijnych i moralnych odbiegających od nauki Kościoła katolickiego. Przy czym nie jest ważne, czy owo wychowanie realizowane jest prywatnie, czy w szkołach wyznaniowych, czy też w szkołach zależnych od akatolickiego autorytetu religijnego. Wyłączony jest z tego, zdaniem większości komentatorów, jedynie przypadek posyłania dzieci do szkoły laickiej, która jest neutralna pod względem wyznaniowym. Nieco inaczej ujmuje to L. Chiapetta. Autor ten uważa bowiem, że chodzi o jakąkolwiek szkołę niekatolicką, która zajmuje się profesjonalnym kształceniem w sferze kultury i wiedzy, a przy tym nie deformuje katolickiej doktryny ani praktyki w sferze moralno-religijnej[78]. Wybór przez

---

[76] Por. Denz. 854: „Can. 11. Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit Ecclesia – anatema sit" (BF 219: Jeśli ktoś twierdzi, że u tych, co sprawują sakramenty i ich udzielają nie jest potrzebna intencja przynajmniej czynienia tego, co czyni Kościół – niech będzie wyklęty); CIC 1983, kan. 869, § 2; KKKat 1256; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 127.

[77] CIC 1983, kan. 793 § 1; A. Calabres, *Diritto penale canonico...*, dz. cyt., s. 270; A. Gubiński, *Zasady prawa karnego...*, dz. cyt., s. 53.

[78] Por. CIC 1983, kan. 793 § 1; A. Calabres, *Diritto penale canonico...*, dz. cyt., s. 270; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico...*, dz. cyt., s. 660; F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 228; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 127–128; G. Gozzer, *Note d'introduction au problème de l'école catholique et de l'éducation chrétienne*, „Concilium", 4 (1965), s. 167; J. Makowska, *Rodzina a instytucje wychowawcze*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekscie wskazań soborowych*, red. A. Podsiad, A. Szafrańska, Warszawa 1986, s. 259–280.

katolickich rodziców lub opiekunów danej szkoły lub środków wychowawczych i edukacyjnych, nigdy nie bywa neutralny, ale zawsze jest jakoś zdefiniowany ideologicznie i zorientowany na konkretne wartości: moralne, filozoficzne, kulturowe, społeczne oraz religijne[79]. Przy czym warunkuje on nie tylko integralny rozwój dziecka, ale ma także wpływ na realizację nadprzyrodzonego celu, jakim jest zbawienie[80]. Jeżeli więc rodzice wybierają środki i instytucje wychowawcze mogące zagrażać dobru nadprzyrodzonemu i zbawieniu dziecka, popełniają poważne przestępstwo w bardzo poważnej materii.

Termin „dzieci" – w kan. 1366, według J. Syryjczyka należy traktować w szerszym znaczeniu niż to czyni kan. 97 § 2. Autor ten uważa, że w omawianej ustawie karnej, pod pojęciem dziecko, kryją się zarówno osoby, które nie ukończyły siódmego roku życia (*infans*), jak i osoby, które nie ukończyły osiemnastego roku życia (*minor*). Swoją tezę uzasadnia przepisem kan. 98 § 1 i 2, według których do czasu osiągnięcia pełnoletności małoletni zawsze pozostaje pod władzą rodziców lub opiekunów. Dopiero bowiem osobie pełnoletniej przysługuje pełne wykonywanie jej uprawnień[81]. O ile można zgodzić się z taką opinią odnośnie płaszczyzny wychowania, o tyle jest to nieścisłe, gdy chodzi o przyjęcie chrztu. Zgodnie bowiem z kan. 111 § 2 – „każdy z mających być ochrzczonym, który ukończył czternasty rok życia, może dobrowolnie wybrać chrzest w Kościele łacińskim lub Kościele innego samodzielnego obrządku; w takim wypadku należy do tego Kościoła, który wybrał"[82]. Tak więc, znaczenie terminu dziecko w kan. 1366 w części dotyczącej chrztu, nie pokrywałoby się z pojęciem dziecka w części ustawy dotyczącej wychowania. W pierwszym przypadku chodziłoby bowiem o osoby do czternastego roku życia, w drugim przypadku o osoby, które nie ukończyły osiemnastego roku życia. Taki stan rzeczy suponuje przyjęcie innego kryterium specyfikacji, według którego wyrażenie – dziecko w kan. 1366, oznacza: potomstwo legalne, nielegalne, pochodzące z prawdziwego małżeństwa, ze związków pozamałżeńskich, naturalne, adoptowane, powierzone w opiekę[83].

Według powszechnej opinii komentatorów, podmiotem przestępstwa z kan. 1366 są rodzice lub osoby pełniące zastępczo funkcje rodziców. Przy czym chodzi konkretnie o naturalnych rodziców katolickich lub o takich katolików,

---

[79] Por. G. Gozzer, *Note d'introduction au problème de l'école catholique et de l'éducation chrétienne*, „Concilium" (fr.), 4 (1965), s. 167–174, s. 173.

[80] Por. A. L. Szafrański. *Sumienie jego struktura i wychowanie*, Lublin 1960, s. 20–24.

[81] Por. CIC 1983, kan. 97; CIC 1983, kan. 98; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła...*, dz. cyt., s. 207.

[82] CIC 1983, kan. 111 § 2; F. J. Urrutia SJ, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I*, Romae 1983, s. 69.

[83] Por. A. Calabres, *Diritto penale canonico...*, dz. cyt., s. 270; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico...*, dz. cyt., s. 660.

którzy pełnią funkcje: rodziców prawnych, opiekunów prawnych, osób sprawujących kuratelę, osób pełniących funkcje poręczycieli wobec powierzonych im dzieci[84]. W tej kwestii godną odnotowania uwagę wyraził L. Gerosa. Autor ten wychodzi od tezy, iż w kan. 1366 brakuje stwierdzenia, że sankcję kanoniczną należy wymierzyć tylko tym katolickim rodzicom, którzy z wyraźną intencją antykatolicką oddają dzieci do chrztu w religii akatolickiej. L. Gerosa suponuje niezgodność tekstu omawianego kanonu z całokształtem nauki Soboru Watykańskiego II o sakramencie chrztu, a dodatkowo uważa on, że przepis ten kłóci się z duchem ekumenizmu[85]. Powyższe dywagacje L. Gerosy kierują nas ku poszukiwaniu odpowiedzi w innej kwestii, a mianowicie czy kan. 1366 należy odnosić także do małżonków – rodziców z małżeństw mieszanych. Wyjaśnienie tego zagadnienia odnajdujemy w wydanym przez Papieską Radę do Spraw Jedności Chrześcijan *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 25 marca 1993 roku, a konkretnie w nr 151 tego dokumentu:

> W wypełnianiu przekazywania wiary katolickiej swoim dzieciom rodzic katolicki uszanuje wolność religijną i sumienie drugiego rodzica oraz będzie się troszczył o jedność i trwałość małżeństwa i o zachowanie komunii rodzinnej. Jeżeli pomimo tych wszystkich wysiłków dzieci nie zostaną ochrzczone w Kościele katolickim rodzic katolicki nie podpada pod cenzurę prawa kanonicznego. Niemniej spoczywający na nim obowiązek dzielenia ze swymi dziećmi wiary katolickiej bynajmniej nie ustaje...[86]

Za przestępstwo wymienione w kan. 1366 rodzice lub osoby ich zastępujące powinni zostać ukarani cenzurą (ekskomuniką lub interdyktem) albo inną sprawiedliwą karą, stosownie do szkodliwości czynu przestępnego[87].

4. Przestępstwo oddania dzieci do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej i kara za to przestępstwo w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich

W myśl kan. 1439 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich „rodzice lub ich zastępujący, którzy oddają dzieci do chrztu lub na wychowanie w religii

---

[84] Por. A. Calabres, *Diritto penale canonico...*, dz. cyt., s. 270; F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 228; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 127–128; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico...*, dz. cyt., s. 660.

[85] Por. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 192.

[86] Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji norm dotyczących ekumenizmu*, „Communio", 80 (1994), nr 2, s. 64n.

[87] Por. CIC 1983, kan. 1366; F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 229.

akatolickiej, powinni zostać ukarani odpowiednią karą"[88]. Przepis ten został podobnie sformułowany jak kan. 1366 Kodeksu z 1983 roku i należy go analogicznie interpretować, gdy chodzi o winę umyślną, przedmiot i podmiot przestępstwa. Podobna jest racja karania – jest nią ochrona dobra wiary i prawa dzieci ochrzczonych w Kościele katolickim do wychowania w religii katolickiej oraz obowiązku chrześcijańskich rodziców zapewnienia potomstwu wychowania zgodnego z nauką przekazywaną przez Kościół[89]. Jedyna różnica występuje tylko co do kary.

Analizowany przepis prawa wschodniego poleca stosować o wiele łagodniejsze kary za oddanie dzieci do chrztu lub na wychowanie w religii akatolickiej niż jego łaciński odpowiednik. Kan. 1439 zawiera zapis: *congrua poena puniantur* – ukarani odpowiednią karą, zaś kan. 1366: *censura aliave iusta poena puniantur* – ukarani cenzurą lub inną sprawiedliwą karą.

Jak wynika z tekstu kan. 1439, nie została określona kara za omawiane przestępstwo, dlatego przy jej ustalaniu nieodzowne jest sięgniecie do kan. 1426 § 1, który stanowi: „jeśli kara nie została prawem określona, mogą być wymierzone według starożytnej tradycji Kościołów Wschodnich kary nakazujące wykonanie jakiegoś poważnego dzieła religijności, pobożności lub miłości, na przykład określone modlitwy, pobożna pielgrzymka, specjalny post, jałmużna, duchowe odosobnienie"[90]. Ponadto stosownie do kan. 1404 § 1, prawodawca poleca, aby w odniesieniu do kar stosowana była interpretacja łagodniejsza[91]. Nie oznacza to jednak, że obowiązek chrześcijańskiego wychowania potomstwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich posiada niższą rangę niż w Kodeksie łacińskim. W Kodeksie wschodnim „kara ma wymiar terapeutyczny, jest swoistym «lekarstwem», mającym zaradzić chorobie sprawców przestępstw i doprowadzić ich do wyleczenia ran wyrządzonych przez przestępstwo"[92].

Podsumowanie

Kodeks Piobenedyktyński wymieniał trzy przestępstwa, które naruszają bezpośrednio lub pośrednio obowiązek katolickiego i chrześcijańskiego wychowania potomstwa, zaliczając je do deliktów *contra fidem et unitatem Ecclesiae*. Karą za wszystkie te przestępstwa była ekskomunika *laete sententiae* zarezerwowana ordynariuszowi. Pierwsze z przestępstw polegało na zawar-

[88] CCEOr, kan. 1439.

[89] Por. F. Lempa, *Księga VI. Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 229.

[90] CCEOr, kan. 1426 § 1.

[91] Por. CCEOr, kan. 1404 § 1.

[92] CCEOr, kan. 1401.

ciu przez katolików małżeństwa z paktem o wychowaniu potomstwa poza Kościołem katolickim. Norma dotycząca tego przestępstwa była sformułowana w sposób niejasny, nieprecyzyjny i niejednoznaczny. Istniała bowiem trudność w dokładnym określeniu znaczenia użytego w tekście kanonu wyrażenia „wychowanie poza Kościołem katolickim". Dopiero w świetle wyjaśnień jurysprudencji i po odniesieniu się dodatkowo do dokumentów Stolicy Apostolskiej można było interpretować owo wychowanie poza Kościołem katolickim w sensie wychowania w religii niechrześcijańskiej albo w stowarzyszeniu ateistycznym, areligijnym, komunistycznym, propagującym światopogląd materialistyczny lub przeciwny wierze i obyczajom katolickim, a nawet we wspólnotach chrześcijańskich, które zerwały łączność z Kościołem katolickim. Miało to niebagatelne znaczenie, gdy się zważy, że karą za popełnione przestępstwo była ekskomunika *laete sentetntiae* zarezerwowana ordynariuszowi, a więc bardzo ciężka kara wymierzana przestępcy przez sam fakt popełnienia przestępstwa. Mankamentem było także użycie w tekście kanonu terminu „pakt", który mógł być różnie interpretowany i odnoszony zarówno do forum zewnętrznego, jak i do forum wewnętrznego. Dopiero pokodeksowi komentatorzy dokładniej sprecyzowali, że chodzi o wyraźną umowę, wyrażoną na zewnątrz, przy zachowaniu odpowiedniej formy prawnej. Jednak i tutaj nie było pełnej zgodności. Poza tym norma ta zredagowana według metody kazuistycznej, rozpatrywała tylko jeden konkretny przypadek związany z paktem o wychowaniu potomstwa dołączonym do umowy małżeńskiej, przez co nie chroniła dzieci przed faktycznym wychowaniem poza Kościołem katolickim w innych sytuacjach. Drugie z przestępstw wymienionych w Kodeksie z 1917 roku polegało na oddaniu przez rodziców dzieci do chrztu szafarzowi niekatolickiemu, przy czym chodziło o tak zwany chrzest w formie uroczystej. Trzeci z deliktów polegał na oddaniu dzieci na wychowanie lub kształcenie w religii akatolickiej. Słabą stroną przepisu dotyczącego wzmiankowanego przestępstwa było użyte wyrażenie techniczne *educandos vel instituendos*. Kanoniści nie byli pewni, jak należy te terminy rozumieć i jaki jest ich zakres. Ponadto nie było zgodności, czy do popełnienia przestępstwa musi zachodzić przypadek obejmujący oba alternatywne człony wymienione w kanonie, czy też nie. Największym jednak mankamentem było to, iż przepis został zredagowany w tak zawiły sposób, że odróżnienie przestępstwa polegającego na oddaniu dziecka na wychowanie lub w celu kształcenia w religii akatolickiej od deliktu, w którym chodziło o wychowanie poza Kościołem katolickim sprawiało trudność nawet specjalistom od kościelnego prawa karnego.

Przedstawiciele jurysprudencji pod wpływem nauki Soboru Watykańskiego II, zaczęli dyskutować na temat konieczności rewizji kościelnego prawa karnego. Dyskusje te dotyczyły pryncypiów. Zarzucano, że normy Kodeksu z 1917 roku zostały oparte na niewłaściwych założeniach, sprzecznych z duchem Ewangelii i nie odpowiadających naturze Kościoła. Ponadto podkreślano, że środki karne, jakimi ten Kodeks się posługiwał, nie odpowiadają już

nowym czasom. Postulowano przy tym, aby bardziej wyeksponować pastoralny charakter prawa karnego, a jego normy dostosować do rzeczywistości. Zwrócono też uwagę, że powinny one dotyczyć jedynie forum zewnętrznego. Te tendencje znalazły swój wyraz w wytycznych dla nowej kodyfikacji. Ważnym ogniwem w procesie rozwoju norm w interesującym nas aspekcie było motu proprio Pawła VI *Matrimonia mixta*. Na mocy tego dokumentu odwołane zostały kary za przestępstwa przeciw chrześcijańskiemu i katolickiemu wychowaniu potomstwa oraz za przestępstwo polegające na oddaniu dziecka do chrztu szafarzowi akatolickiemu, które wprowadził stary Kodeks; wygasły także skutki tych kar odnośnie do osób, które już je zaciągnęły. Projekt normy mającej zastąpić nieaktualne przepisy Kodeksu Piobenedyktyńskiego został wprowadzony przez Papieską Komisję Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego bez żadnego uzasadnienia i nie dyskutowano nad nim. Wchodził on do kolejnych schematów bez zmian, jedynie z nową numeracją, by wreszcie znaleźć się w Kodeksie z 1983 roku.

W odróżnieniu od Kodeksu Piobenedyktyńskiego, Kodeks z 1983 roku wymienia tylko jedno przestępstwo, polegające na oddaniu dzieci przez ich rodziców lub osoby ich zastępujące do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej. Tekst normy został zredagowany jednoznacznie i nie sprawia on już takich kłopotów interpretacyjnych, jak to miało miejsce w przypadku paralelnych przepisów starego Kodeksu. Ponadto prawodawca zrezygnował z kazuistycznej formy przepisów na rzecz krótkiej, jasnej, abstrakcyjnej i ogólnej normy, co jest rozwiązaniem o wiele doskonalszym. W Kodeksie z 1983 roku surowa kara *laetae sententiae* została zastąpiona karą *ferendae sententiae*, którą może być cenzura albo inna sprawiedliwa kara, odpowiednia do szkodliwości czynu.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, analogicznie jak Kodeks z 1983 roku, wymienia tylko jedno przestępstwo, polegające na oddaniu dzieci przez ich rodziców lub osoby ich zastępujące do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej. Jedyna różnica występuje tylko co do kary za to przestępstwo, gdyż dyscyplina wschodnia posługuje się innymi środkami karnymi, łagodniejszymi niż prawo łacińskie.

Konkludując, należy powiedzieć, że normy prawa karnego w interesującej nas materii podlegały procesowi rozwoju. Zawiłe, niejasne, cechujące się kazuistyką i mało odpowiadające realiom życiowym przepisy Kodeksu Piobenedyktyńskiego zostały zastąpione krótkimi, jednoznacznymi, abstrakcyjnymi i ogólnymi normami w Kodeksie z 1983 roku i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Zredukowana została liczba przestępstw. Największy jednak postęp dokonał się, gdy chodzi o kary. Bardzo surowe kary *laetae sententiae* zostały zastąpione w Kodeksie z 1983 roku łagodniejszymi karami *ferendae sententiae*, dostosowanymi do szkodliwości przestępstwa; Kodeks wschodni idzie w kierunku jeszcze większego złagodzenia kar.

Summary

Crimes and punishments for crimes against the duty of catholic upbringing of children in Codices of the Canonical Law

The present article concentrates on the regulations related to the juridical duty to bring up children in Latin Codices from 1917 and 1983 and in the The Codex of Canons of Eastern Churches it concretely deals with the crimes against Christian upbringing together with related punishment. The analysis codex norm was done considering the projects and patterns developed during the work on the revival of the canonic law Codex inspired by Vaticanum II doctrine. The research results bring one to a conclusion that the codex norms evolved. Complicated, formulated in a scholastic spirit, casuistic regulations have become more perfect and better adjusted to the realities of life and mentality of contemporary man. The regulations in the Eastern Churches canons have been polished up even better in terms of the legal language, formulations and systematics.

Ks. dr Wojciech WĄSIK – ur. w 1967 r. w Gliwicach. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, a następnie studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na KUL. Jest wiceoficjałem Sądu Biskupiego w Kielcach i wykładowcą prawa kanonicznego w WSD w Kielcach. Publikował w „Kieleckich Studiach Teologicznych".

Spis treści

KONTEKST „SŁOWA O NADZIEI"

Ks. Edward Chat – Filozoficzno-teologiczne podstawy genezy religii 9
Ks. Marek Dziewiecki – Ponowoczesność, media i ewangelizacja 23
Ks. Jarosław Jagiełło – Problematyka nadziei we współczesnej filozofii człowieka 49
Ks. Artur J. Katolo – Klonowanie a ideologia jakości życia 69
Ks. Jerzy Kułaczkowski – Rola społecznego nauczania Kościoła o małżeństwie w kształtowaniu prawidłowego oblicza duchowego Europy 79
Ks. Daniel Olszewski – Badania nad religijnością Europy Zachodniej XIX wieku 97
Ks. Jan Piątek – Jan Paweł II – Zwiastun Nadziei 107
Bp Kazimierz Ryczan – Globalizacja 119
Ks. Leszek Sztandera – Czy polska maryjność jest maryjnością soborową? 131

KU REALIZACJI „SŁOWA O NADZIEI"

Ks. Stanisław Bielecki – Chrystus źródłem nadziei dla chrześcijanina według Rz 5, 1-10 i 8, 18-30 143
Ks. Stanisław Czerwik – Odkryć na nowo liturgię 159
Ks. Stanisław Dyk – Pierwotna wspólnota wierzących (Dz 2,42-47; 4,32-37; 5,12-16) wzorem Kościoła preewangelizującego 173
Ks. Jan Józef Janicki – Pobożność ludowa w Europie trzeciego tysiąclecia 191
Ks. Józef Kudasiewicz – Nowa ewangelizacja według *Ecclesia in Europa* 207
Ks. Roman Kuligowski – Ewangelizacja kultury 219
Ks. Adam Perz – Powołania w Europie – nadzieja mimo lęków 229
Ks. Mieczysław Rusiecki – Nadzieje i wyzwania wychowania młodych do wiary *Ecclesia in Europa* nr 61. 62 245
Ks. Jan Śledzianowski – Wychowanie do pokoju w Polsce i Europie dotkniętej przemocą i terroryzmem 271
Ks. Andrzej Żądło – Eucharystia, niedziela i sakrament pokuty w dzisiejszej Europie 287

MATERIAŁY Z KONFERENCJI

Ks. Przemysław Kantyka – Ekumeniczna lektura adhortacji *Ecclesia in Europa* – perspektywa rzymskokatolicka 299

Ks. Władysław Sowa – Obraz Kościoła trzeciego tysiąclecia
w adhortacji *Ecclesia in Europa* 307
Tadeusz J. Zieliński – Ekumeniczna lektura
adhortacji *Ecclesia in Europa* – perspektywa protestancka 323

VARIA

Ks. Janusz Ihnatowicz – „Mąż jednej żony".
Święcenia i digamia w najstarszej Tradycji 339
Ks. Henryk Jagodziński – Kanonizacja prawa cywilnego 355
Małgorzata Krzysztofik – Kulturotwórcza rola Biblii
w dobie staropolskiej na tle dziedzictwa europejskiego 367
Adam Massalski – Nauczyciele religii w szkołach średnich rządowych
w diecezji krakowsko-kieleckiej i sandomierskiej
w okresie międzypowstaniowym (1833–1862) 381
Ks. Wojciech Misztal – Chrzest: umrzeć z Chrystusem,
by zmartwychwstać z Chrystusem.
Chrzcielny charakter życia chrześcijańskiego wg Rz 6, 1-11 401
Ks. Marian Pastuszko – Uprawnienie i obowiązek biskupa oraz prezbitera
co do udzielania sakramentu bierzmowania (kanony 882–888) 415
Agnieszka Smolińska – Niektóre wątki humanizmu w literaturze XIII–XV wieku 447
Ks. Wojciech Wąsik – Przestępstwa i kary za przestępstwa
przeciw obowiązkowi katolickiego wychowania potomstwa
w Kodeksach Prawa Kanonicznego 463

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom II

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

Kielce 2003

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

Redakcja
Ks. Władysław Sowa – redaktor naczelny
Ks. Paweł Borto – z-ca redaktora naczelnego
Ks. Adam Kędzierski – z-ca redaktora naczelnego

Korekta
Joanna Pisiewicz
Anna Suligowska-Pawełek

Projekt okładki
Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce
Płaskorzeźba symbolizująca Trójcę Świętą, fragment dekoracji fasady kościoła seminaryjnego pw. Trójcy Świętej w Kielcach, ok. 1644 r.

Za zezwoleniem władzy kościelnej

Adres redakcji
„Kieleckie Studia Teologiczne"
ul. Jana Pawła II nr 7
PL 25-013 Kielce
e-mail: kstredakcja@kielce.opoka.org.pl

ISSN 1730-072X

Wydawnictwo JEDNOŚĆ
25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4
tel. (0-41) 344-98-63
www.jednosc.com.pl
e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

Księdzu Biskupowi Profesorowi Doktorowi hab. Kazimierzowi Ryczanowi, Ordynariuszowi diecezji kieleckiej z okazji czterdziestolecia święceń kapłańskich i dziesięciolecia sakry biskupiej z wyrazami należnej czci i wdzięczności za pasterską posługę dla Kościoła kieleckiego

dedykuje kieleckie środowisko teologiczne

Dar duchowieństwa kieleckiego dla Jubilata

Od Redakcji

Sobór Watykański II, podejmując w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* rozważania nad tajemnicą Kościoła, wskazał, że tylko Chrystus jest rozwiązaniem zagadki Kościoła – On, który jest Światłością świata i głową swego Mistycznego Ciała. W świetle nauki soborowej nie można więc właściwie zrozumieć Kościoła, oddzielając go od jego Głowy i Oblubieńca. W tych soborowych stwierdzeniach skupia się bogactwo i głębia całej długiej Tradycji teologicznej oraz „dochodzi do głosu wielka Tradycja Kościoła i milczą małe tradycje" – jak trafnie stwierdza w swym wprowadzeniu do nowego tłumaczenia *Lumen gentium* bp E. Ozorowski. Można powiedzieć, że to jest jedna z tych podstawowych prawd – odwiecznych, a zarazem nieustannie nowych – które po dzień dzisiejszy stanowią doniosłe przesłanie *Vaticanum II.*

W swym pochylaniu się nad tajemnicą Kościoła ojcowie soborowi nie zapomnieli jednak o tym, że jest ona ściśle związana z logiką Wcielenia i że *mysterium* przymierza Chrystusa z Kościołem zrealizowało się i nadal się realizuje poprzez konkretne wydarzenia, w określonym czasie i w związku z wybranymi osobami. Wyraźnie zaznaczone to zostało już w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a także w tych dokumentach, w których podane zostały wskazówki dla poszczególnych członków Kościoła, jak choćby *Presbyterorum ordinis*, *Apostolicam actuositatem* czy *Christus Dominus*. Na ich kartach można wyczytać, że tajemnica Chrystusa, który zasiada po prawicy Ojca, i tajemnica człowieka oraz jego dziejów, z którymi Pan czasu zechciał się związać, są ze sobą ściśle złączone.

Sobór Watykański II naucza: „Diecezja jest częścią ludu Bożego powierzoną pasterskiej pieczy biskupa współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swoim pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, stanowiła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusa. Poszczególni biskupi, którym została powierzona troska o Kościół partykularny, pod zwierzchnictwem papieża, w imię Pana otaczają opieką pasterską swoje owce, jako właściwi, zwyczajni i bezpośredni ich pasterze, wypełniając względem nich posługę nauczania, uświęcania i kierowania" (DB 11).

W obecnym, jubileuszowym roku 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II minęło także 10 lat od podjęcia posługi pasterskiej przez Księdza Biskupa Profesora Doktora hab. Kazimierza Ryczana w diecezji kieleckiej. Oddając do rąk czytelników II tom „Kieleckich Studiów Teologicznych", czynimy to ze świadomością, że dzieje tego Kościoła partykularnego są częścią większego, Bożego dzieła – Kościoła powszechnego i że owo dziesięciolecie w to Boże dzieło się wpisuje i je tworzy.

Zbiór artykułów, które składają się na niniejszą publikację, będąc wyrazem wdzięczności za minione lata pasterskiej służby Biskupa Ordynariusza w naszej diecezji, są jednocześnie swego rodzaju głosem o charakterze teologicznym. Wyrażają bowiem prawdę, że Kościół partykularny istnieje jako wspólnota zgromadzona wokół swego biskupa; że Tym, który gromadzi, jest sam Chrystus i Jego tajemnica, która jest przecież treścią poniższych rozważań; że biskup miejsca, by mógł dobrze pełnić swą posługę, potrzebuje współpracowników, którzy będą „przedłużeniem jego rąk".

Dedykując ten tom „Studiów" Księdzu Biskupowi Ordynariuszowi, życzymy Bożego błogosławieństwa w budowaniu więzi wspólnoty w Kościele kieleckim, powierzonym przez Chrystusa pasterskiej trosce Dostojnego Jubilata.

SOCJOLOGIA RELIGII

Bp Marian Florczyk – Kielce

Encyklika *Rerum novarum* a korporacje rzemieślnicze

W ramach wstępu

Papież Leon XIII, którego 100 rocznicę śmierci wspominaliśmy 20 lipca tego roku (2003), zapoczątkował cykl encyklik społecznych. Najbardziej znaną jego encykliką jest *Rerum novarum*, która została ogłoszona 15 maja 1891 roku. Niemal cały świat (zwłaszcza Europa, przeżywająca wielkie przeobrażenia społeczne) czekał wówczas na taki dokument Kościoła. Dziś, w dobie wielkich innowacji technicznych, które mają – podobnie jak pod koniec XIX w. – ogromny wpływ zarówno na życie prywatne człowieka, jak i na całokształt życia społecznego, trzeba nam ponownie sięgnąć po ten dokument.

Z różnych przyczyn encyklika Leona XIII *Rerum novarum* nie jest dobrze znana w Polsce. Owszem, z jej treścią zapoznają się studenci teologii i nauk społecznych. Zdarza się, że również niektórzy politycy bądź działacze związkowi przyswajają sobie tekst tego dokumentu, a przez to nauczanie papieskie. Myślę, że krąg ludzi znających społeczną naukę Kościoła, zawartą w wymienionej encyklice, winien być jednak o wiele szerszy niż wyżej wskazany. Do tego gremium zaliczyć trzeba przede wszystkim tych, którzy aktywnie uczestniczą w życiu społeczno-politycznym i gospodarczym, a więc: polityków, ekonomistów, przedsiębiorców, związkowców, działaczy społecznych i samych pracowników. Z przykrością trzeba stwierdzić, że niektórzy powołują się na nauczanie społeczne Kościoła, nie znając go prawie w zupełności lub przyswajając sobie jego treść w niewystarczającym stopniu. Nie można stwierdzić, żeby przesłanie *Rerum novarum* było znane i podjęte do realizacji przez ludzi zaangażowanych w kształtowanie naszej cywilizacji. A przecież dokument został ogłoszony w bardzo interesującym okresie życia społeczno-politycznego i gospodarczego Europy. Znajomość nauczania papieskiego z tamtego okresu, czyli z końca XIX w., pozwala wyciągnąć korzystne wnioski odnośnie do problemów dzisiejszych, tak dotkliwie odczuwanych na forum publicznym na początku XXI w.

Ze względu na bogate, ale i tragiczne, skomplikowane dzieje Polski, Kościół w naszej Ojczyźnie nie zawsze mógł w sposób wolny nieść do wiernych orędzie nauczania papieskiego, jakie było zawarte w encyklikach. Wystarczy przypomnieć, że ukazywały się one niekiedy w bardzo ograniczonym

nakładzie. Inaczej rzecz miała się w pozostałych krajach Europy, które nie cierpiały niewoli politycznej obcych mocarstw, bądź nie były pod mocnym wpływem ideologii wrogiej Kościołowi. W tych krajach dokumenty społeczne Kościoła były i są rozważane w trakcie uczelnianych wykładów akademickich. Kościół zaś – w zależności od warunków – starał się, by jak największą część społeczeństwa zaznajomić z przesłaniem danego dokumentu. Oczywiście, wszystko to służyło dobru całej społeczności. Ciekawa inicjatywa zrodziła się na przykład w Italii. W celu głębszego zapoznania się z przesłaniem Encykliki *Rerum novarum*, od 1907 r. zaczęto organizować tzw. „Tygodnie społeczne" (*Settimane sociali*).

Niektórzy czytelnicy zbyt łatwo odrzucają Encyklikę *Rerum novarum*, stawiając na swoje usprawiedliwienie zarzut, że język jej jest zbyt moralizatorski i doktrynalny. Można taką krytykę pod adresem tekstu sformułować, jeśli czyta się ten dokument bez uwzględnienia kontekstu jego wydania, a więc bez znajomości problemów i wydarzeń tamtej epoki. Znajomość XIX-wiecznych dylematów społecznych i czynników wywołujących dane problemy, pozwala bardziej dostrzec dobitność i docenić trafność społecznego nauczania papieża Leona XIII, jakie zawarł w *Rerum novarum*.

Każda encyklika papieska jest dokumentem, który przede wszystkim wymaga zastanowienia, pogłębionej refleksji i przeprowadzenia właściwej egzegezy. Każda encyklika społeczna wymaga jednakowo specyficznego komentarza co do treści nauczania, a zwłaszcza szczególnego naświetlenia całego kontekstu wydania dokumentu papieskiego. Treść danej encykliki, w jakiś sposób odzwierciedla życie społeczeństwa katolickiego w kontekście zachodzących przemian i na tle ogólnoświatowej sytuacji ludzkości: problemy społeczne, kwestie moralne i cywilizacyjne, ważniejsze wydarzenia i procesy zachodzące w społeczeństwie. Encykliki społeczne były pisane jakby na powszechne, społeczne zamówienie. Stanowiły odpowiedź Kościoła na problemy życia ludzkiego w różnych jego aspektach. Czytając więc *Rerum novarum*, trzeba postawić sobie pytania: **Dlaczego papież dotyka tych zagadnień? Jakie wydarzenia wywołały dane problemy, o których autor pisze? Co istotnego działo się w społeczeństwie, że znalazło to odbicie w danym dokumencie?** Czytelnika powinna zatem ciągle nurtować myśl: dlaczego o tych, a nie o innych sprawach traktuje encyklika?

W ten sposób zostajemy przynagleni do zapoznania się z całym kontekstem społecznym wydania encykliki Leona XIII. Dla głębszego zrozumienia nauki zawartej w tym dokumencie, nie wystarczy tylko wiedzieć, o czym papież pisze. Byłoby zbyt prostą sprawą przeczytać jedynie daną treść, nie wchodząc głębiej w jej sens i głoszone wartości. Należy podjąć trud zgłębienia tekstu, a więc również postawić pytanie i wiedzieć: dlaczego to porusza i dlaczego o tym pisze? Taki właśnie klucz należy przyjąć przy właściwej analizie treści *Rerum novarum*.

1. Krótki zarys kontekstu wydania Encykliki *Rerum novarum*

Początek wielkim przemianom społeczno-politycznym najpierw w Europie, a potem w Ameryce, dała Wielka Rewolucja Francuska oraz rewolucja przemysłowa, charakteryzująca się znacznym i postępującym rozwojem industrializacji. Rzemiosło, które od wieków było wpisane w strukturę życia społecznego, zostało wyparte przez wielkie fabryki. Miejsce grupy rzemieślników zaczęły zajmować pojawiające się w społeczeństwie dwie znaczące klasy: kapitaliści i robotnicy. Ogół obywateli państw, a zwłaszcza katolicy, czekali w tym okresie charakteryzującym się wielkim chaosem gospodarczym, politycznym i społecznym na głos papieża. Najwyższy autorytet Kościoła, wychodząc więc naprzeciw potrzebom chwili, wydał w 1891 r. stosowny dokument. Była nim Encyklika *Rerum novarum*

Encyklika Ojca Świętego Leona XIII *Rerum novarum* zawiera nauczanie Kościoła odnośnie do problemów społecznych, które wydarzyły się po rewolucji francuskiej i po rewolucji przemysłowej. Odczuwalne skutki tych przewrotów niosły ze sobą wielkie przemiany w Europie i świecie. Przemiany te słusznie określane rewolucyjnymi, objęły całość życia społecznego. Mocno wstrząsnęły życiem politycznym i gospodarczym. Dlatego też wymieniona encyklika papieska, w swej istotnej treści, dotyczy problemów, które wyłoniły się pod wpływem tych dwóch rewolucji, przede wszystkim zaś rewolucji przemysłowej. Za jej początek, a zatem za inicjatywę wielkich przemian technicznych w gospodarce, uznaje się wynalezienie maszyny parowej, skonstruowanej przez angielskiego inżyniera Jamesa Watta w 1765 roku. Uogólniając, bez przyjmowania powyższej daty, za narodziny rewolucji przemysłowej przyjmuje się pierwsze dziesięciolecia drugiej połowy XVIII w. Krajem, który zapoczątkował przewrót techniczny w przemyśle była Wielka Brytania. Zastosowanie maszyny parowej spowodowało szybkie, niemalże nagłe przejście od dotychczasowej pracy w manufakturach do zmechanizowanej produkcji w wielkich fabrykach.

Industrializacja zmieniła porządek społeczny i ekonomiczny. W pierwszej fazie nastąpił szybki rozwój przemysłu przędzalniczego, tkackiego, hutniczego. Zaczęła powstawać nowa sieć dróg lądowych i morskich. Tworzone fabryki przyczyniały się do powstawania nowych miast i rozbudowy istniejących. Wystarczy wspomnieć, że w roku 1800 jedyną, liczącą ponad milion mieszkańców, aglomeracją w świecie był tylko Londyn. Pod wpływem rozwoju uprzemysłowienia nastąpił niebywały rozwój miast. Ludzie masowo opuszczali wioski, folwarki, kolonie podmiejskie i udawali się tam, gdzie było miejsce pracy w wielkich zakładach na wysokim, jak na owe czasy, poziomie technicznym. Na fali takiej masowej migracji w Polsce rozwinęło się m.in. miasto Łódź, bazujące głównie na przemyśle włókienniczym.

Czasy obecne są w jakiejś mierze kontynuacją poprzednich procesów, dalszą fazą rozwoju przemysłu, następnym etapem przemian technologicznych: elektronika, miniaturyzacja, informatyka, komputeryzacja. To już nie powstawanie wielkich zakładów przemysłowych, jak to miało miejsce w XIX w., ile raczej cały obszar zagadnień technologicznych ma istotny wpływ na życie poszczególnego człowieka i całych społeczeństw. Komputer potrzebny jest nie tylko w zakładzie pracy, ale także w życiu prywatnym, w zaciszu domowym. Komputeryzacja obejmuje miejsca pracy i dom rodzinny, życie zawodowe i prywatne. Zagłębiając się w procesy społeczne XVIII i XIX w., a potem w lekturę *Rerum novarum*, prościej będzie nam zrozumieć i wyjaśnić złożone problemy naszej dzisiejszej egzystencji. Łatwiej będzie człowiekowi odnaleźć swoje miejsce, dostrzec swoją godność, poznać przysługujące mu prawa. Kultura współczesna, przesiąknięta laicyzacją, sekularyzmem i konsumpcjonizmem, nie zawsze we właściwy sposób otwarta na „rzeczy nowe", gubi gdzieś prawidłową relację z człowiekiem i prawidłowe nastawienie na troskę o dobro wspólne. Chrześcijanie winni mieć wizję życia opartą na zasadach, które nie poniżają i nie degradują człowieka, ale go uszlachetniają, wywyższają w człowieczeństwie i doprowadzają do jego pełnego rozwoju. Musimy podejmować zmagania o wartość człowieka jako osoby i o poszanowanie jego godności. W sytuacji destrukcyjnych wpływów różnych ideologii, papież Leon XIII ukazał prymat człowieka, któremu winna być podporządkowana tak praca, jak i cała ekonomia. On ma być w centrum życia rodzinnego i państwowego. Człowiek, w solidarności z drugim, ma bronić swoich praw i humanizować cały system ekonomiczny i polityczny. Człowiek ma być w centrum ekonomii i polityki, podporządkowując sobie te dziedziny życia.

2. *Rerum novarum* – pierwszą encykliką społeczną

Encyklika *Rerum novarum* stała się istotnym punktem odniesienia dla innych, wydawanych po niej, encyklik społecznych. Jej przesłanie było niczym natchnienie dla następnych autorów encyklik, którzy w swym nauczaniu powracali do kwestii poruszonych przez Leona XIII. Myśli zawarte w *Rerum novarum* nadawały wyraźny kształt katolickiemu nauczaniu społecznemu. Ze względu na zakres problemów, które dokument porusza, uważany jest za pierwszą encyklikę społeczną. Nie znaczy to wcale, że wcześniejsze encykliki papieskie w żadnej mierze nie dotyczyły zagadnień społecznych. Przed wydaniem *Rerum novarum* Leona XIII, również jego poprzednicy próbowali w tego typu dokumentach zwrócić uwagę na problemy społeczne epoki, w której przebiegał ich pontyfikat. I tak papież Grzegorz XVI Encykliką *Mirari vos* (15 VIII 1832 r.), czy też Pius IX Encykliką *Quanta cura* (8 XII 1864 r.) bądź *Sillabo* próbowali odpowiedzieć na problemy, które pojawiły się po rewolucji

francuskiej. Były to zagadnienia z zakresu pojmowania i respektowania wolności, relacji państwo a Kościół, praw i obowiązków człowieka. Stąd też, zdaniem niektórych komentatorów, nie można w sposób arbitralny, jednoznaczny zawyrokować, że *Rerum novarum* jest pierwszą encykliką społeczną. Zresztą wyżej wspomniana encyklika papieża Leona XIII nie jest jego pierwszą encykliką, która porusza zagadnienia społeczne danej epoki. Wcześniej ogłosił takie encykliki, jak: *Quod apostolici muneris* (28 XII 1878 r.), *Diuturnum illud* (29 VI 1881 r.), *Immortale Dei*, (1 XI 1885 r.), czy też *Libertas* (20 XII 1888 r.). Dokumenty te podejmują między innymi zagadnienia dotyczące socjalizmu, państwa, wolności, prawa naturalnego, relacji państwo a Kościół. Po wydaniu *Rerum novarum* ukazała się następna encyklika Leona XIII poświęcona zagadnieniom społecznym – *Graves de communi* (18 I 1901 r.). Tym dokumentem Ojciec Święty zachęca katolików do zaangażowania się w wielką akcję społeczną o nazwie demokracja chrześcijańska[1].

W jakim sensie możemy mówić, że *Rerum novarum* jest pierwszą encykliką społeczną? Świadczy o tym stojąca u jej źródeł szerokość przemian społecznych w XIX w. i skala odpowiedzi papieża na problemy nurtujące społeczeństwo. Leon XIII analizując sytuację ustrojową oraz społeczną i gospodarczą, formułuje zadania państwa, obowiązki poszczególnych instytucji oraz proponuje konkretne rozwiązania w kwestiach społecznych. Zważywszy więc, że po rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej zaszły istotne i trwające do dzisiaj zmiany ustroju społecznego, dokument ten jako *Magna Charta* reprezentuje całą wykładnię nauki Magisterium Kościoła, przedłożoną współczesnemu światu katolickiemu. Kolejne, następujące po sobie dziesiątki lat, były czasem weryfikowania zjawisk cywilizacyjnych. Wobec postępujących przemian społecznych w pełni dostrzegano trafność nauczania, wynikającego z Encykliki *Rerum novarum*. Zawarte w niej nauczanie Leona XIII nigdy nie zostało odwołane. Kościół ciągle do niego sięga i proponuje, by stało się podstawą rozwiązywania problemów społecznych. Z biegiem czasu to nauczanie zostało dodatkowo jeszcze pogłębione przez kolejnych papieży. Trudno przecież byłoby odwołać na przykład twierdzenia dotyczące prymatu osoby ludzkiej, prawa własności, prawa pracownika do słusznej zapłaty.

W *Rerum novarum* odnajdujemy uniwersalizm myśli. Dostrzegamy to tym wyraźniej, im bardziej jesteśmy świadomi, że naszą cywilizacją ciągle jest ta, która początkami sięga do rewolucji przemysłowej. Nic więc dziwnego, że – powtórzmy to jeszcze raz – kolejni papieże permanentnie odwołują się do dokumentu swojego poprzednika, czyniąc tekst Leona XIII wciąż aktualnym. Przykładem może być Encyklika *Centesimus Annus* Jana Pawła II, która również – w sto lat po *Rerum novarum* – odwołuje się do nauczania papieża

[1] Por. G. Baum, J. Coleman, *Una tradizione da celebrare, criticare e proseguire*, „Concilium", 5 (1991), s. 15n.

Leona XIII. Jan Paweł II analizując wnikliwe przemyślenia swojego poprzednika ukazuje ich trafność i przydatność do rozwiązywania problemów współczesnych czasów. Nauczanie społeczne Leona XIII jest także obecnie, w czasach epokowego przełomu, wyjściem naprzeciw potrzebom ludzkości, poszukującej zarówno w Europie, jak i na całym świecie własnej drogi. I dziś, żyjąc w cywilizacji kształtowanej już nie przez postęp wielkiego przemysłu, ale przez jej wyższą fazę rozwoju – cywilizację informatyczno-komputerową i zdecydowanie konsumpcyjną, nadal odczuwamy potrzebę ciągłego przypominania o prymacie osoby ludzkiej, o zasadzie pomocniczości państwa wobec człowieka i rodzin, o wolności zrzeszania się, o podstawowych prawach pracownika itd.

Kilka dni po ogłoszeniu Encykliki *Rerum novarum*, w wielu krajach ukazało się wielkonakładowe jej tłumaczenie na języki narodowe. Zainteresowanie było ogromne. Cały świat, zwłaszcza katolicki, czekał na wsparcie ze strony papieża. Jej obszerne fragmenty drukowały nie tylko gazety katolickie, ale też protestanckie i socjalistyczne. Gazety katolickie w Niemczech, odnosząc się do treści encykliki, samo już jej wydanie uważały za wielkie wydarzenie. Proponowane w niej rozwiązania uznały za definitywne i wystarczające w zakresie zagadnień społecznych. Akcentowały również, że sam dokument doda zapału i sił katolicyzmowi społecznemu, szczególnie w walce z liberalizmem, socjalizmem i protestantyzmem. Niemiecka i austriacka prasa liberalna podkreślała zaś, że choć encyklika zawiera wiele prawd dotyczących robotników, to jednak w istocie rzeczy nie proponuje nic nowego, co by nie było już wcześniej sugerowane przez działaczy katolickich. W tym względzie trzeba przyznać rację takim opiniom. Z propozycjami dotyczącymi przede wszystkim zasad funkcjonowania i interwencji państwa w życie społeczne oraz rodzinne, a ponadto wolnego stowarzyszania się robotników, występowali już wcześniej niektórzy chrześcijańscy działacze społeczni. Zaliczyć do nich należy tak osoby duchowne, jak i świeckie, działające indywidualnie bądź w sposób zorganizowany. Według wspomnianych gazet, niektóre propozycje encykliki zaczęły być już podejmowane i wcielane w życie dzięki inicjatywie wielu osób. Faktycznie, encyklika Leona XIII jest owocem działalności indywidualnych osób, jak i całych ruchów społeczno-chrześcijańskich. Zawiera ich poglądy w zakresie rozwiązań społecznych. Jeszcze przed wydaniem *Rerum novarum*, znacznie wcześniej poszczególni działacze i reprezentanci istniejących ruchów szukali – z własnej inicjatywy i na własną odpowiedzialność – rozwiązań w trudnych kwestiach społecznych. Encyklika zbierając myśli niektórych z tych nowatorów, przeanalizowała je i nadała im właściwą formę, czyniąc swoimi. Podobnie jak cały ruch chrześcijańskich działaczy społecznych koncentrował się na osobie, na pracowniku, tak i cały dokument w swej treści kryje wielką troskę o człowieka[2].

[2] Por. M. Schäfers, *„Rerum novarum" – risultato dei movimenti sociali cristiani „dal basso"*, „Concilium", 5 (1991), s. 21–36.

W tym artykule nie będę zajmował się treścią całej encykliki *Rerum novarum*. Ze względu na to, że dokument w znacznej mierze dotyczy robotników i ich prawa do zrzeszania się, podejmę krótkie rozważanie średniowiecznych korporacji, do których papież Leon XIII powraca w swoim nauczaniu.

3. Średniowieczne korporacje rzemieślnicze (cechy)

Korporacja (cech) to rzemieślnicza organizacja tworzona i rozwijająca się głównie w miastach średniowiecznych. Było to dobrowolne zrzeszanie się w jedno bractwo tych, którzy wykonywali ten sam zawód. Korporacje miały na celu ułatwienie zrzeszonym rzemieślnikom realizację aktywności zawodowej, ochronę interesów zawodowych przed innymi organizacjami i ukierunkowanie aktywności twórczej na zdobywanie coraz to większego znaczenia na płaszczyźnie życia ekonomicznego, społecznego, politycznego i religijnego. Podstawową i fundamentalną rolę w tworzeniu korporacji odegrały wspólne interesy zawodowe poszczególnych grup rzemieślników, wytwórców towarów oraz handlowców. Korporacje rzemieślnicze i handlowców swój rozkwit przeżywały przede wszystkim od XI do XIII wieku[3].

Niektórzy uważają, że pierwsze zrzeszenia związkowe zaczęły powstawać po nawoływaniu K. Marksa i F. Engelsa *Proletariusze wszystkich krajów łączcie się* (*Proletarier aller Länder vereinigt Euch*). Takie hasło zamyka książkę *Manifest komunistyczny*, wydaną w 1848 roku. Należałoby jednak w tym miejscu pamiętać, że osiem wieków przed K. Marksem i ideologią komunistyczną, rzemieślnicy – inspirowani przez Kościół – zrzeszali się w korporacje, realizujące cel obrony ich wspólnych interesów zawodowych[4].

3.1. Krótka historia korporacji rzemieślniczych

Historia korporacji w swoich początkach sięga do czasów bardzo odległych. Według niektórych badaczy, za zalążki organizacji rzemieślniczych należy uważać „collegia opificium et mercatorum" z czasów Republiki Rzymskiej. Korporacje powstawały pod wpływem wolnej inicjatywy poszczególnych rzemieślników czy kupców. Rozwijające się organizacje rzemieślnicze cechowała szeroka aktywność w sektorze produkcyjnym, handlowym i transportowym. Najstarsze dane dotyczące organizacji rzemieślniczych, pochodzą z X i XI-wiecznej

[3] Por. G. Mira, *Corporazione*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 4, s. 603n; L. Civardi, *La collaborazione dei laici all'apostolato,* w: *Enciclopedia Moderna del Cristianesimo*, (red. R. Spiazzi), t. 2: *Il Cristianesimo nella storia*, s. 868.

[4] Por. L. Civardi, *Introduzione e note*, w: Leon XIII, *Rerum novarum*, Roma (brak roku wydania), (wydanie III), s. 17.

Italii (Mediolan, Wenecja). W XII w. zaczęły powstawać i nabierać znaczenia korporacje rzemieślnicze we Francji i Anglii. W średniowieczu, prawie w każdym kraju Europy znajdowały się korporacje rzemieślnicze. Niektórzy uważają te zrzeszenia za najpiękniejszy owoc średniowiecza, jeżeli chodzi o uaktywnienie społeczne na rzecz dobra obywateli, a nie tylko na korzyść samych zrzeszonych. Organizacje rzemieślnicze obejmowały przede wszystkim grupy handlowców, sukienników, szewców, rzeźników, ogrodników, rybaków, artystów i innych[5].

Korporacje średniowieczne cieszyły się wolnością działania. Charakteryzowała je także wielka współpraca zarówno w łonie danej korporacji, jak i pomiędzy poszczególnymi cechami. Taka solidarna współpraca miała przede wszystkim na celu ochronę zrzeszonych członków w zakresie aktywności zawodowej, a także pomoc w działalności społecznej, politycznej, kulturalnej i religijnej[6]. Średniowieczne korporacje, grupujące w jednym zrzeszeniu przede wszystkim właścicieli warsztatów rzemieślniczych (mistrzów), a niekiedy także ich pracowników, odznaczały się również – poza ochroną interesów zawodowych – świadczeniem wzajemnej pomocy i aktywnością na innych płaszczyznach życia społecznego.

Korporacje nie były zrzeszeniami pozbawionymi reguł, zasad, norm i statutów. Kto pragnął wstąpić do danej organizacji cechowej, zobowiązywał się przestrzegać przedstawione mu warunki przynależności. Każda korporacja posiadała szczegółowe przepisy regulujące jej działalność, miała swoich wybranych przywódców i własny zarząd. W ramach danej organizacji rzemieślniczej, ustalone przepisy określały warunki dopuszczania do wykonywania danego zawodu, jak też regulowały sposób przeprowadzania podziału dóbr i dochodów. Poza tymi zadaniami reglamentowały także produkcję i zbyt, ustalały ceny produktów rzemieślniczych, a także nadzorowały jakość wyrobu. Ponadto korporacje regulowały sposób zaopatrzenia w materiały produkcyjne. W swoich przepisach ujmowały całą dyscyplinę wykonywania zawodu. Wszystkie normy dotyczące **aktywności zawodowej**, przyczyniały się do rozwoju rzemiosła. Rzemieślnikowi nie zrzeszonemu w korporacji trudno było działać na szerszą skalę. Ten zaś, który przynależał do cechu, był promowany nie tylko za pośrednictwem jakości swojej pracy i własnej przedsiębiorczości, ale także poprzez wsparcie i pomoc ze strony innych zrzeszonych, na których mógł liczyć. Korporacje, poza aktywnością dotyczącą danej specjalizacji, odznaczały się

[5] Por. G. Acerbo, *Studi corporativi con saggio bibliografico generale sulle associazioni professionali e sui problemi sindacali,* Firenze 1928, s. 8–19; G. M. Monti, *Le corporazioni nell'evo antico e nell'alto medio evo. Lineamenti e ricerche*, Bari 1934, s. 7–11, 14–21.

[6] Por. G. Acerbo, *Studi corporativi...*, dz. cyt., s. 18–31; G. M. Monti, *Le corporazioni...*, dz. cyt., s. 110n.

również podejmowaniem **działalności charytatywnej**. Pomocą dobroczynną objęci byli nie tylko sami zrzeszeni i ich rodziny. Na wsparcie materialne i moralne mogli liczyć także ci, którzy nie należeli do korporacji. Wszyscy biedni i nieszczęśliwi byli w kręgu zainteresowania organizacji rzemieślniczych. Forma zorganizowanej pomocy społecznej posunięta była aż do realizowania fundacji przytułków i szpitali. Z biegiem czasu, korporacje zaczęły wkraczać także na **płaszczyznę polityki**. Dotyczyło to szczególnie ich oddziaływania na sprawowanie władzy w społeczności lokalnej. W związku ze swoją obecnością także i w tej dziedzinie, korporacje zaczęły się coraz bardziej aktywizować i wywierać wpływy na rządy regionalne[7].

Obok celów zawodowych, charytatywnych i politycznych, organizacje rzemieślnicze miały również na uwadze **cele religijno-kulturalne**. Funkcje religijne korporacji sprowadzały się przede wszystkim do pożądanego przestrzegania dni świątecznych. Dla podkreślenia charakteru religijnego takiego dnia, rzemieślnicy i wytwórcy powstrzymywali się od pracy. Każda korporacja miała swojego patrona (najczęściej był to powszechnie znany święty) i w związku z tym swoje święto patronalne. Organizacje rzemieślnicze zajmowały się fundacją kaplic, kościołów i innych obiektów sakralnych. Oczywiście, nie można funkcji cechów ograniczyć tylko do działalności religijnej. Korporacje były to zrzeszenia, które popierały życie religijne, lecz równocześnie, zapewne w wyniku owej religijności i dobrze pojętego braterstwa, spieszyły z pomocą innym w wielorakich potrzebach[8].

Średniowieczne cechy rzemieślnicze były organizacjami społecznymi, charytatywnymi, politycznymi. Zostawiły ślad działalności religijnej i kulturalnej. Zawierały więc w sobie znaczną dozę solidaryzmu społecznego.

W Polsce najstarsze korporacje zaczęły powstawać w XIII w. Na początku XIV stulecia we Wrocławiu było zarejestrowanych 29 cechów, a w Krakowie pod koniec tego samego wieku – 25. Cechy rzemieślnicze istniały niemal w każdym mieście. Jeżeli chodzi o największy z nich, zrzeszający artystów, był nim cech krakowski powstały w XIV w. Skupiał on przede wszystkim malarzy, złotników, szklarzy... Tego typu cechy artystów były też w Poznaniu, Toruniu, Warszawie, Lwowie[9].

Od XV w. korporacje zaczęły powoli tracić swoje znaczenie. Można by doszukać się dla zaistnienia takiej sytuacji powodów zewnętrznego i wewnętrznego. Przyczyna zewnętrzna to relacja korporacji do władzy i do zagadnień politycznych. Wzajemne oddziaływania na płaszczyźnie politycznej miały duże

---

[7] Por. G. M. Monti, *Le corporazioni...*, dz. cyt. s.14n; G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 605.

[8] Por. G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 605n; L. Civardi, *La collaborazione...*, dz. cyt. s. 868; G. M. Monti, *Le corporazioni...*, dz. cyt. s.141n.

[9] Por. *Wielka Encyklopedia powszechna PWN*, *Cechy*, t. 2. Warszawa 1963, s. 323.

znaczenie, jeżeli chodzi o istnienie i aktywność owych organizacji. Wspominaliśmy już, że w swej działalności korporacje wpływały na władze lokalne. Z drugiej strony – państwa, chcąc w coraz to większym stopniu kontrolować gospodarkę, przekształcały cechy sztuki i rzemiosła w narzędzia własnej polityki ekonomicznej. Korporacje będąc organizacjami obrony interesów poszczególnych grup zawodowych, stawały się centrami opozycji i walki politycznej. Z tych racji były nadzorowane i ograniczane w swej działalności przez władze cywilne. Inną przyczyną osłabienia znaczenia korporacji była postawa czeladników. Ona właśnie stanowiła ten powód wewnętrzny. Czeladnicy tworzyli taką grupę rzemieślników, która odznaczała się zdobytą wiedzą fachową. To profesjonalne wykształcenie dawało im uprawnienia do wykonywania określonego zawodu. Z różnych powodów, nie mogąc rozwinąć własnej inicjatywy, skazani byli na pozostanie w warsztacie mistrza. Mistrzowi, jako w pełni wykwalifikowanemu w danym zawodzie i właścicielowi zakładu, przysługiwało prawo przyuczania innych do danego rzemiosła. Czeladnicy zaczęli buntować się w sposób zorganizowany, a to z powodu stawiania im różnego rodzaju ograniczeń ze strony mistrzów, gdy chcieli przechodzić na własną działalność[10]. Dopiero w późniejszym okresie uprzemysłowienia, korporacje stały się organizacjami popierającymi zgodne umowy pomiędzy przedsiębiorcą-handlowcem a wolnymi pracownikami[11].

Rewolta społeczna, dokonana przez Wielką Rewolucję Francuską, i duch danej epoki były wymierzone również przeciwko koalicjom, zrzeszeniom, organizacjom. Uderzały zwłaszcza w te stowarzyszenia zawodowe, które cieszyły się pewnymi przywilejami. W wyniku tych wszystkich przemian, a zwłaszcza w imię wolności obywatela, zniesiono korporacje[12].

3.2. Obalenie korporacji

We Francji, po rewolucji w 1791 r., zostaje ustanowione prawo pod nazwą prawa Chapeliera, które proklamowało zniesienie (obalenie) każdego typu korporacji i zabraniało tworzenia się jakiegokolwiek innego, nowego stowarzyszenia zawodowego. Podstawą sformułowania takiego prawa była XVIII-wieczna koncepcja wolności. Obywatel ma być – według niej – całkowicie wolny. Żadne normy ani stowarzyszenia nie powinny krępować jego swobody obywatelskiej i ludzkiej. Pomiędzy obywatelem a państwem winna być zupełnie wolna

[10] Por. G. Mira, *Corporazione...*, dz. cyt., s. 604–608; G. Acerbo, *Studi corporativi...*, dz. cyt., s. 13, 20, 28.

[11] Por. E. V. Schneider, *Industrial Sociology*, New York 1962, s. 40; T. Berg, *Sociologia dell'industria*, Bologna 1983, s.23

[12] Por. J. Garcia-Nieto, J. M. Diez Alegria, *El sindicato*, w: *Curso de Doctrina Social Catolica*, (praca zbiorowa), Madrid 1967, s. 812.

przestrzeń, niezagospodarowana stowarzyszeniami, zrzeszeniami, organizacjami... Jednym z motywów uchwalenia wspomnianego prawa było to, że korporacje mogłyby ograniczyć wolność poszczególnych osób, w tym szczególnie wolność na płaszczyźnie ekonomicznej[13]. W takim zakresie bardzo ważne były dwa pierwsze artykuły prawa Chapeliera:

art. 1. Zabrania się ponownego zakładania korporacji pod jakimkolwiek motywem...
art. 2. Obywatele tego samego państwa, ci którzy wykonują ten sam zawód, robotnicy czy współtowarzysze jakiegokolwiek rzemiosła (fachu) nie mogą, kiedy się jednoczą wybierać przywódców, sekretarzy, komisarzy, rejestrować się, odbywać narady, formułować programy dotyczące rzekomych interesów wspólnych[14].

Deputowany Chapelier, proponując to prawo, tak uzasadniał swoje racje:

> Pewnym zawodom nie powinno się udzielać zezwolenia na zrzeszanie się w celach rzekomych interesów wspólnych: nie powinno być korporacji w państwie, nie ma tu jak interes indywidualny każdego i interes ogólny wszystkich. Nie jest dozwolone nikomu reprezentować interesy przysługujące obywatelom ani separować ich od spraw publicznych korzyściami korporacji. Obowiązkiem wolnych, indywidualnych umów jest ustalenie dnia (pracy) dla każdego robotnika i obowiązkiem każdego robotnika jest dotrzymać umowy, którą zawarł z tym, kto go zatrudnia[15].

Linia, którą nakreślił deputowany Chapelier swoim prawem we Francji, przebiegała przez inne kraje. Prawo to obejmowało nie tylko Europę, ale także Amerykę[16]. W czasie rządów liberalnych, co zbiega się z rozwojem przemysłu, pod wielkim rygorem było zabronione formowanie jakichkolwiek organizacji. Skutkiem tego wszyscy robotnicy zostali bezbronni wobec władzy kapitalistów. Powodowało to również, że ta władza właścicieli fabryk stawała się nieograniczona. Odnosząc się do ustawodawstwa francuskiego z czasów wielkiej rewolucji , możemy z całą pewnością powiedzieć, że mocno uderzało ono w robotników. Prawo Chapeliera zaś było tym, które czyniło ich bezsilnymi i bezbronnymi[17].

Okazuje się, że zaważyło ono na przyszłych losach organizacji zawodowych. Zakaz wolnego zrzeszania się robotników odzwierciedla ogólną kon-

---

[13] Por. J. Garcia-Nieto, J. M. Diez Alegria, *El sindacato*..., dz. cyt, s. 813; V. Mangano, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII,* Milano 1957, s. 12.

[14] Tłumaczenie własne z tekstu włoskiego przytoczonego w: G. Mazzoni, *La conquista della libertà sindacale,* Roma 1947, s. 67.

[15] Tamże, s. 66.

[16] Por. G. Mira, *Corporazione*..., dz. cyt., s. 698.

[17] Por. E. Bartocci, *Chiesa e società industriale da Benedetto XIV a Leone XIII,* Milano 1985, s. 250.

cepcję wolności człowieka. Paradoks polega na tym, że prawo Chapeliera było wprowadzone w imię wolności. Zostało ono uchylone dopiero po kilkudziesięciu latach. W Anglii prawo robotników do wolnego zrzeszania się uznano dopiero w 1825 r. W Belgii w 1831 r., a we Francji – kraju, w którym prowadzona była rewolucja w imię wolności – prawo wolnego zrzeszania się wprowadzono w 1864 r.[18] Do uchylenia zakazu stowarzyszania się, przyczyniły się również strajki robotników. W Anglii strajki robotników prowadzone były na szeroką skalę przez pierwsze 15 lat XIX w. We Francji zaś szczególnym okresem strajków były lata 1830–1833[19].

4. Korporacje w *Rerum novarum*

Papież Leon XIII proponuje w *Rerum novarum*, by w celu pokojowego rozwiązania problemów społecznych narastających od XVIII w., powołać stowarzyszenia i organizacje mające za wzór dawne korporacje rzemieślnicze. Do zakładania tego typu zrzeszeń mają prawo przede wszystkim robotnicy. Ostatnia cześć dokumentu papieża Leona XIII dość obszernie mówi na temat zrzeszeń zawodowych. Dokładna lektura tych stron pozwala nam stwierdzić, że pamięć o działalność korporacji rzemieślniczych była ciągle żywa. Podtrzymywana i utrwalana przez wielu działaczy chrześcijańskich, w encyklice przybrała formę konkretnej propozycji. Papież – zanim rozwinął naukę dotyczącą zrzeszeń zawodowych – przywołał historię średniowiecznych korporacji rzemieślniczych. Wspominając je pisze:

> Nasi przodkowie przez długi czas doświadczali dobroczynnego wpływu tego rodzaju organizacji rzemieślniczych. Dawały bowiem nie tylko cenne korzyści samym rzemieślnikom, ale i rękodziełu zapewniły świetny rozwój, o czym liczne świadczą pomniki przeszłości[20].

Czy też w innym miejscu:

> Mamy tu na myśli różne stowarzyszenia, bractwa i zakony religijne, które do życia powołała powaga Kościoła i pobożność wiernych, a jakie korzyści przyniosły ludzkości, jeszcze dziś historia opowiada. Oceniając je samym rozumem, dochodzimy do przekonania, że były oparte na prawie natury, ponieważ tworzono je dla celów szlachetnych[21].

---

[18] Por. *L'uomo nell'attività economica,* (corso di cultura sociale-3), (praca zbiorowa), Torino 1978, s. 92; A. Gradilone, *Storia del sindacalismo,* Milano 1957, t. 1, s. 57n.

[19] Por. S. Vento, *Breve storia del sindacalismo: dalle origini all'avvento del fascismo*, w: *Sindacalismo, territorio, democrazia*, (praca zbiorowa), Roma 1977, s. 229.

[20] Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum,* Wrocław1996, s. 39.

[21] Tamże, s. 42.

Papież wskazując jednocześnie na fakt rozwiązania korporacji rzemieślniczych i innych stowarzyszeń, podkreśla: „W wielu krajach państwo wyrządziło tym stowarzyszeniom niejedną krzywdę, krępując je pętami praw cywilnych, pozbawiając je praw osoby moralnej i zabierając ich majątek”[22].

W swoim nauczaniu papież Leon XIII zdaje sobie sprawę, że w obecnym kontekście życia społecznego zrzeszenia robotnicze powinny przejść pewną modyfikację. Organizacje te muszą dokonać przekształcenia, aby sprostać wymogom czasu. „Dzisiaj ze względu na wyższy poziom wykształcenia, rozwój obyczajów i wzrost potrzeb życia codziennego należy stowarzyszenia pracowników do obecnych nagiąć wymagań”[23].

Papież Leon XIII nauczając o zrzeszeniach zawodowych domaga się dla nich takich praw, jakie miały korporacje rzemieślnicze przed Wielką Rewolucją Francuską, a więc przed wcieleniem w życie prawa Chapeliera. Podkreśla ich prawo do istnienia, do wolnego działania, do własnych statutów. Kreśli też zakres działalności tych stowarzyszeń i cele ich działania. Jak sam zaznacza, pierwszoplanowym ich zadaniem winno być dobro duchowe i materialne. Nie powinny też zaniedbywać **udoskonalenia religijno-moralnego**[24]. Zauważamy więc, że proponowany przez papieża zakres działalności tworzonych stowarzyszeń robotniczych pokrywa się z działalnością dawnych korporacji rzemieślniczych. Kierunek korporacjonizmu dość widocznie został nakreślony w *Rerum novarum.*

Zakończenie

Encyklika *Rerum novarum* to dokument, bez którego trudno wyobrazić sobie nauczanie społeczne Kościoła. Poza podaną nauką na temat praw pracowników, praw stowarzyszeń robotniczych, kompetencji państwa, zasady pomocniczości, odsłania także historię życia Europy. Historię, która dla niektórych ludzi była bolesna i brutalna. I nie chodzi tu o jakąś małą grupę ludzi. Ta historia jadem boleści dotyka rzesze robotników. Ludzi pozbawionych praw i godności. Paradoksem jest to, że czynnikiem dramatycznej doli tylu ludzi były idee, w imię których prowadzona była rewolucja francuska. Wydaje się, że **wolność, równość i braterstwo** było i jest trudne do zrealizowania. Sama zaś wolność, źle pojęta, może być zgubna. Historia korporacji rzemieślniczych i ruchu związkowego jest tego dowodem. Dobrze, że papież Leon XIII ukazał światu jasność nauki o człowieku i o jego podstawowych prawach. Dobrze, że upominając się o te prawa, krytycznej analizie poddał ideologie, które były destruktywne dla człowieka i prawidłowego funkcjonowania państwa. I dobrze też, że z całą stanowczością upomniał się o prawa robotników, w tym o prawo do wolnego zrzeszania się.

---

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 39.

[24] Por. tamże, s. 40–48.

Ks. Witold Janocha – Kielce

Religijność a poczucie sensu życia u osób niepełnosprawnych

Kultura ludzka dostarcza wiele materiału, na podstawie którego można stwierdzić, że religia jest zjawiskiem nieodłącznym od życia ludzkiego. Gdziekolwiek pojawił się człowiek, prowadził aktywność religijną, modlił się, organizował obrzędy i kult. Nie było w przeszłości i zapewne nie będzie w przyszłości takiej kultury, która by nie miała religii[1].

Religia w szerokim tego słowa znaczeniu, to całkowite nastawienie duszy ku wartościom będącym najbardziej doniosłymi dla jednostki. We właściwym znaczeniu religia to przejawiająca się w myśleniu, odczuwaniu, pragnieniu i postępowaniu wiara w istnienie nadprzyrodzonych, osobowych lub bezosobowych mocy, od których człowiek czuje się zależny, które stara się sobie pozyskać albo ku którym usiłuje się wznieść[2]. Przytoczona definicja religii podkreśla szczególnie, że człowiek religijny przyjmuje istnienie jakichś osobowych lub bezosobowych mocy i czuje się od nich zależny, usiłuje z mocami tymi wejść w kontakt, połączyć się z nimi, stara się te moce sobie zjednać[3].

Religia a problemy egzystencjalne człowieka

W lęku egzystencjalnym religijność pojawia się jako satysfakcjonująca odpowiedź na pytanie o sens życia. Także zwykły lęk czy strach może być okazją do zachowań religijnych. Mówimy wówczas nie o rzeczywistej genezie religijności, ale o jej uaktywnieniu się. Sytuacje te są rozumiane jako psychologiczne źródło zainteresowań religijnych[4]. Wzmożoną aktywność religijną w trudnych sytuacjach można tłumaczyć jako zachowania obronne.

---

[1] Por. M. Wandrasz, *Religijność a postawy wobec choroby. Badania pacjentów z chorobami nowotworowymi*, Lublin 1998, s. 47.

[2] Por. H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 10.

[3] Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 42.

[4] Por. W. Prężyna, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977, s. 34.

Jako źródło religijności wymienia się także niepokój moralny. Przeżywanie poczucia winy jest doznaniem przykrym i dlatego człowiek szuka realnego rozwiązania, które daje Bóg. Tak więc do religijności może prowadzić redukcja poczucia winy i związany z tym lęk. Jednak między lękiem moralnym i religijnością istnieje też zależność odwrotna. Świadectwem tego są liczne przykłady z życia świętych, uznających swoją grzeszność i niegodność[5].

Z socjologicznego punktu widzenia można wskazać na różne funkcje religii, poprzez które przyczynia się ona do rozwiązywania takich problemów ludzkiego współżycia, jak: problemy więzi emocjonalnej i przezwyciężania lęku, problem wyjaśniania i działania w odniesieniu do tego co pozacodzienne, problem zmagania się z bezprawiem, cierpieniem, doświadczeniem losu. W wymienionych funkcjach religia przyczynia się do usensownienia działań ludzkich, współkształtuje ład wewnętrzny społeczeństwa, wskazuje na coś, co jest ukryte i zapewnia poczucie stałości[6].

Religia jest czynnikiem wyjaśniającym w swoisty sposób obraz świata. Pozwala również odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne oraz na jedną z podstawowych potrzeb psychicznych człowieka nadających sens życia – potrzebę transcendencji. Religia wyjaśnia swoiście sens świata i życia przez odniesienie do takiego porządku, który pozwoliłby na interpretowanie życia, cierpienia, śmierci i innych zdarzeń egzystencjalnych w ramach systemu, wewnątrz którego okazują się one wartościami. Postrzeganie świata z religijnego punktu widzenia może umożliwić przyjęcie ukrytego sensu wydarzeń, nawet trudności i nieszczęść, chociaż w danej sytuacji człowiek nie potrafi ich zrozumieć. W taki sposób religia w sobie właściwy sposób porządkuje ustosunkowanie się człowieka do świata, rzeczy i ludzi, z nim samym włącznie[7].

Religijność charakteryzuje się trzema cechami: jest ona związana z człowiekiem w wymiarze socjologicznym i historycznym; przenika sferę poznawczą i emocjonalno-motywującą osoby; oraz wpływa w sposób istotny na życie wewnątrzosobowościowe i społeczne. Tak określona religijność jest ściśle związana z naturą człowieka. „Z kolei, status religijności stanowi dostateczną przesłankę, aby religijność uznać za istotny i naturalny obszar wartości mających podstawowe znaczenie dla formowania się poczucia sensu życia u człowieka"[8].

Powiązanie to przebiega na poziomie poznawczego funkcjonowania człowieka, w zakresie którego religia dostarcza przesłanek dla porządkowania

---

[5] Por. M. Wandrasz, *Religijność a postawy wobec choroby...*, dz. cyt., s. 50.

[6] Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 55.

[7] Por. Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 43.

[8] W. Prężyna, *Społeczno-religijne odniesienie dla poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 375.

obrazu świata (objaśnia jego początek, cel), oraz określenia w nim egzystencjalnego miejsca dla człowieka (interpretacja cierpienia, śmierci). Religia również stanowi ważne pole dla swoistego przedłużenia dwóch wcześniej wskazanych wymiarów człowieka: podmiotowości i społeczności. Dzięki religijności człowiek odnajduje siebie w perspektywie jakościowo nowej, w której rozpoznaje się w swoistej roli: stworzenia, dziecka, partnera, przyjaciela. W ten sposób religia sytuuje człowieka w nowej pozycji, odsłania przed nim nowe, poszerzone ramy odpowiedzialności i godności[9].

Według filozofii chrześcijańskiej, religia nie jest sektorem życia ludzkiego, lecz ogólnym ukierunkowaniem człowieka do Boga jako Stwórcy i Zbawcy. Religia obejmuje całość życia: pracę, odpoczynek, życie osobiste i społeczne, miłość i przyjaźń, radość i cierpienie. Potwierdza ich potrzebę, sens i nadaje im nowy, nadprzyrodzony wymiar. Sens naturalny życia posiada swoje granice. Cele ekonomiczno-społeczne i indywidualno-witalne nie zapełnią życia człowieka, gdyż jego otwartość na wartości transcendentne skłaniają go do szukania Boga. Sens naturalny zawężony jest granicami doczesności, dlatego człowiek szuka sensu absolutnego – transcendentnego[10].

Zdaniem J. A. Nowaka, religia usuwa podstawę psychicznej depresji. Jeżeli jednostka jest świadoma, że w pełni zgadza się z wolą Bożą, nie ulega przygnębieniu w trudnych sytuacjach. Lekceważenie ze strony innych, negacja, niesprawiedliwość, brak zrozumienia nabierają odpowiedniego znaczenia, gdy osoba interpretuje je jako dopuszczone przez Boga środki duchowego postępu, a nie jako wrogość innych. Przeżywane choroby, zmartwienia, rozczarowania i konflikty stają się okazją do stawania się bardziej cierpliwym, rozmodlonym i zjednoczonym z Bogiem. Identyfikowanie się z wolą Bożą przynosi poczucie pokoju i wytchnienia[11].

J. R. Cavanach i J. B. McGoldbrick podkreślają, że religia jest czynnikiem terapeutycznym. Religia pozwala zintegrować osobowość, bo uwalnia ją od wszelkich nie mających znaczenia konfliktów; odgrywa również ważną rolę w leczeniu nerwic. Nerwicowiec to człowiek skrajnie skoncentrowany na sobie. Jeżeli jednostka jest nadwrażliwa, to być może dlatego, że boi się, iż mogłaby ukazać się w niekorzystnym świetle. Pokora religijna może jednak przynieść remisję dolegliwości. Oczyszczenie z grzechów w sakramencie pokuty ma także znaczenie terapeutyczne[12].

---

[9] Por. tamże, s. 376.

[10] Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 432.

[11] Por. A. J. Nowak, *Psychologiczny aspekt nadziei*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 79–94.

[12] Por. J. R. Cavanach, J. B. McGoldbrick, *Fundamental psychiatry*, Milwaukee 1954, s. 103.

Religijne i świeckie rozumienie sensu życia

Poszukiwanie sensu w wierze religijnej występuje często w przełomowych momentach ludzkiego życia, wskazujących na fenomen ludzkiego przemijania. Związane jest z odczuwaną, niekiedy bardzo silnie, potrzebą wewnętrznej przemiany moralnej. Religia w tym przypadku inspiruje jednostkę do urzeczywistnienia jej człowieczeństwa[13]. Człowiek szuka sensu jako czegoś, co jest poza nim, co nie jest tylko „produktem" jego samego[14]. Wiara jawi się w tym procesie powstawania sensu pomocą niepodważalną. Nie jest tylko projekcją własnych życiowych niedostatków, lecz przede wszystkim podstawowym dynamizmem życiowym, mogącym pomóc w usensownieniu ludzkiej codzienności i być źródłem zaspokojenia wielu istotnych potrzeb ludzkich[15], takich jak potrzeba bezpieczeństwa, pomocy i pociechy duchowej.

Religia może być uznawana w funkcji sensotwórczej na zasadzie wyłączności lub w połączeniu z innymi instancjami. Może być uznawana również za neutralną w dziedzinie nadawania sensu ludzkiej egzystencji.

W badaniach socjologicznych przeprowadzonych przez autora artykułu wśród osób niepełnosprawnych z diecezji kieleckiej, postawiono pytanie: „Czy możesz powiedzieć, że tylko wiara nadaje sens Twojemu życiu?" Respondenci dysponowali następującymi kategoriami odpowiedzi:

A – tylko wiara,
B – nie tylko wiara, ale również (co?),
C – prawdziwy sens życia widzę poza wiarą (w czym?),
D – trudno powiedzieć[16].

Przy dwóch środkowych kategoriach badani mieli możliwość swobodnych wypowiedzi, w czym – oprócz lub poza wiarą – widzą sens swojego życia, co usensownia ich działanie i istnienie.

W swoich wyborach młodzież niepełnosprawna w 29,3% stwierdziła, że tylko wiara nadaje sens ludzkiemu życiu[17]. Młodzież pełnosprawna w zdecy-

---

[13] Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Lublin 1991, s. 224–225.

[14] Por. J. Mariański, *Religia jako źródło sensu życia*, „Collectanea Theologica", 3 (1984), s. 64.

[15] Por. tamże, s. 58.

[16] Por. W. Janocha, „Sens życia w świadomości osób z dysfunkcją narządu ruchu. (Na podstawie badań socjologicznych w diecezji kieleckiej)", Lublin 2000 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).

[17] W badaniach L. Harasza na pytanie: „Czy możesz powiedzieć, że tylko wiara nadaje sens Twojemu życiu?", ponad połowa (56,3%) badanych udzieliło odpowiedzi twierdzącej, 0,6% – odnajduje sens życia poza wiarą. Pozostali obok wiary wymieniali inne źródła sensu życia: miłość skierowaną do bliskich (16,5%) lub do wszystkich (6,7%), pracę (4%), dobre czyny (2,8%). L. Harasz, „Postawy osób z dysfunkcją narządu ruchu wobec religii. Studium socjologiczne", Lublin 1999 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).

dowanie mniejszym stopniu uznawała wiarę jako jedyne źródło sensu życia – 10,4%[18]. Różnica ta wynika zapewne z faktu, że niepełnosprawni aprobujący postawioną tezę, doświadczyli w swoim życiu sensu wynikającego z wiary w Boga. Deklaracja, że tylko wiara nadaje sens ludzkiemu życiu, może mieć swoje źródło w wewnętrznym przekonaniu lub w przeżytym doświadczeniu. Odnajdywany przez tę młodzież sens życia wynikający z wiary, broni ją przed pustką życiową i bezsensem. Życie bez Boga oznaczałoby tu prawdopodobnie utratę sensu i popadnięcie w bezsens. Postawę niereligijną utożsamia się z życiem bez sensu, a samą religię traktuje się jako wartość osobistą i wpływającą w istotny sposób na osobowe motywacje.

Nieco więcej osób (36,7%) wybrało drugą możliwość odpowiedzi, która brzmiała, że nie tylko wiara, ale również inne czynniki wpływają na usensownienie ludzkiego życia. Ci respondenci uznają siłę motywacyjną wiary w odniesieniu do sensu życia, ale nie na zasadzie wyłączności. Przypisują wierze moc, ale w powiązaniu z celami i motywacjami pozareligijnymi. Sens życia nie jest już wyłączną kwestią religii, lecz połączony jest z całym splotem czynników społecznych. Wartości religijne są traktowane jako drugoplanowe lub równorzędne z wartościami świeckimi. Z punktu widzenia badanej młodzieży zalicza się do nich: **sława, mądrość, dążenie do celu; inni ludzie; kochająca się rodzina; własne możliwości; rodzina, przyjaciele i ja sam; wiara w ojczyznę i miłość rodziny; praca, przyjaźń, pomoc innym; samo życie, praca; miłość; umiejętność zagospodarowania sobie czasu; znalezienie sobie zajęcia; spełnienie się w życiu; radość z dobrego życia**.

Sens swojego życia poza wiarą dostrzegało 2,7% badanych. Religia staje się tu sprawą drugorzędną w porównaniu z innymi wartościami. Przez ten wybór badani wskazali, że istnieją poza wartościami religijnymi takie, które są zdolne nadać sens ludzkiemu życiu. Respondenci upatrywali sensu swojego życia w: **dążeniu do wybranego przez siebie celu; wykształceniu; dobrobycie; odwzajemnionej miłości**.

Co trzeci badany nie zajął w tej sprawie stanowiska (30,7%), a nieliczni nie udzielili odpowiedzi (0,6%). Wysoki wskaźnik niezdecydowanych może świadczyć o osłabieniu czynnika religijnego w poszukiwaniu i nadawaniu sensu ludzkiemu życiu. W tym miejscu pojawia się pytanie o przeżywanie wiary przez badanych. Zdecydowana większość deklaruje się jako osoby głęboko wierzące i wierzące. Można stąd wnioskować, że ich wiara nie jest w pełni przeżywana, pozostaje na poziomie tradycji i zewnętrznych praktyk.

Jedna trzecia badanych przyznaje, że wiara jest centralną wartością nadającą sens ich życiu, a nieco ponad jedna trzecia umieszcza ją w hierarchii swoich wartości sensotwórczych. Obok religii wartościami sensotwórczymi

[18] Por. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998, s. 270.

są ludzie z najbliższego otoczenia (rodzina, przyjaciele), a także miłość, szczęście i samo życie. Niewielki procent spośród badanych odmawia wierze religijnej w ogóle wartości sensotwórczej. Wartość tę przypisuje natomiast zdobywaniu wyznaczonych przez siebie celów: miłości, wykształceniu i wartościom materialnym. Duża grupa badanych, bo jedna trzecia, nie potrafiła odpowiedzieć na to pytanie.

Patrzenie na rzeczywistość w perspektywie transcendentnej sprawia, iż religia uzyskuje walor sensotwórczy. Dla osób wierzących religijny sens życia staje się wartością centralną, dla osób niezaangażowanych religijnie zajmuje miejsce na peryferiach. W warunkach pluralizmu idei i wartości pojawia się wiele sprzecznych teorii i hipotez próbujących wytłumaczyć cel i sens życia. Pod wpływem sekularyzacji poszukiwanie sensu życia dokonuje się często niezależnie od religii i Kościołów. Bóg przestaje być źródłem zasadniczych orientacji życiowych i jedynym gwarantem sensu życia[19]. Z drugiej strony, aprobując Boga człowiek doświadcza sensu absolutnego i uniwersalnego. Całe jego istnienie i działanie staje się przepełnione sensem[20].

Respondentom postawiono pytanie dotyczące związku religii i sensu życia. Ich zadaniem było wyrazić aprobatę lub dezaprobatę do postawionego twierdzenia: „Życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg". Badani mieli do wyboru następujące kategorie: „zgadzam się", „nie zgadzam się", „ani się zgadzam, ani się nie zgadzam", „trudno powiedzieć".

Z postawionym twierdzeniem ujmującym sensowność ludzkiej egzystencji jedynie w perspektywie Boga zgodziło się 54,6% badanych. Zdecydowanie niższy wskaźnik aprobaty przedstawionego twierdzenia uzyskał w swoich badaniach J. Mariański. Młodzież pełnosprawna w 29,4% akceptowała postawione twierdzenie[21]. Wynika to być może z faktu, iż niepełnosprawni mają mniejszy dostęp do kultury, subkultur, ideologii, są na nie mniej otwarci lub po prostu nie znajdują w nich wewnętrznej siły, pokoju czy odpowiedzi na trudne pytania. Bóg jest dla nich pewnym gwarantem sensu życia, od którego nie chcą odchodzić.

Z pozostałych kategorii odpowiedzi: 11,6% – nie zgodziło się z postawionym twierdzeniem, 13,7% – ani się zgodziło, ani się nie zgodziło, 17,6% – nie miało na ten temat zdania i 2,4% – brak danych[22].

---

[19] Por. J. Mariański, *Między nadzieją…*, dz. cyt., s. 274.

[20] Por. K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 174.

[21] Por. J. Mariański, *Między nadzieją…*, dz. cyt., s. 276.

[22] Wśród osób niewidomych i niedowidzących aprobatę dla powyższego twierdzenia wyraziło 46,4% badanych, a jej brak – 19,1%. Kategorię, wyrażającą niezdecydowanie w ocenie, wybrało 15,5% spośród badanej młodzieży. Zob. E. Berezowska, „Sens życia w świadomości osób niepełnosprawnych", Lublin 1998 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL).

Doświadczenie sensu życia może przybierać potrójny wymiar: religijny, świecki i religijno-świecki. Świeckie rozumienie sensu wiąże się z codzienną aktywnością, z osiąganiem nowych celów, z próbą wydobycia z życia tego, co jest najlepsze. W centrum jest osiąganie doznań i przyjemności, niwelowanie wszystkiego co trudne i co przeszkadza w osiąganiu zadowolenia. Osiąganie szczęścia dokonuje się na drodze swobodnych wyborów życiowych, nie skrępowanych żadnymi normami. Wszystko jest możliwe w życiu osoby, gdyż zawiesza ona wszystko to, co mogłoby stanowić przeszkodę w realizacji życiowych planów[23].

W przeprowadzonych badaniach poproszono respondentów, aby ustosunkowali się do twierdzenia: „Sens życia polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze". Pytanie nie precyzuje, co oznacza „najlepsze", więc nie można go będzie interpretować jednoznacznie. Badana młodzież miała do wyboru następujące kategorie: „zgadzam się", „nie zgadzam się", „ani się zgadzam, ani się nie zgadzam", „trudno powiedzieć".

Spośród badanych 66,0% zaaprobowało twierdzenie, że sens życia polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze. W zbiorowości młodzieży pełnosprawnej wskaźnik wyboru był jeszcze wyższy i wynosił 74,0%[24]. Nie zgodziło się z tym twierdzeniem – 9,9%, 6,9% – ani się zgodziło, ani się nie zgodziło, 12,8% – nie miało zdania na ten temat, 4,5% – nie udzieliło odpowiedzi[25].

* * *

Z przeprowadzonych analiz empirycznych wynika, że jedna trzecia badanych nadaje wierze pryncypialne znaczenie w usensownianiu ich życia. Nieco ponad jedna trzecia, do wiary jako wartości usensowniającej życie, dodaje inne wartości, m.in.: rodzinę, przyjaciół, samo życie, dążenie do wyznaczonego celu, szczęście. Niewielki procent ankietowanych uważa, że wiara religijna nie ma żadnego wpływu na usensownienie ludzkiego życia, a jej miejsce zajmują takie wartości, jak: wykształcenie, pieniądze, miłość. Ponad połowa badanych stwierdziła, że życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg, i co jest zastanawiające, tyleż samo respondentów widzi sens swojego życia w kategoriach doczesności i wydobyciu z życia tego, co najlepsze.

---

[23] Por. J. Mariański, *Między nadzieją*..., dz. cyt., s. 288.

[24] Por. tamże.

[25] W badaniach prowadzonych przez E. Berezowską z podanym twierdzeniem zgodziło się 65,5% badanych, nie zgodziło się 11,8% respondentów, a niezdecydowane stanowisko zajęło 10,9%. Zob. E. Berezowska, „Sens życia w świadomości osób niepełnosprawnych", Lublin 1998 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL).

Wysoki wskaźnik aprobaty twierdzeń na temat możliwości znalezienia sensu życia w wierze i poza nią, może wskazywać na niekonsekwencję lub zagubienie w poszukiwaniu źródła sensu życia. Badana młodzież, na tym etapie życia, nie potrafi jeszcze jednoznacznie określić, co tak naprawdę nadaje sens ludzkiemu istnieniu. Z jednej strony deklaruje, że tylko Bóg i wiara w Niego, a z drugiej strony opowiada się za twierdzeniami pozareligijnymi. Nie jest wykluczone, że badana młodzież, sens pozareligijny łączy z parareligią.

Bibliografia

Berezowska E., „Sens życia w świadomości osób niepełnosprawnych", Lublin 1998 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL).

Cavanach J. R., McGoldbrick J. B, *Fundamental psychiatry*, Milwaukee 1954.

Chlewiński Z., *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987.

Glasenapp H., *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.

Harasz L., „Postawy osób z dysfunkcją narządu ruchu wobec religii. Studium socjologiczne", Lublin 1999 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).

Janocha W., „Sens życia w świadomości osób z dysfunkcją narządu ruchu. (Na podstawie badań socjologicznych w diecezji kieleckiej)", Lublin 2000 (mps pracy doktorskiej – Archiwum KUL).

Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986.

Mariański J., *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998.

Mariański J., *Religia jako źródło sensu życia*, „Collectanea Theologica", 3 (1984).

Mariański J., *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Lublin 1991.

Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*. Lublin 1990.

Nowak A. J., *Psychologiczny aspekt nadziei*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992.

Prężyna W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

Prężyna W., *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, Lublin 1977.

Prężyna W., *Społeczno-religijne odniesienie dla poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996.

Rahner K., *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996.

Wandrasz M., *Religijność a postawy wobec choroby. Badania pacjentów z chorobami nowotworowymi*, Lublin 1998.

Ks. Jerzy Ostrowski – Kielce

Dom i wspólnota w przepowiadaniu Biskupa Kieleckiego

W bieżącym roku przypada dziesięć lat pasterskiej posługi w Kościele kieleckim Biskupa Ordynariusza Kazimierza Ryczana. Bogactwo przepowiadania, liczne inicjatywy duszpasterskie, a przede wszystkim wielki wysiłek w dziele budowania wspólnoty Kościoła pozwalają na pełną respektu i miłości refleksję. Nie jest to bynajmniej podsumowanie znaczących osiągnięć pasterskich Biskupa Kieleckiego. Na pewno jest wyrazem wdzięczności za dobro, które przez posługę Biskupa Kazimierza, stało się udziałem wielu ludzi i wciąż dokonuje się w życiu wierzących Kościoła diecezji kieleckiej.

Z uwagi na ogromny dorobek homiletyczny i pasterski Księdza Biskupa w artykule tym zamierzam ukazać jedynie mały fragment Jego przepowiadania, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu wspólnoty, która poprzez zawołanie biskupie *In vinculo communionis* stała się przewodnim hasłem całej posługi pasterskiej Biskupa Kazimierza. Dzięki nieustającemu trudowi duszpasterskiemu idea ta coraz bardziej przenika w życie prezbiterów i wiernych Kościoła diecezji kieleckiej.

W artykule tym najpierw omówię kontekst społeczno-kulturowy, w jakim przypadło Księdzu Biskupowi pełnić pasterską posługę. W dalszej części skoncentruję się na analizie idei domu i wspólnoty oraz jej realizacji w przepowiadaniu Biskupa Kieleckiego. Przy pisaniu artykułu będę korzystał z wygłoszonych przez Biskupa K. Ryczana homilii, które ukazały się w dwumiesięczniku Kurii Diecezjalnej w Kielcach – „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym". Posłużę się także homiliami, które zostały zebrane i wydane w formie książkowej przez Diecezjalne Wydawnictwo „Jedność" w Kielcach. Pierwsza część kazań została opublikowana w 2000 roku i nosi tytuł *Zauroczeni Panem. Kazania o świętych*, druga natomiast ukazała się w 2001 roku i jest zatytułowana *Śladami Pana. Kazania Pańskie.* W 2003 roku został wydany zbiór kazań pogrzebowych pt.: *Wezwani do domu Ojca. Kazania pogrzebowe.*

Społeczno-kulturowe uwarunkowania przepowiadania Biskupa Kieleckiego

Celem całej posługi duszpasterskiej Kościoła jest pomagać osobom i środowiskom w ich wszechstronnym rozwoju i doskonaleniu się według kryteriów świętości i wolności dzieci Bożych. Zadanie to wiąże się z formowaniem

wnętrza wiernych, przysposabiania ich do odpowiedzialnego życia zgodnego z zasadami ewangelicznymi. Chodzi o umacnianie w wierze ludzi ochrzczonych, aby mogli w każdej sytuacji swojego życia kierować się Ewangelią, bez względu na otaczające uwarunkowania życia.

Czas posługi pasterskiej Księdza Biskupa Kazimierza przypadł na liczne zmiany społeczno-kulturowe w Ojczyźnie. Zmiany te dotyczą również religijności Polaków. Rozpoczęta w 1989 roku transformacja przyniosła wyzwolenie spod komunistycznego pręgierza ideologicznego, politycznego i kulturowego. Oczywiście wszystko obyło się prawie bez przelewu bratniej krwi. Rozpoczął się jednak trudny czas budowania nowego ładu, wolnego od ideologicznego nacisku i porządku.

Wraz z pozytywnymi procesami transformacji przyszły także i zjawiska negatywne. Wśród nich na szczególne wyartykułowanie zasługuje problem bezrobocia i pauperyzacji wielu grup społeczeństwa. Zadana wówczas wolność aż do obecnej chwili w dużej mierze nie została dobrze zagospodarowana. Doprowadziło to do wielu negatywnych zjawisk, jak chociażby zagubienie niektórych, nadużywanie narkotyków, obojętność na sprawy religii i selektywizm moralny. Ksiądz Biskup odnosząc się do wspomnianej rzeczywistości polskiej mówił:

> Otrzymaliśmy tak niedawno dar wolnej Ojczyzny. Jest to rzeczywiście dar. O wolność tę walczyły miliony Polaków, dziesiątki tysięcy mieszkańców ziemi kieleckiej. O wolność tę modliły się miliony naszych ojców, matek oraz braci i to daleko – pod biegunem polarnym lub na obcych kontynentach. (…) Co zrobiliśmy z dziedzictwem otrzymanej wolności?"[1]

Na to pytanie ksiądz Biskup nie udzielił odpowiedzi. Wzywa natomiast słuchacza do myślenia, twórczego niepokoju.

Jest świadomy, że wielu ludzi uległo daleko pojętym procesom emancypacji rozumianej często jako wyzwolenie, uniezależnienie się od jakichkolwiek wpływów, w tym także Kościoła. Nawet u chrześcijan pojawiła się postawa „bardziej mieć" aniżeli „być". Bezrobocie i bieda przyczyniły się do poszukiwania pracy, ale zarazem do pauperyzacji wielu grup społecznych. Jednocześnie pragnienie konsumpcji stało się dla wielu ważniejsze niż potrzeba bycia dobrym człowiekiem. Ulegają temu nawet i ludzie wierzący, coraz łatwiej i bez poczucia winy uwalniając się od dotychczas trwałych, nierozerwalnie złączonych z chrześcijańską tożsamością wartości religijnych. Znajduje to wyraz w powstawaniu nowych instytucji, centrów władzy, statusów – ról, które zawdzięczają swą dynamikę i inspiracje rodzącemu się społeczeństwu technicznemu. W konsekwencji sytuacja ta wpływa na rozluźnienie więzi między-

[1] Bp. K. Ryczan, *Dar czasu*, w: *Śladami Pana. Kazania Pańskie*, Kielce 2001, s. 331.

ludzkich, tradycji religijnych. Nastąpiła reorientacja wzorów i zachowań religijnych. Zmniejsza się rola instytucji religijnych. Inaczej mówiąc, środowisko jeszcze do niedawna sakralizowane przekształca się w środowisko zsekularyzowane. Biskup postrzegając te zjawiska mówił:

> Widzę jak z dnia na dzień, z roku na rok powiększa się liczba ludzi chorych na dysproporcję. Rozwijam się fizycznie, rozwijam się intelektualnie, zdobywam stopnie naukowe, awanse w pracy, nawet bogacę się dość systematycznie, a religijnie pozostaję na tym samym poziomie. (...) Gdzie są spadkobiercy wielkiego dziedzictwa Odkupienia? Co zrobiono z krzyżem? (...) Przestali go medytować. (...) Pozwolili, aby myśli i serca kształtowały się obok krzyża. Pozwolili, aby życie i praca biegły obok siebie i były niezależne[2].

Dokonujące się zmiany sprzyjają upowszechnianiu się wartości, wzorów zachowań i ocen związanych z dynamiką nowego typu społeczeństwa. Podstawowego znaczenia nabierają: racjonalność, produktywność, skuteczność itp. One kształtują specyficzną mentalność człowieka, który łatwo ulega modzie pluralizmu światopoglądowego[3]. Zanikanie presji środowiska rodzi często postawy indyferentne, poddające się swobodzie moralnej. U jednostek słabych i nieprzystosowanych powoduje to zagubienie ich tożsamości, samotność i poczucie braku sensu życia.

„Społeczeństwo konsumpcyjne, z którym w dużej mierze mamy do czynienia w polskiej rzeczywistości, zamyka człowieka w kręgu indywidualistycznej, materialistycznej, a czasami hedonistycznej interpretacji ludzkiej egzystencji"[4]. Jedynym ideałem staje się dobrobyt materialny, który trzeba osiągnąć za wszelką cenę i bezwarunkowo. Odrzuca się wszystko to, co wiąże się z ofiarą oraz rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi[5]. Coraz częściej można spotkać ludzi tak zaabsorbowanych sprawami tego świata, że chcąc zaspokoić teraźniejsze pragnienia, odsuwają na plan dalszy wartości najważniejsze – tak z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, jak też i celu życia. Drugorzędnym celom i wartościom nadają oni rangę najwyższą. Stawiają je na pierwszym miejscu i traktują tak, jak gdyby były ideałami przewodnimi, którym powinno być podporządkowane każde działanie człowieka. Odwieczny dylemat „mieć czy być" przekształcił się w specyficznie pojmowane „żeby być, trzeba mieć". Jest to zjawisko niebezpieczne, gdyż to posiadanie warunkuje jakiekolwiek możliwości rozwoju wyższych wartości i osobowości człowieka.

---

[2] Tamże, s. 330–331.

[3] Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 388.

[4] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 510–511.

[5] Por. Ks. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 127.

Dynamiczna transformacja doprowadziła także do utraty ważności wielu wartości i norm moralnych. Wraz ze zmianami społeczno-kulturowymi doszło do zachwiania dotychczasowej hierarchii wartości. Normy – zwłaszcza religijne i moralne, które jeszcze do niedawna były powszechnie akceptowane – obecnie stały się niepewne, a nawet wątpliwe. O ich akceptacji, przyjęciu bądź odrzuceniu decyduje często pojedynczy człowiek, kierując się w wyborze zupełną swobodą.

Zjawiskiem nagminnym stał się indywidualizm postaw i zachowań ludzkich, którego cechą jest odejście od uznawanych wzorców i całkowita subiektywizacja życia. Upowszechnia się uznanie postaw moralnych i religijnych za sprawę wyłącznie prywatną, co w konsekwencji prowadzi do zanegowania obowiązujących wartości, a w skrajnych przypadkach, na skutek zaniku stałej hierarchii wartości i norm, nawet do poczucia bezsensu życia i praktycznego nihilizmu.

Pluralizm społeczno-kulturowy objął swym zasięgiem nie tylko politykę i gospodarkę, ale bardzo silnie zaznaczył się w sferze religijnej i światopoglądowej. Konsekwencją tego procesu jest zmiana stosunku człowieka do religii. Kościół katolicki zaczął konkurować z innymi systemami co do interpretacji rzeczywistości. Często pozostają one w całkowitej sprzeczności z ideałami chrześcijańskimi. Ludzie o zróżnicowanym poziomie wykształcenia, tym samym oceny i możliwości dokonywania wyborów, stanęli wobec niezwykle trudnego zadania, jakimi są dojrzałe decyzje wyboru systemu wartości.

Pogłębia się różnica w poglądach dotyczących podstawowych i niezmiennych zasad etyki. Obserwuje się postępującą recesję życia moralnego, a co za tym idzie wzrost relatywizmu moralnego. Następstwem tych przeobrażeń jest zamazywanie się granicy między dobrem i złem. Fakt ten jest największym niebezpieczeństwem dla każdego człowieka, uniemożliwia bowiem budowę i zachowanie porządku moralnego tak jednostek, jak i społeczności[6]. Tworzy się nowy obraz mentalności pluralistycznej, którą cechuje „brak zaangażowania intelektualnego i niewrażliwość na ideały moralne, podważanie możliwości osiągnięcia obiektywnej prawdy, negowanie istnienia obiektywnych wartości, pesymizm towarzyszący utracie wiary w wartości"[7]. Coraz częstszym zjawiskiem jest dominacja wartości pragmatycznych i użytecznych nad wartościami moralnymi oraz zachowaniami prospołecznymi. Coraz trudniej o ludzi bezinteresownych. Niestety, pytanie: co z tego będę miał? w wielu przypadkach staje się zasadą relacji międzyludzkich.

Ludzie spotykają się z ogromnym rozwarstwieniem społecznym, które można pokrótce ująć jako podział na tych, którzy mają wszystko: władzę,

---

[6] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 93.

[7] J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 103. Tenże, *Między nadzieją i zwątpieniem*, Lublin 1998, s. 245.

pieniądze czy też atrakcyjną pracę oraz tych, którzy mają niewiele, albo prawie nic, bo dotknęło ich bezrobocie. Rodzą się w ten sposób w nich negatywne odniesienia i postawy aspołeczne. Ich przejawem są między innymi: brak poczucia odpowiedzialności, ucieczka w prywatność, posunięta do przesady indywidualizacja życia, zerwanie więzi społecznych. Coraz częściej pojawiają się bierność, apatia, a w skrajnych przypadkach zanik poczucia sensu życia. Wzrasta też liczba osób, których zachowania mają znamiona patologii społecznej.

Podważa się wartość prymatu człowieka jako istoty obdarzonej godnością dziecka Bożego, najdoskonalszego dzieła stworzenia, na rzecz wartości drugorzędnych – materii, bogactwa, postępu czy władzy.

Ulegają zakwestionowaniu przez wielu współczesnych Polaków podstawowe kryteria dobra i zła. Coraz częściej poddaje się w wątpliwość istnienie prawdy obiektywnej, co powoduje upowszechnianie się tzw. moralności sytuacyjnej, w której normy nie mają już charakteru bezwzględnie i powszechnie obowiązującego. Etyka tradycyjna – uniwersalna – przegrywa w konfrontacji z relatywizmem. Ludzie kierują się nie tyle obowiązkiem płynącym z imperatywu, co raczej zupełną dowolnością, wolnością rozumianą jako swoboda dokonywania wyboru. Nic zatem dziwnego, że procesów tych nie wytrzymują niektóre grupy ludzi. Wielu jakby odsunęło się i pozostało w samotności. Ksiądz Biskup dostrzegając te zjawiska uczy:

> Na naszych oczach rozpadają się potężne organizmy państwowe i międzynarodowe, oparte na sile, przemocy lub prawie ustanowionym dla korzyści grupowych. Skutkiem rozpadu i rozbicia są: nieufność, zazdrość, nienawiść, zemsta, prywata – a dalej brak oparcia, samotność. Samotność przenika wszędzie: do małżeństw, do biur, do domów wierzących i niewierzących. (…) Człowieka samotnego można łatwiej zagarnąć przywołać pod różne sztandary. Samotny jest bardziej podatny na manipulację. Samotnego można wykorzystać. Samotnego nie ma komu bronić[8].

Nic dziwnego, że Ksiądz Biskup Ordynariusz, profesor i kierownik katedry socjologii religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dostrzegając trudności i nadzieje, jakie niesie społeczno-polityczna i kulturowa transformacja w Polsce zdecydował, że Jego zawołaniem biskupim będą słowa: *In vinculo communionis*. Tak wyjaśniał ich znaczenie:

> Dlaczego sięgnąłem do idei wspólnoty? Wymagają tego dzisiejsze czasy. (…) Pragnę sięgnąć do wspólnoty, gdyż ona najskuteczniej opiera się wszelkim złym zakusom. Wszyscy propagandziści i manipulatorzy we wspólnocie mają największego wroga. Wspólnota żyje i żywi się wartościami. We wspólnocie nie można

[8] Słowo Ks. Biskupa Ordynariusza K. Ryczana w dniu ingresu do bazyliki katedralnej w Kielcach 11 IX 1993 r., „Kielecki Przegląd Diecezjalny" (dalej KPD), 69 (1993), nr 5, s. 423.

być tylko konsumentem. We wspólnocie nie można udawać. Wspólnotowego ducha nie da się kupić za pieniądze. Wspólnota wychowuje, chroni i broni każdego. We wspólnocie jest się u siebie[9]. (...) Dzisiaj bardzo potrzeba ludziom takich różnorakich więzów, gdyż wspólnota może się oprzeć narastającej samotności, egoizmowi, nieufności, rozpadowi naturalnych struktur życia[10].

Jako socjologowi religii łatwo dokonać diagnozy otaczającej rzeczywistości społeczno-kulturowej społeczeństwa polskiego. Jako teologowi i pastoraliście łatwo jest wskazać na to, co należy uczynić w zakresie duszpasterstwa, tak aby posługa Kościoła była adekwatna do trudności sytuacji i skuteczna co do owoców pasterskiego posługiwania i oddziaływania. Nie ma skuteczniejszego duszpasterstwa jak to, które uobecniając całe dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa buduje i opiera się na wspólnocie.

Domonośca i wspólnototwórca

Ksiądz Biskup podejmując w kazaniach rozważanie o wspólnocie często mówi o pewnych jej aspektach, cechach albo raczej miejscach, w których wspólnota najpełniej się realizuje, objawia. Częstotliwość powracania do tych obrazów, uprawnia do stwierdzenia, że są one ulubionymi tematami całej posługi Jego nauczania.

Takim najczęstszym obrazem wspólnoty stosowanym przez Księdza Biskupa jest obraz „domu". Często pojawia się on w homiliach i w przemówieniach okolicznościowych wygłaszanych do różnych środowisk i grup wiernych. Teologię domu – pierwszej i podstawowej wspólnoty – zgłębia Biskup własnym doświadczeniem. Aktualizuje zaś jego ważność poprzez nawiązywanie do uwarunkowań życia współczesnego człowieka. Częste powracanie do tematu domu wynika przede wszystkim z przekonania o jego ważnej roli w życiu każdego człowieka, a nawet całych społeczeństw.

Na bazie domu wyrastała wizja i rzeczywistość domu, jakim jest Kościół i Katolicki Uniwersytet w Lublinie. (...) Na mojej drodze stała zawsze rodzina i mój dom. Miałem dom kapłański w konwikcie, miałem także dom rodzinny, tam gdzie żyje dziś jeszcze moja Matka i mój Brat. Zawsze przychodzę i zawsze mam dom otwarty: i jeden – ten kościelny, uniwersytecki, w którym żyłem, i ten drugi – pierwszy w którym się wychowałem[11].

---

[9] Tamże, s. 423.

[10] Por. Bp M. Jaworski, *„In vinculo communionis"*, w: *W służbie wartościom*, Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin, red. R. Kamiński i in., Kielce 1999, s. 95.

[11] Słowo Ks. Biskupa Ordynariusza na zakończenie przyjęcia. Seminarium – 11 IX 1993 r., KPD 69 (1993), nr 5, s. 438.

Obraz domu rozszerzany jest przez porównanie domu do matki i daru macierzyństwa. Dom jest miejscem ciągłego rodzenia młodego człowieka, „który rośnie przy matce, na oczach matki. Rośnie obdarowany sercem całym, obdarowany czasem, obdarowany uczuciem, obdarowany obecnością, obdarowany miłością do stale obecnego ojca”[12]. Macierzyństwo w sensie osobowym nieodłącznie związane jest z bezinteresownym darem z siebie samego. W darze tym tworzy się perspektywa odszukania własnej tożsamości, tego, kim się jest i po co się żyje. Macierzyństwo polega na zrodzeniu cielesnym przez matkę dziecka, ale także na „zrodzeniu” duchowym przez wychowanie ku pełni człowieczeństwa. Wiąże się to z podjęciem wielkiego trudu odpowiedzialności za dziecko. Ten trud podejmowany z miłości owocuje nie tylko prawidłowym rozwojem fizycznym dziecka i młodego człowieka, ale przede wszystkim prawidłowym rozwojem jego uczuć, emocji, a nade wszystko ducha. Nie wystarczy bowiem, aby dziecko było zadbane od strony materialnej, ale należy rozwijać w nim każdą sferę jego osoby. Taką realizację macierzyństwa może zapewnić tylko prawdziwy dom.

> Życie człowieka jest służeniem. Jeśli ktoś chce, aby mu służono, jeśli zapomina, że życie jest służbą drugiemu, sprawie, Bogu, wówczas zaczyna się nieporządek. Kiedy rodzice przestają służyć dzieciom, wówczas rodzą się samotnicy i sieroty. Kiedy małżonkowie przestają sobie służyć, wówczas umiera miłość i rozpadają się domy[13].

Ukształtowanie dojrzałej osobowości opiera się przede wszystkim na zaspokojeniu najważniejszych potrzeb człowieka takich, jak potrzeba miłości, bezpieczeństwa, akceptacji, kontaktu, samodzielności, twórczości, a także pomocy w interioryzowaniu właściwej hierarchii wartości[14].

Biskup Kazimierz bacznie obserwując rzeczywistość, życie rodziny i wychowanie młodego pokolenia, przypomina ważną rolę w tym procesie domu rodzinnego. Jego zdaniem, dom rodzinny staje się pierwszą szkołą religijności. Atmosfera wychowania religijnego tworzy się na tle żywej wiary rodziców, przejawiającej się w ich osobistych przekonaniach i postawach religijnych, jak również w sposobie podejścia do spraw religijnych. Często poucza, że nie ma lepszego i ważniejszego miejsca na tym świecie niż dom rodzinny. Rodzina jako Kościół domowy jest ośrodkiem kultu i formacji religijnej swych członków.

---

[12] Bp K. Ryczan, Święto Matki, w: *Zauroczeni Panem. Kazania o świętych*, Kielce 2000, s. 43.

[13] Bp K. Ryczan, *Służba królowaniem*, w: *Zauroczeni Panem*..., dz. cyt., s. 46–47.

[14] Por. S. Czerpak, *Rodzina – podstawowe środowisko kształtowania człowieka*, w: *Pierwszy Świętokrzyski Kongres Rodziny*, red. ks. J. Śledzianowski, Kielce 1995, s. 116–117. Także: M. Ryś, *Rola rodziny w przygotowaniu do życia w małżeństwie i rodzinie*, „Z pomocą rodzinie”, 2 (1992), s. 86.

Chodzi tu o praktykę życia sakramentalnego, uczestniczenie w publicznym kulcie Kościoła oraz modlitwę – zarówno wspólną całej rodziny, jak i indywidualną poszczególnych jej członków.

Rodzina jest także szkołą świętości, a uświęcenie człowieka jest darem wymagającym współdziałania. Każdy członek rodziny ma szansę, przy codziennie nadarzających się okazjach do uświęcania innych członków rodziny, do posługi bliźnim, dzięki której wzrasta miłość będąca istotą świętości.

> To, że rodzina jest domowym Kościołem, w którym obecny jest Chrystus, nie znaczy, że nie może być w niej pomyłek, rozczarowań, chorób, kłopotów itp. Są to momenty wielkiej próby, ale dzięki łasce rodzina jest zdolna do ich przezwyciężenia i przyjęcia[15].

Obowiązkiem wszystkich, którzy wyznają Jezusa za swojego Pana, jest wzmacnianie i wspieranie chrześcijańskiego domu i instytucji rodziny. Dom rodzinny jest miejscem, w którym wszyscy chętnie przebywają, każdy czuje się potrzebny, akceptowany. Dom daje poczucie bezpieczeństwa. Tu z ludźmi przebywa Chrystus, przy stole gromadzą się domownicy i goście, wzajemnie sobie służąc.

W życiu domu ważne miejsce pełni stół rodzinny. Tak o nim pisze Biskup Kazimierz:

> Stół rodzinny nie ma nic z gry, jak nic z gry nie było przy stole w Wieczerniku. (…) Stół rodzinny jest tak samo rozumiany przez wszystkich, przez dzieci i starszych, przez ludzi z miasta i ludzi ze wsi. (…) Nie brońmy się przed etosem naszych ojców. (…) Stół rodzinny staje się wychowawcą, staje się niemal osobą. Przy stole obowiązuje wspólna mowa, obowiązuje jeden język. Ludzie skłóceni nie potrafią siedzieć przy jednym stole[16].

I dalej uczy mówiąc w homilii:

> Krystyno, która dwa tygodnie nie chodziłaś do szkoły i na katechezę, bo z odejściem ojca rozpadł się twój rodzinny dom – nie myśl o samobójstwie. Mamy dom u Boga Ojca. (…) Mamy rzeczywiście dom. Nie będą nigdy sierotą. Nawet wtedy, gdy spodoba mi się życie syna marnotrawnego, mam gdzie wrócić. Na progu tego domu stoi Ojciec i czeka. On uczy mnie, że czekanie należy do istoty prawdziwego domu. (…) Ten dom otwarty jest dla każdego, kto zechce żyć według reguły łaski Bożej[17].

Jakże wzruszająca katecheza o domu. Ona staje się zachętę i wyzwaniem dla wszystkich, aby troszczyli się o swój dom i rodzinę.

---

[15] Ks. J. Śledzianowski, *Duchowość małżeństwa i rodziny – ruchy i wspólnoty formacyjne*, KPD 64 (1998), nr 2, s. 141.

[16] Bp K. Ryczan, *Testamentu wypełnianie*, w: *Śladami Pana…*, dz. cyt., s. 14.

[17] Bp K. Ryczan, *Przed Matką*, w: *Zauroczeni Panem…*, dz. cyt., s. 33.

Ciekawym jest nawiązywanie do stwierdzenia o jedności stołu rodzinnego ze stołem Pańskim. Łączność pomiędzy tymi dwoma stołami wskazuje na świętość stołu i jego wyjątkowe znaczenie w życiu ziemskim i duchowym każdego człowieka.

> Przy tym stole jest się biesiadnikiem najwspanialszego Gospodarza. (…) Do tego stołu mogą przyjść wszyscy, którzy powrócili z marnotrawnej drogi w progi oczekującego Ojca. Ten stół nikogo nie upokorzy, nikogo nie poróżni. Przy tym stole nie dokonuje się zdrady nikogo ani niczego. Jednego tylko potrzeba: odrzucenia zła i obmytych rąk[18].

Stół ma wymowę jedności i braterstwa. Oczywiście do stołu może zasiąść i zdrajca. Tak jak kiedyś do stołu miłości i jedności zasiadł Judasz. Zdaniem Księdza Biskupa, stół jednak zawsze symbolizuje dialog, zgodę, umiejętność rozpatrywania trudnych spraw, porozumienia i braterskie rozejście się do pełnienia swoich zadań[19].

W nauczaniu homiletycznym Biskupa Kieleckiego domem jest również Ojczyzna.

> Ojczyzna, to znaczy ziemia ojczysta, lasy i pola, miasta i wioski, krzyże przydrożne (…), to nasze zwycięstwa i porażki. (…) Dlatego za nią ludzie oddają życie – przelewają krew[20]. Ojczyzna jest panią, która nie dzieli się miłością z nikim, tylko z Bogiem. Związek miłości Boga i Ojczyzny rodzi bohaterów i gigantów[21]. Obowiązki wobec Ojczyzny to poszanowanie więzów krwi, to cześć dla ojca dla matki i dla krwi Polaków. Rozlew bratniej krwi niszczy Ojczyznę. Niesnaski osłabiają naród. Ojczyzny nie trzeba się nigdy wstydzić, nawet Ojczyzny w okowach[22].

Biskup Ordynariusz porównuje Ojczyznę do domu, kiedy mówi o ojczyźnianym stole. Tak jak naszym obowiązkiem jest troska o dom i stół rodzinny, tak wszyscy mamy troszczyć się o Ojczyznę. Przypomina Ksiądz Biskup prawdę, której źródła należy szukać na kartach Ewangelii, że przy ojczyźnianym stole mają prawo zasiadać wszyscy, nawet grzeszni i ci, którzy wyrządzili ojczyźnie wiele krzywdy. Zasada ta w sposób szczególny obowiązuje ludzi, którzy przez chrzest są uczniami Jezusa Chrystusa. Troska ta jest wyrazem prawdziwej dojrzałości w wierze i autentycznego rozumienia swoich powinności wobec Ojczyzny domu i domowników.

W dalszej części homilii Ksiądz Biskup wskazuje na Jana Pawła II jako wzór do naśladowania.

---

[18] Bp K. Ryczan, *Królestwo stołu*, w: *Śladami Pana…*, dz. cyt., s. 287.

[19] Por. Bp K. Ryczan, Homilia z Mszy św. Wieczerzy Pańskiej (katedra – Wielki Czwartek – 27 III 1997 r.), KPD 73 (1997), nr 3, s. 289–291.

[20] Bp K. Ryczan, *Ten dzień do Polski należy*, w: *Zauroczeni Panem…*, dz. cyt., s. 18.

[21] Bp K. Ryczan, *Nauczycielka wierności*, w: *Zauroczeni Panem…*, dz. cyt., s. 26.

[22] Bp K. Ryczan, *Wychowawca narodu*, w: *Zauroczeni Panem…*, dz. cyt., s. 246.

> Pojętny uczeń błogosławionego (Wincentego Kadłubka – przyp. autora) będzie jej bronił ze Stolicy Piotrowej słowem, modlitwą i cierpieniem. Przyjedzie i rozwinie nauczanie o ośmiu błogosławieństwach, by Polacy bardziej potrafili być, aniżeli mieć. Wtedy będą mocni w rodzinach, będą mocni we wspólnotach, będą mocni w partiach. Ci, którzy chcieli więcej mieć, wyjechali poza granice Polski w emigracji zarobkowej. Budują pomyślność obcych krajów i posiadanie zaczyna odmieniać ich serce wobec Polski[23].

Każdy chrześcijanin, według nauczania Księdza Biskupa, powinien być domonością i wspólnototwórcą. Nie jest to zadanie łatwe. Wymaga od każdego człowieka ogromnego wysiłku fizycznego, a przede wszystkim duchowego.

> Tymczasem współczesny człowiek chory na ekonomiczny sposób myślenia utracił zdolność obdarowywania. Homo oeconomicus (ekonomiczna istota ludzka) umie jedynie liczyć. Ważne jest ekonomiczne dodatnie saldo. Wtedy wie, że zawdzięcza to sobie. Nie chce daru. Nie chce też niczego nikomu darować, chyba, że odniesie z tego korzyść. Chce brać, kupować, zdobywać, dokonywać transakcji. Nie chce zatem daru rodziny. Taki dar obciąża, nie jest rentowny. (…) W rodzinie, gdzie zachowuje się ślubowanie miłości i wierności aż do końca, nikt nie jest samotny, gdyż tam jest prawdziwy dom. Dom ten powstał z modlitwy, z cierpienia, ze zwycięstw, z przegranych, z przebaczeń, z nieprzespanych nocy. Dom ten nie jest zbudowany ani z cegły, ani z betonu. Dom ten został zbudowany na fundamencie serc. (…) Domu tego nic nie może zburzyć, jedynie egoizm i grzech[24].

Wniosek wynikający z nauczania Biskupa Kieleckiego o domu jest następujący:

> Budowanie domu jest zadaniem, jest imperatywem. Kto nie buduje domu, ten staje się ostatecznie bezdomnym. Człowiek bezdomny jest zagrożony, jest człowiekiem ulicy, może być zagarnięty przez byle jaką siłę. Bezdomny staje się niewolnikiem losu ludzi bezdomnych. Kto nie buduje domu, ten traci własny dom, ten zatruwa bezdomnością ludzi stojących obok. (…) Do rodziców należy zakładanie fundamentów życia osobistego. (…) Budowa domu życia osobistego trwa do końca naszych dni[25].

Nauczanie homiletyczne Biskupa Kieleckiego o domu i wspólnocie posiada swoją siłę głównie w tym, że stanowi świadectwo osobistego doświadczenia domu, a także wychodzi naprzeciw potrzebom współczesnych ludzi. Dla wielu słuchaczy kazań Księdza Biskupa nauczanie to jest przypomnieniem tego, o czym w pogoni za wartościami ziemskiego świata już dawno zapomnieli. Wszystko to przekonuje do wartości domu i wspólnoty. Jeżeli chcesz być szczęśliwym i innym dawać szczęście – uczy Biskup – zatroszcz się o swój dom:

---

[23] Tamże, s. 246.

[24] Bp K. Ryczan, *Modlitwa z rodzinami*, w: *Śladami Pana…*, dz. cyt., s. 35–37.

[25] Bp K. Ryczan, *Budować dom na skale*, w: *Śladami Pana…*, dz. cyt., s. 39–40.

ten w sercu i ten zbudowany ludzką ręką, cierpieniem i miłością. Nie gdzie indziej, ale tylko w domu ludzie wychowują się do życia we wspólnocie, do właściwego korzystania z daru wolności i do poczucia odpowiedzialności nawzajem za siebie. Według Biskupa Ordynariusza, wolność to nic innego jak wolna decyzja i dojrzały wybór[26]. Do niej człowiek może dorastać jedynie w domu i we wspólnocie.

Ksiądz Biskup nauczając o domu i wspólnocie tworzy swoisty katalog kobiecych cech, wartości, które czynią z człowieka wierzącego prawdziwego domonoścę i wspólnototwórcę:

1. Domonośca to człowiek modlitwy, przebaczenia i dialogu, który kocha Boga i innych ludzi. Pragnie innym służyć i dzieli się z nimi wiarą i miłością.

2. Wspólnototwórca to „człowiek stołu". Przy stole bowiem rodzą się prawdziwe więzy wspólnoty i miłości braterskiej. Tu ludzie uczą się przebaczenia i wzajemnego porozumienia. Spożywanie chleba, to nie tylko usuwanie głodu, lecz przede wszystkim wzmacnianie sił ducha uzdalniających do pokornej służby. Tu, przy stole w domu, w otoczeniu bliskich, człowiek uczy się wspólnoty. Stąd wynosi prawdziwą tęsknotę za domem i wspólnotą. Nauczony w domu bez nich nigdy nie będzie mógł być szczęśliwym.

3. Wspólnototwórcą może być tylko ten, kto zrozumiał, że sensem życia człowieka jest bycie dla drugiego. We wspólnocie rodzi się poczucie odpowiedzialności za siebie, a także za dobro swojej rodziny i ziemi ojczystej. Dom i rodzina, modlitwa, cierpienie i przebaczenie to najskuteczniejsze środki kształtowania nowego, piękniejszego oblicza Ojczyzny i Kościoła. Przypominają się tu słowa Jezusa Chrystusa, który do swoich uczniów mówił: *Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15, 5).

Zakończeniem tej refleksji niech będą słowa Księdza Biskupa wypowiedziane w dniu ingresu do kieleckiej bazyliki katedralnej:

> Chciałbym, abyśmy w cieniu krzyża, w zasięgu macierzyńskich oczu Maryi tworzyli wspólnotę wierzących. (...) Zapraszam zatem wszystkich do wspólnego stołu wiary, do ojczyźnianego stołu. (...) Co w przyszłości znajdziemy na stole ojczyźnianym? Zależy to od nas wierzących! Czyje ręce będą nam podawały pokarm na stole ojczyźnianym? Czym będą karmieni Polacy? Czy Chrystus będzie miał miejsce w naszej Ojczyźnie? (...) Szlak wiodący do zbawienia prowadzi po ojczyźnianych szlakach. Pod sztandarem krzyża, z Maryją Królową Polski, wespół z ojczyźnianą wspólnotą wiary i Kościoła nie stracimy drogi do Boga[27].

---

[26] Por. Bp K. Ryczan, *Pochyleni nad minionym rokiem*, (Homilia na zakończenie roku 1994 – katedra), KPD 70 (1994), nr 5–6, s. 291.

[27] Inauguracyjny list Biskupa Kieleckiego do kapłanów, sióstr zakonnych oraz do wszystkich wierzących diecezji kieleckiej, KPD 69 (1993), nr 5, s. 440–441.

Ks. Mariusz Rak – Kielce

Postawy młodzieży wobec wierzeń religijnych
Studium socjologiczne w świetle badań młodzieży licealnej

Młodzież stanowi specyficzną grupę każdego społeczeństwa, a stojąc u progu wejścia w dorosłe życie jest nadzieją narodu w przyszłości, który w młodym pokoleniu widzi swoje oparcie. Sobór nazywa młodzież nadzieją na przyszłość i Kościół szczególnie w młodzieży upatruje dalszą drogę ku przyszłości[1]. Człowiek przez rodzinę na drodze socjalizacji religijnej, jak również przez środowisko, w którym przychodzi mu żyć, jest wyposażony w określony system wierzeń. Oczywiście ten system może ulec zmianie przez wolny wybór jednostki, która może go zaakceptować i pozostawić takim, jaki został jej przekazany, może dokonać selekcji albo całkowicie go odrzucić[2]. Zawsze jednak pomimo zmian, jakie zachodzą w jego spojrzeniu na kwestię wiary i religii, określa swój stosunek do nich. Zmiany ustrojowe, które zachodzą w naszym kraju przynoszą szereg zmian w postawach ludzi wierzących wobec religii i wiary[3]. Zmiany wpływają również na postawy młodzieży.

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici" o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 344–345.

[2] Por. K. Ryczan, *Przemiany tradycji religijnej*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego*, red. W. Piwowarski, J. Styk, Lublin 1993, s. 30–33.

[3] Biorąc pod uwagę dane z roku 1998 „wskaźnik wierzących (68,6%) kształtuje się na niższym poziomie w stosunku do roku 1991 i zmalał o 11,3 p.%. Zaskakujący jest wskaźnik głęboko wierzących (16,7%) i wzrósł on do omawianego okresu o 6,7 p.%. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących dla Polaków wynosi 85,3% i jest niższy o 4,6 p.%. Wskazuje to na fakt dokonujących się zmian religijności polskiej w warunkach społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wskaźnik niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej wynosi 8,5% i jest wyższy w stosunku do badań ogólnopolskich z początku lat dziewięćdziesiątych o 2,5 p.%. Dlaczego są niezdecydowani w sprawach wiary religijnej? Chociaż są nadal ludźmi wierzącymi, poszukują wyjaśnień trudnych spraw i problemów wiary, które ich nurtują, kwestionując czasami niektóre treści wiary i pewne dyrektywy doktryny kościelnej. W pozostałych postawach wobec wiary, mianowicie obojętnych religijnie (2,6%) i niewierzących (2,8%), zauważa się również minimalne zróżnicowania w stosunku do 1991 r. W dalszym ciągu jest to jeszcze wskaźnik bardzo mały, ale wzrastający (wzrost obojętnych o 0,2 p.%, a niewierzących o 1,3 p.%)". E. Jarmoch, *Globalne postawy Polaków wobec religii*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 17–18.

Problematyka artykułu sprowadza się do pytania, jakie postawy zajmuje młodzież wobec religii i prawd wiary zawartych w Credo. Hipotetycznie należy zakładać, że płeć, wiek, typ środowiska zamieszkania oraz poziom deklarowanej religijności będą różnicować postawy młodych ludzi wobec wiary i religii. Odpowiedzi na pytania, jakie postawy zajmuje młodzież wobec religii i wiary stanowiące treść artykułu, pozwolą ponadto ukazać różnice w postawach młodzieży wynikające z przyjętych zmiennych. Młodzież odpowiadająca na pytania ankiety, to uczniowie Liceum Ekonomicznego w Otwocku, mieszkający w Otwocku i dojeżdżający do szkoły z okolicznych wiosek. Wiek ankietowanych mieści się w przedziale 15–18 lat. Uzyskane w anonimowej ankiecie dane empiryczne zostały poddane prostym programom statystycznym. Zależność między zmiennymi analizowano testem chi-kwadrat i na nim opartym miernikiem siły związku V Cramera. Posłużono się metodą socjograficzną, socjologiczną, porównawczą i statystyczną[4].

1. Postawy wobec wiary i religii

Podstawowym kryterium religijności w wielu analizach jest autodeklaracja wiary. Religijność człowieka jest bowiem zewnętrznym przejawem przyjętego systemu wartości[5]. Samookreślenie młodzieży jest wstępem, ale i ważnym wskaźnikiem poznania jej religijności. Deklaracje te mogą być i często są uwarunkowane różnymi czynnikami, niemniej jednak stanowią one jedyny dostępny środek do określenia aktualnego stanu wiary lub niewiary badanej populacji[6]. Jednym z podstawowych kryteriów wyznaczających postawę wobec religii oraz tradycji religijnej jest postawa wobec wiary[7], odniesienie do wiary jako wartości.

---

[4] Por. R. Mayntz, K. Holom, P. Hubner, *Wprowadzenie do metod socjologii empirycznej*, Warszawa 1985, s. 248–251. Zob. M. Kobczyk, *Statystyka*, Warszawa 2001, s. 213–218.

[5] Por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, Lublin 2000, s. 45–46; zob. K. Ryczan, *Postawy wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 30 (1983), z. 6, s. 240–250.

[6] Por. E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 48–53. Zwracając uwagę na religijność chrześcijańską (katolicką), należy wspomnieć o dwóch kryteriach przynależności: negatywnym i pozytywnym. Negatywny obejmuje ważny chrzest i brak deklaracji o wystąpieniu z Kościoła. Pozytywny natomiast sprowadza się do wypełnienia minimum praktyk religijnych. Autodeklaracja kryje w sobie te dwa kryteria, a uzyskawszy ją można na jej bazie prowadzić dalsze badania nad religijnością, tradycją religijną. Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 123; por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia (na przykładzie Puław)*, w: „Studia Warmińskie", 10 (1973), s. 413–414.

[7] W badaniach nad religijnością młodzieży na przestrzeni ostatnich lat można wskazać na wyniki badań autodeklaracji wiary w licznych publikacjach: T. Szawiel,

Należy wspomnieć, że młodzież w wieku od piętnastu do osiemnastu lat przechodzi swoistego rodzaju przemianę na poziomie fizycznym i umysłowym. „Piaget pierwszy wyraził przypuszczenie, że w okresie dojrzewania nie zachodzi dalsze doskonalenie się sprawności intelektualnych, ale dokonuje się przemiana jakościowa w funkcjonowaniu poznawczym. Jej istota sprowadza się do osiągnięcia w myśleniu poziomu operacji formalnych"[8].

Wiek piętnastu lat przyjmuje się jako górną granicę, gdzie młody człowiek „odchodzi od niedojrzałych operacji umysłowych i sygnalizuje nowe sposoby rozumienia i badania świata. Zdolność do takiego myślenia to rezygnowanie z operacji umysłowych właściwych dla dziecka i pojawienie się dojrzałej myśli"[9]. Według W. Prężyny, w wieku od szesnastego do osiemnastego roku życia ma miejsce istotny rozwój religijny. Kształtuje się niezależność w myśleniu i działaniu. Pojawia się częste kwestionowanie autorytetów, kryzysy teoriopoznawcze, ale jednocześnie tworzy się fundament nowej religijności, gdzie pytanie o sens życia sięga po odpowiedź do religii. Ważną rolę na tym etapie odgrywają doświadczenia religijne[10].

Zapytano zatem ankietowaną młodzież o ich stosunek do wiary. Młodzież określała swoją postawę wobec wiary wybierając spośród pięciu wskazanych postaw.

Uwagę zwraca fakt, że w badanej populacji nie ma ani jednej osoby, która jest niewierząca, gdzie głęboko wierzących jest niewiele, a grupa niezdecydowanych wykracza poza 13%. Najliczniejsza grupa to osoby deklarujące się jako wierzące.

Dziewczęta rzadziej niż chłopcy deklarują się jako głęboko wierzące, i podobnie starsi wiekowo niż młodsi, a mieszkańcy Otwocka ponad dwukrotnie częściej wykazują w tej kwestii niezdecydowanie niż dojeżdżający. Wyraźna linia w religijności rysuje się pomiędzy wyżej wspomnianymi mieszkańcami

---

Religijność i jej korelaty, w: *Ciągłość i zmienna tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, Warszawa 1989, s. 235–237; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim. O niektórych uwarunkowaniach i postawach*, Wrocław 1989, s. 51, 97–98, 117; J. Mariański, *Problem współzależności postaw religijnych i moralnych młodzieży na przykładzie młodzieży uczącej się w Płocku*, Kraków 1987, s. 20; F. Wawro, *Postawy religijne młodzieży szkół średnich*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań 1986, s. 208; G. Nowacki, *Postawy religijne młodzieży polskiej w połowie lat 80-tych*, w: *Oblicza religijności polskiej młodzieży*, red. J. Bogusz, G. Nowacki, Warszawa 1986, s. 23; K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 65.

[8] J. C. Colman, *Dojrzewanie*, w: *Psychologia rozwojowa*, red. P. E. Bryant, A. M. Colman, Poznań 1997, s. 100.

[9] J. S. Turner, D. B. Helms, *Rozwój człowieka*, Warszawa 1999, s. 349.

[10] Por. W. Prężyna, *Kształtowanie się życia religijnego w świetle psychologii rozwojowej*, w: „Znak", 23 (1971), s. 1575–1579.

Otwocka a pochodzącymi z jego okolic i dojeżdżającymi do szkoły uczniami. Siła związku w przypadku autodeklaracji wiary, przy zmiennej zamieszkania wykazuje zależność na poziomie istotności $p < 0{,}001$.

Tab. 1.1. Stosunek do wiary

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Miasto	Dojazd	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 236
Głęboko wierzący	4,8	7,4	6,7	3,9	4,1	5,6	5,1
Wierzący	80,4	70,4	74,5	82,8	68,9	83,8	79,2
Niezdecydowany	12,9	18,5	17,9	10,2	22,9	9,3	13,6
Obojętny	0,9	3,7	–	2,3	2,7	0,6	1,3
Niewierzący	–	–	–	–	–	–	–
Brak danych	0,9	–	0,9	0,8	1,3	0,6	0,8
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V = 0,105; p –		V = 0,166; p –		V = 0,208; p < 0,001		

Należy podkreślić, że środowiska miejskie, a środowiska wiejskie lub małomiasteczkowe[11] zawsze zachowywały różnice w religijności. Wskazują na tę różnice między innymi badania prowadzone nad młodzieżą u progu lat dziewięćdziesiątych[12].

[11] Różnice postaw wobec wiary wynikające z miejsca zamieszkania ukazują badania nad młodzieżą z 1997 r. Mieszkańcy wsi i małych miast częściej deklarują się jako głęboko wierzący i wierzący niż mieszkańcy dużych miast. Por. K. Pawlina, *Młodzież polska przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 18–19.

[12] Środowisko miejskie i wiejskie pod względem religijności zachowuje różnice. Przyjmując podział na: 1) głęboko wierzących i wierzących, 2) niezdecydowanych oraz 3) obojętnych i niewierzących, można wykazać różnice w religijności tych środowisk. „Pierwsza grupa w środowisku wiejskim wynosi 90,3%, podczas gdy w mieście tylko 75,8%. Na wsi jest tylko 7,8% niezdecydowanych, w mieście aż 18,1%. Niewierzący i obojętni stanowią 2,0% na wsi i 5,8% w mieście". Zob. J. Bogusz, *Młodzież polska u progu lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1991, s. 114. Postawy młodzieży, gdzie najliczniejszą grupą są wierzący (72,8%), a kolejną liczną wątpiący i poszukujący (24,6%) obserwujemy w badaniach K. Ryczana, *Postawy wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 30 (1983), z. 6, s. 240.

Praktyki religijne są pierwszą konsekwencją przyjętej wiary i jej realizacji. Religijne praktyki chociaż nie stanowią najważniejszego kryterium całościowego stanu religijności, to jednak ze względu na ich związek z żywotnością religijną i powiązanie z konsekwencjami w przypadku ich zaniedbania, stanowią ważny element w ocenie stosunku do religii. Uczestnictwo w rytuałach i praktykach religijnych, było w Polsce zjawiskiem powszechnym w środowiskach miejskich i wiejskich[13].

Zapytano zatem młodzież o ich stosunek do praktyk religijnych. Młodzież określała swoją postawę mając do dyspozycji cztery wskazane postawy, z których wybierała jedną najbliższą sobie.

Tab. 1.2. Autodeklaracja praktyk religijnych

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	
	N=209	N=27	N=106	N=128	N=74	N=161	N=236
Praktykujący syst.	48,3	43,7	53,8	43,7	45,9	49,8	48,3
Praktykujący nies.	42,1	43,7	36,8	43,7	40,5	40,1	40,7
Praktykujący rzad.	9,1	10,9	8,5	10,9	12,2	8,8	9,7
Niepraktykujący	0,5	1,6	0,9	1,6	1,4	1,2	1,3
Brak danych	–	–	–	–	–	–	–
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V=0,213; p –		V=0,101; p –		V=0,056; p –		

Najwięcej uczniów pośród badanych jest takich, którzy praktykują systematycznie, kolejną grupą o podobnym wskaźniku są praktykujący niesystematycznie, a co dziesiąty uczeń praktykuje rzadko. Należy zaznaczyć, że nie ma większych różnic w postawach ankietowanych w kwestii praktyk religijnych. Zarówno płeć, jak i zmienna zamieszkania tylko w niewielkim stopniu różnicuje postawy uczniów. Różnice natomiast obserwujemy między młodszymi, którzy są systematyczniejsi, a starszymi rzadziej praktykującymi. Nawiązując do badań z lat 1991–1998, gdzie wskazano różnice w praktykach miejskich i wiejskich dowodząc, że większą wagę do praktyk przywiązują mieszkający

[13] Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 55–57.

poza środowiskiem miejskim[14], należy zaznaczyć, że inaczej przedstawia się sytuacja w praktykach ankietowanej młodzieży. Różnica między mieszkańcami Otwocka a dojeżdżającymi, chociaż jest z przewagą systematycznych pośród dojeżdżających, to jednak jest nieznaczna.

W oparciu o kryteria wiary i autodeklarację praktyk religijnych dokonano typologii religijności i wyszczególniono trzy typy: I – wierzących systematycznych, II – wierzących niesystematycznych, III – obojętnych.

Tab. 1.3. Typologia religijności

	Płeć		**Wiek**		**Zamieszkanie**		**Ogółem**
	Dz.	**Chł.**	**15–16**	**17–18**	**Otwock**	**Dojazd**	
	N=209	N=27	N=106	N=128	N=74	N=161	N=236
Systematyczny	46,9	48,2	51,9	43,0	43,2	48,4	47,0
Niesystematyczny	34,0	22,2	27,4	36,7	27,1	35,4	32,5
Obojętny	19,1	29,6	20,7	20,3	29,7	16,2	20,5
Brak danych	–	–	–	–	–	–	–
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V=0,099; p –		V=0,104; p –		V=0,159; p<0,05		

Najliczniejszą grupą są wierzący systematyczni, co trzeci uczeń to wierzący niesystematyczny, a co piąty obojętny. Obserwuje się więcej chłopców niż dziewcząt w grupie obojętnych i więcej dziewcząt niż chłopców pośród niesystematycznych. Im młodsi wiekowo, tym systematyczniejsi, a im starsi, tym bardziej niesystematyczni. Zdecydowanie więcej obojętnych obserwuje się pośród mieszkańców Otwocka niż pośród dojeżdżających. Siła związku w przypadku zmiennej zamieszkania przy kategoriach religijności utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,05$.

Badania z końca lat 80-tych i początku 90-tych wskazują na ważny element w życiu młodego człowieka, jakim są własne przemyślenia wpływające

[14] Praktyki religijne w latach 1991–1998 w społeczeństwie polskim wskazywały na różnice ze względu na wiek i zamieszkanie. Wskaźnik praktyk u młodzieży w wieku 18–19 lat wynosi 59,3%, w miastach od 20 do 100 tysięcy 60,6%, i na wsi 69,9%. Por. J. Mariański, *Praktyki o charakterze pobożnościowym*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 104.

Tab. 1.4. Postawa wiary – hierarchia

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	I	II	III	
	N = 205	N = 26	N = 105	N = 124	N = 71	N = 159	N = 111	N = 77	N = 43	N = 231
Osobiste przemyślenia	74,1	61,5	71,4	73,4	71,8	73,0	76,6	72,7	62,8	72,7
Uczęszczanie do kościoła	65,8	42,3	68,6	58,9	59,1	65,4	74,8	58,4	41,9	63,2
Wpływ lektur	3,9	–	4,8	2,4	7,0	1,9	2,7	5,2	2,3	3,5
Tradycja i wychowanie w rodzinie	81,9	73,1	81,9	79,8	83,1	79,9	80,2	84,4	76,7	80,9
Przeżycia i doświadczenia	30,2	19,2	28,6	29,0	23,9	31,4	28,8	27,3	32,6	29,0
Tradycja sąsiedzka, środ.	5,8	7,7	5,7	6,4	8,4	5,0	6,3	6,5	4,6	6,1
Inne	0,5	–	0,9	–	–	0,6	0,9	–	–	0,4
Brak danych	0,5	11,5	1,9	1,6	1,4	1,9	–	1,3	7,0	1,7

Uwaga: Wielkości nie sumują się do 100 ze względu na możliwość wielokrotnego wyboru.

na postawę wobec wiary. Takie motywacje zaobserwowano w badaniach prowadzonych nad zmianami w światopoglądzie młodzieży i studentów, wskazując na przyczyny postaw ateistycznych[15]. W postawach wobec wiary człowiek kieruje się motywacjami, które często są skomplikowane i przenikają, a nawet dominują całe życie religijne osoby[16]. Jak zauważa J. Majka, przemiany, w jakich uczestniczy człowiek przyczyniają się do swoistej ewolucji typów motywacji religijnej z tendencją dominowania doskonalszych i bardziej świadomych[17].

Zapytano zatem ankietowaną młodzież o to, co najbardziej wpłynęło na postawę zajmowaną przez nich wobec wiary. Ankietowani wybierali kilka ze wskazanych czynników.

Młodzież w zdecydowanej większości wskazała na tradycję i wychowanie w domu rodzinnym jako bardzo ważny czynnik wpływający na ich postawy wobec wiary. Często ankietowani wskazywali również na osobiste przemyślenia, nieco rzadziej na uczęszczanie do Kościoła oraz osobiste przeżycia i doświadczenia. Jedynie uczęszczanie do Kościoła różnicuje postawy w przypadku zmiennej płci, gdzie dziewczęta wskazywały na ten element częściej niż chłopcy z ponad 20% przewagą i młodsi częściej niż starsi wiekowo. Zarówno wpływ lektur, jak i środowisko oraz tradycja sąsiedzka nie mają większego znaczenia w kształtowaniu się postaw ankietowanych wobec wiary, z tą tylko różnicą, że wpływ tradycji sąsiedzkiej i środowiska, w jakim żyją, częściej i to prawie dwukrotnie są podkreślane przez ankietowanych, niż wpływ lektur przez nich czytanych.

Biorąc pod uwagę powyższe dane uzyskane w ankiecie, a dotyczące autodeklaracji wiary, stosunku do praktyk religijnych i wpływu pewnych czynników na postawy wiary, zapytano respondentów o opinie na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu.

---

[15] Ankietowani wskazywali na czynniki, które wpłynęły, ewentualnie zadecydowały o ich postawie wobec religii, a co za tym idzie i praktyk religijnych. Były to: 1) osobiste przekonania i przemyślenia, 2) zniechęcenie do duchowieństwa i Kościoła oraz rzadziej, 3) wpływ lektury, wpływ środowiska (w tym pracy zawodowej) oraz przeżycia i doświadczenia życiowe. Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 23.

[16] Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 129; Zob. A. Inkeles, D. N. Smith, *W stronę definicji człowieka nowoczesnego*, w: *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Karczewska, J. Szacki, Warszawa 1984, s. 446n.

[17] Por. J. Majka, *Przemiany społeczne, a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. IV, Warszawa 1970, s. 171.

Tab. 1.5. Opinia na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	I	II	III	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Religia jest bardzo potrzebna	35,4	7,4	31,3	33,6	24,3	36,0	48,6	26,0	4,2	32,2
Religia jest potrzebna	59,8	88,9	64,1	61,7	70,2	59,7	49,5	70,1	83,3	63,1
Religia jest niepotrzebna	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Religia jest szkodliwa	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Ani potrzebna, ani szkodliwa	2,9	3,7	2,8	3,1	2,8	3,1	1,0	1,3	10,4	3,0
Brak danych	1,9	–	1,8	1,6	2,7	1,2	1,0	2,7	2,1	1,7
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V = 0,196; p < 0,01		V = 0,029; p –		V = 0,116; p –		V = 0,294; p < 0,001			

Rozpoczynając opis uwagę zwraca szczególnie fakt, że w badanej populacji młodych ludzi nie ma ani jednej osoby, która uważałaby, że religia jest niepotrzebna, albo nawet szkodliwa. Respondenci zgodnie stwierdzają, że religia jest potrzebna i bardzo potrzebna. Zarówno zmienna płci, jak i zmienna zamieszkania wykazuje różnice, gdzie dziewczęta częściej niż chłopcy uważają, że religia jest bardzo potrzebna i podobnie dojeżdżający w stosunku do mieszkańców Otwocka[18]. Siła związku przy pytaniu o opinię na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu, w przypadku zmiennej płci wykazuje zależność na poziomie istotności $p < 0,001$. Również systematyczni są zdania, że religia jest bardzo potrzebna częściej niż niesystematyczni i zdecydowanie częściej niż obojętni. Siła związku w tym wypadku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,001$. Wiek młodzieży nie różnicuje postaw wobec tej kwestii.

Oprócz wskazanych do wyboru odpowiedzi w tym pytaniu młodzież miała możliwość uzasadnienia swojego stanowiska.

Ponad 67% ankietowanych podaje uzasadnienie do wybranej przez siebie odpowiedzi, blisko 33% unika odpowiedzi bądź w uzasadnieniu daje odpowiedź: nie wiem. Tych ostatnich jest kilka.

Starsi wiekowo i dziewczęta częściej potrafią uzasadnić potrzebę religii niż młodsi wiekowo i chłopcy. Siła związku przy uzasadnieniu opinii na temat religii oraz jej miejsca i znaczenia w życiu, a zmienną płci wykazuje zależność i utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,05$. Zależność obserwuje się również w przypadku zmiennej typu religijności, gdzie siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,02$. Systematyczni częściej niż mniej systematyczni potrafią uzasadnić swoją opinię na temat religii i jej miejsca w życiu.

Pośród uzasadniających odpowiedzi najczęściej pojawiały się takie, które sięgały do sensu życia ludzkiego. Oto niektóre: Religia jest potrzebna, gdyż określa sens życia (Dz. l. 18); bo człowiek musi w coś wierzyć (Dz. l. 15); po prostu jest potrzebna (Dz. l. 16); nadaje sens życiu (Dz. l. 18) i kształtuje postawy człowieka (Ch. l. 16); pomaga odnaleźć siebie (Dz. l. 17); religia to punkt zaczepienia (Dz. l. 18); mamy do czego dążyć, mamy cel w życiu (Dz. l. 19); bo potrzebne są wyższe wartości (Dz. l. 18); jest podstawą życia (Dz. l. 19); pomaga odnaleźć się w świecie (Dz. l. 16). Człowiekowi potrzebny jest ktoś, w kogo mógłby wierzyć, kto byłby jego ideałem i taką rolę spełnia Bóg (Dz. l. 17); bo podtrzymuje wiarę w Boga (Dz. l. 18), pomaga w trudnych chwilach (Dz. l. 15); podnosi na duchu (Dz. l. 16); każdy powinien w coś wierzyć (Dz. l. 15); musi mieć człowiek Kogoś nad sobą, do kogo można się odwołać i pożalić (Dz. l. 16); bez religii życie nie ma sensu (Dz. l. 16). Religia jest potrzebna tak jak prawo i trzeba jej przestrzegać (Ch. l. 16). Jest potrzebna,

[18] Podobne różnice w opiniach na temat miejsca religii w życiu pomiędzy dziewczętami a chłopcami zachodzą w środowisku młodzieży Lublina. Por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 50.

Tab. 1.6. Uzasadnienie do pytania: Opinia na temat religii oraz jej miejsce i znaczenie w życiu

	Płeć		**Wiek**		**Zamieszkanie**		**Typ religijności**			**Ogółem**
	Dz.	**Chł.**	**15–16**	**17–18**	**Otwock**	**Dojazd**	**I**	**II**	**III**	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Tak	69,4	51,8	64,1	70,3	67,6	67,1	73,9	67,5	52,1	67,4
Nie	30,6	48,1	35,8	29,7	32,4	32,9	26,1	32,5	47,9	32,6
Brak danych	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V = 0,119; p < 0,05		V = 0,065; p –		V = 0,006; p –		V = 0,175; p < 0,02			

bo czym jest człowiek w nic nie wierzący? (Dz. l. 16). Powinien człowiek w coś wierzyć, bo jest jakaś Siła kierująca tym światem (Dz. l. 16). Religia jest motorem życia i pomaga w przeżywaniu samotności (Dz. l. 17); bez wiary nie można żyć (Dz. l. 16). Potrzebna, bo inaczej byłby na świecie chaos i więcej zabójstw (Dz. l. 15), stanowi fundament człowieka i jego rodziny (Dz. l. 17); religia i wiara wyznaczają cele w życiu człowieka (Dz. l. 17).

Znajduje się odpowiedzi, które wskazują na religię jako tę, która ma wpływ na kształtowanie się postaw człowieka i jego moralności. Najczęściej pojawiające się to: religia kształtuje postawy i moralność ludzi (Ch. l. 16); kieruje naszym życiem i wpływa na nie (Dz. l. 17); pomaga i jest to tradycja (Dz. l. 18); ma wpływ na osobowość człowieka (Dz. l. 17); pomaga w dobrym przeżyciu swojego życia (Ch. l. 16); jest potrzebna, ponieważ na świecie jest coraz więcej bezprawia (Dz. l. 18); jednoczy ludzi (Dz. l. 18); ma wpływ na wychowanie człowieka (Dz. l. 18); kształtuje stosunek do innych (Ch. l. 16); wyznacza postępowanie (Ch. l. 15); uczy, jak żyć i pomaga w podejmowaniu decyzji (Dz. l. 18); uczy człowieka, co jest dobre, a co złe (Dz. l. 17); daje wzorce postępowania (Dz. l. 16); i przyczynia się do podtrzymania tradycji (Dz. l. 18); uczy miłości i sprawiedliwości (Dz. l. 18).

Pośród odpowiedzi znajdujemy również takie, które wskazują na religię jako etap do poznania i spotkania się z Bogiem, drogę do zbawienia i szczęścia: religia uświadamia nas o istnieniu Boga, który stworzył świat i człowieka (Dz. l. 17); pomaga w dobrym przeżyciu swojego życia (Dz. l. 18); pomaga w zdobyciu zbawienia (Dz. l. 15); prowadzi do Boga, do szczęścia (Dz. l. 18). Religia jest po to, by przekonywać ludzi, że jest Bóg (Dz. l. 15), daje nadzieję życia po śmierci (Dz. l. 17); bo nauka Jezusa Chrystusa jest jedyną prowadzącą do szczęścia i miłości (Dz. l. 15).

Jest również grupa ankietowanych odpowiadających, że religia wyznacza postępowanie i daje poczucie bezpieczeństwa: religia nadając sens życiu, wyznacza stosunek do bliźnich i postępowanie w życiu (Dz. l. 16); pomaga inaczej patrzeć na świat i ludzi (Dz. l. 17); prowadzi człowieka po życiu (Dz. l. 19). Religia jest potrzebna, aby mieć w kimś oparcie (Dz. l. 17); dzięki religii człowiek potrafi więcej rzeczy rozumieć i bardziej kochać (Dz. l. 18); bo człowiek wierzący czuje się bezpieczny (Dz. l. 17); normuje relacje międzyludzkie (Dz. l. 17); sprawia, że zawsze jest nadzieja (Dz. l. 16).

Pośród wielu odpowiedzi motywujących potrzebę religii możemy odnaleźć również takie, jak: religia jest potrzebna, by czerpać siłę od Boga (Ch. l. 17); bo stanowi fundament naszego narodu (Dz. l. 17); jest potrzebna do poszerzenia wiedzy (Dz. l. 17).

Pośród uczniów, którzy zakreślili odpowiedź: ani potrzebna, ani szkodliwa, rzadko pojawiało się uzasadnienie, a jeżeli już to typu: religia nie jest najważniejsza w życiu (Dz. l. 16), nie wiem (Ch. l. 17).

Zapytano respondentów również o stosunek do religii.

Tab. 1.7. Stosunek do religii

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	I	II	III	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Sprawa całkowicie prywatna	45,9	37,0	50,0	40,6	55,4	40,4	30,6	44,2	79,2	44,9
Sprawa prywatna, ale…	46,9	51,8	44,3	50,0	40,5	50,3	59,5	48,0	18,7	47,5
Chciałbym, aby tak samo wierzyli inni	6,7	11,1	5,7	8,6	4,0	8,7	9,0	7,8	2,1	7,2
Skłonny narzucać poglądy	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Brak danych	0,5	–	–	0,8	–	0,6	0,9	–	–	0,4
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V = 0,071; p –		V = 0,097; p –		V = 0,147; p –		V = 0,259; p –			

Zagadnienie stosunku badanej populacji do religii rysuje podział na dwie grupy. Pierwsza, która wskazuje na religię jako sprawę prywatną, ale z uwzględnieniem jeszcze innych elementów i druga (niewiele mniejsza) uważająca, że jest to sprawa całkowicie prywatna[19]. Częściej jednak młodsi niż starsi wiekowo wskazują na religię jako sprawę całkowicie prywatną, podobnie mieszkańcy Otwocka w stosunku do dojeżdżających i obojętni do niesystematycznych oraz zdecydowanie częściej w relacji z systematycznymi.

Sumując, należy podkreślić, że zachodzi różnica zarówno w kwestii postawy wobec wiary, jak i religii pomiędzy mieszkańcami Otwocka a osobami dojeżdżającymi do szkoły. Dojeżdżający częściej deklarują się jako głęboko wierzący i wierzący niż ich koledzy i koleżanki z Otwocka częściej wyrażający swoje niezdecydowanie. Uczniowie pochodzący z Otwocka kładą większy nacisk na prywatność w stosunku do religii, natomiast dojeżdżający oprócz tego elementu zauważają jeszcze inne czynniki. Podział wiekowy przyjęty w badaniach również różnicuje postawy ankietowanych. Starsi mają już ukształtowane postawy wobec wiary i religii, natomiast młodsi częściej odznaczają się niezdecydowaniem. Dziewczęta są systematyczniejsze w praktykach religijnych niż chłopcy i bardziej zwracają uwagę na tradycje w domach rodzinnych.

2. Postawy wobec katolickiego wyznania wiary

Katolickie wyznanie wiary jest ujęciem zasadniczych prawd wiary, których wyznawanie wskazuje, że człowiek podziela świadomie wiarę Kościoła. Przyznanie się do wyznawania prawd zawartych w Credo jest świadectwem życia, postawą osoby wobec życiowych sytuacji i świadczy o jakości wiary oraz życia tej osoby. Od akceptacji prawd ustalonych przez Magisterium Kościoła[20] zależy pełna przynależność do wspólnoty Kościoła. Katolickie Credo odnosi się do podstawowych i najistotniejszych kwestii wiary takich, jak: istnienie Boga i Jezusa Chrystusa jako Zbawcy, życia pozagrobowego, nagrody i kary wiecznej, odpuszczenia grzechów. Uznawanie tych prawd i życie według nich stanowi ważny element religijności. Kościół przekazuje swoją doktrynę, interpretuje i modyfikuje oraz wymaga jej akceptacji[21]. Zmiany, jakie

[19] Podobne postawy obserwujemy u młodzieży z badań K. Ryczana, gdzie respondenci odpowiadali, że religia to sprawa prywatna, ale… (50,1%), oraz to sprawa całkowicie prywatna (35,0%). Por. K. Ryczan, *Studium socjologiczne w świetle badań międzygeneracyjnych*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 30 (1983), z. 6, s. 241.

[20] KDK 14.

[21] Dla porównania badania prowadzone nad młodzieżą przez J. Mariańskiego ukazują tendencje młodych Polaków z końca lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych w relacji do Credo katolickiego. Z badań wynika, że „81,1% badanych wierzy,

towarzyszą człowiekowi, a szczególnie w dobie szybkiej technicyzacji[22] i w następstwie upadku systemu totalitarnego, jakim był komunizm, mają swoje reperkusje w postawach wobec prawd wiary. Ateizm propagowany przez komunistyczną indoktrynację, który poddawał w wątpliwość prawdy wiary i w ogóle religię wskazując, że nie ma ona charakteru „naukowości", pozostawił jednak swoje piętno w mentalności ludzi wobec wielu prawd wiary: stworzenie świata i człowieka przez Boga, nieśmiertelność duszy, sprawiedliwość i miłosierdzie Boże, życie pozagrobowe i inne[23].

Zapytano zatem respondentów o ich postawę wobec tych prawd wskazując do wyboru trzy możliwości: wierzę, wątpię, nie wierzę. Następnie mając na uwadze tendencje racjonalizacji postawiono pytanie o zgodność przyjętych prawd wiary z nauką.

że istnieje Siła Wyższa od człowieka, która rządzi światem (4,1% – nie wierzy, 13,7% – nie ma zdania i 1,2% – brak odpowiedzi), jednak w Boga Osobowego wierzy tylko 58,1% respondentów (12,7% – nie wierzy, 26,0% – nie ma zdania, 3,2% – brak odpowiedzi). Część więc młodych ludzi aprobujących istnienie Siły Wyższej, ducha, Absolutu – nie przypisuje mu cech osobowych, czyli wyznaje deizm, panteizm itp. stanowiska światopoglądowe, kwestionując istnienie uosobionej Istoty Najwyższej. Być może posiadają ci «jakoś» jeszcze wierzący bardzo niejasne i abstrakcyjne pojęcie Boga. Na tym tle pewną niekonsekwencją są stosunkowo wysokie wskaźniki twierdzenia, że Bóg jest jeden w trzech osobach (71,7% – tak, 9,3% – nie, 18,1% – brak zdania, 0,9% – brak odpowiedzi), że Bóg jest stwórcą świata (78,1% – tak, 7,7% – nie, 13,0% – brak zdania, 1,2% – brak odpowiedzi) i stwórcą człowieka (69,9% – tak, 9,4% – nie, 18,2% – brak zdania, 2,5% – brak odpowiedzi). Wysoki stopień akceptacji uzyskują dogmaty chrystologiczne. Dla 63,5% badanych Jezus Chrystus jest Bogiem, dla 18,0% – Bogiem i człowiekiem, dla 4,8% wybitną postacią historyczną, dla 4,2% – postacią legendarną, mitem (4,3% – brak zdania, 5,3% brak odpowiedzi). Według opinii 83,7% badanych młodych ludzi, Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi (5,6% – nie wierzy, 10,4% – brak zdania, 0,3% – brak odpowiedzi). Wyraźnie niższy stopień akceptacji uzyskują dogmaty eschatologiczne. W to, że po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem na Sądzie Ostatecznym, wierzy 31,9% badanych; 43,0% – że będą żyć tylko dusze ludzkie, 2,6% – że po śmierci nie może żyć ani dusza ani ciało, 3,4% – że nie będzie żadnego Sądu Ostatecznego (17,6% – brak zdania, 1,6% – brak odpowiedzi). Dwie pierwsze odpowiedzi można uznać za wyraz wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej (74,9%). W to, że po śmierci oczekuje człowieka wieczna nagroda lub kara, wierzy 67,7% badanych (9,4% – nie wierzy, 22,1% – brak zdania, 0,8% – brak odpowiedzi), w istnienie piekła – 51,3% (18,8% – nie wierzy, 28,8% – brak zdania, 1,2% – brak odpowiedzi)". Zob. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 24.

[22] Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977, s. 41–42.

[23] Por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 54–55.

Tab. 2.1. Wiara w poszczególne prawdy Credo

Prawdy wiary. Czy wierzy w:		Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
		Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	I	II	III	
		N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Istnienie Boga	wierzę	94,2	100	94,3	95,3	91,9	96,3	100	97,4	79,2	94,9
	wątpię	5,3	–	5,7	3,9	6,8	3,7	–	1,3	20,8	4,7
	nie wierzę	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	brak danych	0,5	–	–	0,8	1,3	–	–	1,3	–	0,4
Że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem	wierzę	92,3	96,3	90,6	94,5	89,2	94,4	99,1	94,8	75,0	92,8
	wątpię	7,7	–	9,4	4,7	10,8	5,0	0,9	5,2	22,9	6,8
	nie wierzę	–	3,7	–	0,8	–	0,6	–	–	2,1	0,4
	brak danych	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Kościół święty	wierzę	88,0	77,8	90,6	84,4	83,8	88,2	94,6	93,5	58,3	86,9
	wątpię	10,5	11,1	8,5	11,7	10,8	10,6	3,6	6,5	33,3	10,6
	nie wierzę	0,5	11,1	0,9	2,3	4,0	0,6	–	–	8,3	1,7
	brak danych	1,0	–	–	1,6	1,3	0,6	1,8	–	–	0,8

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa	wierzę	96,2	96,3	97,2	95,3	94,6	96,9	100	98,8	83,3	96,2
	wątpię	3,8	3,7	2,8	4,7	5,4	3,1	–	1,3	16,7	3,8
	nie wierzę	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	brak danych	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Ducha Świętego	wierzę	90,4	92,6	86,8	93,7	86,5	92,5	96,4	94,8	70,8	90,7
	wątpię	8,6	7,4	11,3	6,2	12,2	6,8	3,6	5,2	25,0	8,5
	nie wierzę	0,5	–	0,9	–	–	0,6	–	–	2,1	0,4
	brak danych	0,5	–	0,9	–	1,3	–	–	–	2,1	0,4
Że Maryja jest Matką Bożą	wierzę	97,1	96,3	96,2	97,7	93,2	98,8	99,1	98,7	89,6	97,0
	wątpię	2,4	–	3,8	0,8	5,4	0,6	0,9	1,3	6,2	2,1
	nie wierzę	–	3,7	–	0,8	–	0,6	–	–	2,1	0,4
	brak danych	0,5	–	–	0,7	1,3	–	–	–	2,1	0,4
Zmartwychwstanie ciał	wierzę	67,9	74,1	66,0	71,1	62,1	71,4	80,2	63,6	50,0	68,6
	wątpię	26,8	22,2	31,1	21,9	31,1	24,2	15,3	33,8	39,6	26,3
	nie wierzę	4,3	3,7	2,8	5,5	6,8	3,1	2,7	2,6	10,4	4,2
	brak danych	1,0	–	–	1,5	–	1,2	1,8	–	–	0,8

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Najświętszy Sakrament	wierzę	88,5	88,9	85,8	91,4	79,7	92,5	99,1	92,2	58,3	88,6
	wątpię	10,5	–	12,3	6,2	18,9	5,0	–	7,8	33,3	9,2
	nie wierzę	0,5	11,1	0,9	2,3	1,3	1,9	–	–	8,3	1,7
	brak danych	0,5	–	0,9	–	–	0,6	0,9	–	–	0,4
Odpuszczenie grzechów	wierzę	94,3	85,2	95,3	91,4	89,2	95,0	96,4	98,7	77,1	93,2
	wątpię	4,8	7,4	3,8	6,2	8,1	3,7	2,7	1,3	16,7	5,1
	nie wierzę	–	3,7	–	0,8	1,3	–	–	–	2,1	0,4
	brak danych	0,9	3,7	0,9	1,6	1,3	1,2	0,9	–	4,1	1,3
Życie pozagrobowe	wierzę	65,5	63,0	67,0	64,8	63,5	65,8	75,7	61,0	47,9	65,2
	wątpię	27,3	33,3	29,2	25,8	28,4	27,9	19,8	33,8	37,5	28,0
	nie wierzę	5,7	–	3,8	6,2	6,8	4,3	2,7	3,9	12,5	5,1
	brak danych	1,4	3,7	–	3,1	1,3	1,9	1,8	1,3	2,1	1,7
Nieomylność papieża	wierzę	45,0	29,6	41,5	45,3	35,1	47,2	49,5	40,3	33,3	43,2
	wątpię	45,4	33,3	47,2	41,4	44,6	44,1	45,0	51,9	29,2	44,1
	nie wierzę	8,1	37,0	10,4	11,7	18,9	7,4	4,5	7,8	33,3	11,4
	brak danych	1,4	–	0,9	1,6	1,3	1,2	0,9	–	4,2	1,3

Tabela 2.2. Współczynniki dla zmiennych do tabeli 2.1.

Współczynniki dla pytań	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności	
	V =	P <	V =	P <	V =	P <	V =	P <
Istnienie Boga	0,080	–	0,040	–	0,068	–	0,275	0,001
Że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem	0,204	0,01	0,110	–	0,116	–	0,254	0,001
Kościół święty	0,263	0,05	0,080	–	0,125	–	0,329	0,001
Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa	0,002	–	0,048	–	0,056	–	0,241	0,001
Duch Święty	0,028	–	0,118	–	0,100	–	0,237	0,001
Że Maryja jest Matką Bożą	0,189	0,01	0,118	–	0,161	0,05	0,140	0,01
Zmartwychwstanie ciał	0,038	–	0,114	–	0,115	0,01	0,208	0,001
Najświętszy Sakrament	0,282	0,001	0,116	–	0,222	0,001	0,364	0,001
Odpuszczenie grzechów	0,190	0,01	0,084	–	0,136	0,05	0,218	0,001
Życie pozagrobowe	0,091	–	0,065	–	0,052	–	0,186	0,001
Nieomylność papieża	0,288	0,001	0,057	–	0,180	0,05	0,262	0,001

Odpowiedzi ankietowanych wobec poszczególnych prawd Credo zaszeregowano do następujących kategorii prawd. Pierwsza – dotycząca wiary w Trójcę Świętą, druga – dotycząca Kościoła, sakramentów oraz Matki Bożej, trzecia – dotycząca rzeczy ostatecznych oraz nieomylności papieża.

Do kategorii prawd wiary w Trójcę Świętą zalicza się postawy uczniów dotyczące: wiary w istnienie Pana Boga, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wiary w człowieczeństwo i bóstwo Jezusa Chrystusa, wiary w Ducha Świętego. Do kategorii prawd dotyczących Kościoła, sakramentów i Matki Bożej zalicza się postawy uczniów wobec: Kościoła, sakramentu pokuty i pojednania, Najświętszego Sakramentu oraz wiary w to, że Maryja jest Matką Bożą[24]. Natomiast do kategorii prawd dotyczących rzeczy ostatecznych oraz papieża zalicza się postawy uczniów wobec: zmartwychwstania ciał, życia pozagrobowego, nieomylności papieża[25].

Ankietowani wykazują silną wiarę w przypadku takich prawd, jak: istnienie Pana Boga, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, Bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, Boże macierzyństwo Maryi, odpuszczenie grzechów. Wiarę z pojawiającymi się wątpliwościami obserwuje się w przypadku wiary w Ducha Świętego, Najświętszy Sakrament, Kościół święty. Natomiast silną tendencję wątpliwości i postawy niewiary respondenci wykazują w przypadku takich prawd, jak: zmartwychwstanie ciał, życie pozagrobowe i szczególnie nieomylność papieża.

Zmienna płci różnicuje postawy respondentów, gdzie dziewczęta wykazują częściej niż chłopcy wątpliwości w wierze w człowieczeństwo i Bóstwo Jezusa Chrystusa. Siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,01$. Chłopcy wykazują słabszą wiarę niż dziewczęta w Kościół święty i zdecydowanie częściej przejawiają postawy niewiary, gdzie siła związku wykazuje zróżnicowanie na poziomie istotności $p < 0,05$. Chłopcy w przeciwieństwie do dziewcząt, które wykazują silną wiarę w to, że Maryja jest Matką Bożą przejawiają tendencje niewiary, a siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,01$. Podobne postawy

[24] Silna wiara w Matkę Bożą wypływa z kultu, jaki społeczeństwo polskie przejawia wobec Matki Bożej. Pytanie w kwestii praktyk religijnych postawione dorosłym, którzy odpowiadali w imieniu całej rodziny, gdzie między innymi zapytano o praktykowanie nabożeństw majowych i nabożeństw różańcowych ukazało, że w granicach 50–56% respondentów odpowiedziało, iż w ich rodzinach praktykuje się te właśnie nabożeństwa. W stosunku do innych nabożeństw jest to duży odsetek wiernych, którym jest bliskie nabożeństwo związane z osobą Matki Bożej. Zob. J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 103–104.

[25] Problematyka dogmatów i stosunek młodzieży do tychże dogmatów wskazuje na niski poziom znajomości i rozumienia zwłaszcza niektórych dogmatów. Zob. E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 88–108; por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 511–516.

obserwuje się w postawach wobec Najświętszego Sakramentu, gdzie chłopcy wskazywali na niewiarę w tej kwestii. Siła związku na poziomie $p < 0,001$. Silniejszą wiarę w odpuszczenie grzechów objawiają dziewczęta niż chłopcy, gdzie siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,01$. Nieomylność papieża jest prawdą, wobec której chłopcy zdecydowanie częściej niż dziewczęta wykazują niewiarę. Siła związku w tym przypadku na poziomie istotności $p < 0,001$.

Zmienna wieku w kwestii prawd zawartych w Credo nie różnicuje postaw uczniów na poziomie istotności. Natomiast różnice obserwuje się w przypadku zmiennej zamieszkania. Mieszkańcy Otwocka wykazują słabszą wiarę w to, że Matka Najświętsza jest Matką Bożą i mają więcej w tej kwestii wątpliwości niż dojeżdżający. Siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,05$. W zmartwychwstanie ciał silniejszą wiarę zaznaczyli dojeżdżający do szkoły uczniowie, podczas gdy mieszkańcy Otwocka mają zdecydowanie więcej wątpliwości i przejawiają postawy niewiary. Siła związku na poziomie $p < 0,01$. Podobnie kształtują się postawy wiary wobec Najświętszego Sakramentu, gdzie dojeżdżający wykazują zdecydowanie silniejszą wiarę niż mieszkańcy Otwocka. Siła związku na poziomie istotności $p < 0,001$. Więcej wątpliwości w kwestii odpuszczenia grzechów mają mieszkańcy Otwocka, podczas gdzie dojeżdżający wykazują silniejszą wiarę, a siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,05$. Silną niewiarę przejawiają mieszkańcy Otwocka przy prawdzie nieomylności papieża, podczas gdy dojeżdżający częściej wskazywali, że wierzą. Siła związku na poziomie $p < 0,05$.

Typ religijności różnicuje postawy respondentów we wszystkich poszczególnych prawdach wiary. Im bardziej systematyczni, tym bardziej wierzący w poszczególne prawdy, a im mniej systematyczni, tym częściej przejawiający wątpliwości oraz niewiarę w niektórych kwestiach. Siła związku we wszystkich poszczególnych prawdach wiary kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,001$. Wyjątek stanowi wiara w to, że Maryja jest Matką Bożą, gdzie $p < 0,01$.

Należy zaznaczyć, że ankietowani wykazują silną wiarę w kategorii prawd dotyczących Trójcy Świętej. Wątpliwości najczęściej towarzyszą w postawach w kategorii prawd dotyczących: Kościoła, sakramentów, Matki Bożej. Natomiast najwięcej wątpliwości i postawy niewiary ankietowanych obserwuje się w kategorii prawd rzeczy ostatecznych i nieomylności papieża.

Prawda o nieomylności papieża, która nie jest ujęta w Składzie Apostolskim została umieszczona pośród prawd wiary jako jeden z dogmatów Kościoła, gdzie zauważamy, jak akceptacja tegoż dogmatu sprawia trudność ankietowanym. Taki stan rzeczy wynika ze słabej znajomości prawdy o nieomylności papieża[26].

Po uzyskaniu odpowiedzi na pytania dotyczące poszczególnych prawd wiary, zapytano ankietowanych o to, czy wszystkie są aktualne i ważne w ich życiu.

[26] Wątpliwości w przyjmowaniu takich prawd jak: zmartwychwstanie ciał, nieomylność papieża w stosunku do pozostałych obserwuje się w innych badaniach

Tab. 2.3. Zdanie o prawdach wiary

	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
	Dz.	**Chł.**	**15–16**	**17–18**	**Otwock**	**Dojazd**	**I**	**II**	**III**	
	N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
Wszystkie są aktualne i ważne	80,4	77,8	80,2	80,5	74,3	82,6	94,6	81,8	43,7	80,1
Tylko niektóre są aktualne	17,2	22,2	16,0	18,7	23,0	15,5	5,4	15,6	50,0	17,8
Brak danych	2,4	–	3,8	0,8	2,7	1,9	–	2,6	6,2	2,1
Razem	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
V Cramera	V = 0,038; p –		V = 0,030; p –		V = 0,093; p –		V = 0,464; p < 0,001			

Ponad 80% uczniów zgadza się z tym, że wszystkie prawdy wiary są aktualne i ważne w ich życiu. Natomiast prawie 18% ankietowanych uważa, że tylko niektóre są aktualne. Systematyczni, niesystematyczni i osoby dojeżdżające do szkoły najczęściej wskazywały na aktualność i ważność wszystkich dogmatów. Na odpowiedź, że tylko niektóre prawdy wiary są aktualne, wskazywali zwłaszcza obojętni, mieszkańcy Otwocka i chłopcy. Siła związku pomiędzy zdaniem o prawdach wiary a typem religijności kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,001$. Im bardziej systematyczni respondenci, tym częściej wskazujący na aktualność prawd wiary, a im mniej, tym częściej, że tylko niektóre z nich są aktualne i ważne w życiu.

Wskazując na poszczególne elementy Credo zapytano respondentów o to, czy ich zdaniem istnieje zgodność poszczególnych prawdy wiary z nauką.

Ankietowani najczęściej godzą z nauką następujące artykuły Credo: miłosierdzie Boże, opatrzność Bożą, sprawiedliwość Bożą. Natomiast w kwestii istnienia Pana Boga, stworzenia człowieka przez Boga często nie potrafią dać odpowiedzi, jak również wskazują (ich zdaniem) na niezgodność tych prawd z nauką. Życie pozagrobowe jest kwestią, która sprawia ankietowanym najwięcej trudności, gdzie najczęściej odpowiadają: „nie wiem".

Zmienna płci różnicuje postawy uczniów. Dziewczęta częściej niż chłopcy godzą miłosierdzie Boże z nauką, gdzie siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,02$. Natomiast częściej niż chłopcy nie godzą z nauką kwestii życia pozagrobowego, gdzie chłopcy częściej nie potrafią udzielić na to pytanie odpowiedzi. Siła związku w tym przypadku na poziomie istotności $p < 0,05$.

Wiek różnicuje postawy respondentów tylko w przypadku sprawiedliwości Bożej. Starsi częściej niż młodsi nie godzą sprawiedliwości Bożej z nauką, a siła związku utrzymuje się na poziomie istotności $p < 0,05$.

Natomiast różnice w postawach we wszystkich kwestiach obserwuje się przy zmiennej zamieszkania. Im bardziej zamknięte środowisko zamieszkania, tym częściej uczniowie godzący z nauką poszczególne elementy Credo, a im bardziej otwarte – tym rzadziej. Znacznie częściej dojeżdżający niż mieszkańcy Otwocka łączą z nauką prawdy Credo: stworzenie człowieka przez Boga, opatrzność Bożą, sprawiedliwość Bożą i życie pozagrobowe. Siła związku we wszystkich tych przypadkach wykazuje zróżnicowanie na poziomie istotności $p < 0,001$. Dojeżdżający częściej niż mieszkańcy Otwocka godzą z nauką istnienie Pana Boga. Siła związku na poziomie istotności $p < 0,02$. Podobnie miłosierdzie Boże dojeżdżający częściej niż mieszkańcy Otwocka godzą z nauką, a siła związku kształtuje się na poziomie istotności $p < 0,05$.

---

dotyczących głównie środowiska miejskiego. Postawa wobec niektórych prawd wiary jest różna od tych, jakie obserwuje się u badanej populacji. Zob. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 68–69; por. P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 58–59.

Tab. 2.4. Czy godzi z nauką poszczególne elementy Credo

Czy godzi z nauką:		Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności			Ogółem
		Dz.	Chł.	15–16	17–18	Otwock	Dojazd	I	II	III	
		N = 209	N = 27	N = 106	N = 128	N = 74	N = 161	N = 111	N = 77	N = 48	N = 236
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Istnienie Boga	tak	57,4	44,4	52,8	58,6	43,2	62,1	65,8	61,0	25,0	55,9
	nie	22,5	22,2	23,6	21,1	31,1	18,0	16,2	19,5	41,7	22,5
	nie mam zdania	19,6	25,9	21,7	19,5	24,3	18,6	17,1	18,2	31,2	20,3
	brak danych	0,5	7,4	1,9	0,8	1,3	1,2	0,9	1,3	2,1	1,3
Stworzenie człowieka przez Boga	tak	57,4	44,4	52,8	58,6	43,2	62,1	65,8	61,0	25,0	55,9
	nie	22,5	22,2	23,6	21,1	31,1	18,0	16,2	19,5	41,7	22,5
	nie mam zdania	19,6	25,9	21,7	19,5	24,3	18,6	17,1	18,2	31,2	20,3
	brak danych	0,5	7,4	1,9	0,8	1,3	1,2	0,9	1,3	2,1	1,3

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Opatrzność Bożą	tak	64,6	51,8	66,0	60,9	55,4	67,1	78,4	64,9	25,0	63,1
	nie	7,7	14,8	7,5	9,4	16,2	5,0	5,4	2,6	25,0	8,5
	nie mam zdania	24,9	29,6	21,7	28,1	23,0	26,1	16,2	27,3	43,7	25,4
	brak danych	2,9	3,7	4,7	1,6	5,4	1,9	–	5,2	6,2	3,0
Miłosierdzie Boże	tak	71,3	63,0	73,6	68,0	67,6	72,0	83,8	67,5	43,7	70,3
	nie	3,3	14,8	2,8	6,2	8,1	2,5	2,7	1,3	14,6	4,7
	nie mam zdania	23,0	22,2	19,8	25,0	20,3	24,2	11,7	29,9	37,5	22,9
	brak danych	2,4	–	3,8	0,8	4,0	1,2	1,8	1,3	4,2	2,1
Sprawiedliwość Bożą	tak	63,6	55,6	64,1	60,9	52,7	67,7	70,3	62,3	45,8	62,7
	nie	14,3	18,5	9,4	19,5	25,7	9,3	12,6	13,0	22,9	14,8
	nie mam zdania	20,6	22,2	22,6	19,5	17,6	22,4	16,2	23,4	27,1	20,8
	brak danych	1,4	3,7	3,8	–	4,0	0,6	0,9	1,3	4,2	1,7
Życie pozagrobowe	tak	51,2	48,1	52,8	50,0	52,7	50,3	59,5	46,7	37,5	50,8
	nie	16,7	7,4	15,1	15,6	24,3	11,8	12,6	14,3	25,0	15,7
	nie mam zdania	30,1	44,4	29,2	33,6	17,6	37,9	27,0	37,7	33,3	31,8
	brak danych	1,9	–	2,8	0,8	5,4	–	0,9	1,3	4,2	1,7

Tab. 2.5. Współczynniki dla zmiennych do tabeli 2.4.

Współczynniki dla pytań	Płeć		Wiek		Zamieszkanie		Typ religijności	
	V =	P <	V =	P <	V =	P <	V =	P <
Istnienie Boga	0,070	–	0,052	–	0,184	0,02	0,228	0,001
Stworzenie człowieka przez Boga	0,070	–	0,052	–	0,184	0,001	0,228	0,001
Opatrzność Boża	0,100	–	0,077	–	0,197	0,001	0,317	0,001
Miłosierdzie Boże	0,172	0,02	0,101	–	0,132	0,05	0,268	0,001
Sprawiedliwość Boża	0,049	–	0,136	0,05	0,224	0,001	0,133	0,05
Życie pozagrobowe	0,111	0,05	0,044	–	0,226	0,001	0,137	0,05

Również typ religijności wykazuje zróżnicowanie w postawach respondentów. Im bardziej systematyczni, tym częściej godzący wskazane kwestie Credo z nauką, a im mniej – tym zdecydowanie rzadziej. Systematyczni częściej niż mniej systematyczni godzą z nauką: istnienie Pana Boga, stworzenie człowieka przez Boga, opatrzność Bożą, miłosierdzie Boże. Siła związku we wszystkich przypadkach na poziomie istotności $p < 0{,}001$. Podobne postawy obserwuje się przy kwestii sprawiedliwości Bożej i życia pozagrobowego, gdzie systematyczni częściej niż mniej systematyczni godzą z nauką wskazane elementy Credo. Siła związku w obydwu przypadkach na poziomie istotności $p < 0{,}05$[27].

Podsumowując, ankietowani w kwestii dogmatów wykazują silną wiarę. Przedmiotem wiary jest istnienie Pana Boga, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, że Maryja jest Matką Boga, odpuszczenie grzechów, Najświętszy Sakrament. Wątpliwości i oznaki niewiary objawiają się w przypadku dogmatu o Duchu Świętym, życiu pozagrobowym, zmartwychwstaniu ciał, nieomylności papieża. Ten ostatni dogmat, który nie jest ujęty w Credo, ale bardzo istotny w Kościele katolickim jest źle pojmowany przez respondentów, a wynika to z niewiedzy ankietowanych w tej materii.

Globalnie ujmując postawy respondentów w kwestii wierzeń religijnych należy stwierdzić, że ankietowani to osoby deklarujące się jako wierzące. Głęboko wierzących jest niewiele, ale nie ma ani jednej osoby niewierzącej. Religia i wiara jest uznawana przez ankietowanych jako ważna i potrzebna, gdzie młodzi w większości potrafią uzasadnić swoje stanowisko w tej kwestii. Ankietowana młodzież przyjmuje i uznaje za ważne w ich życiu prawdy wiary zawarte w Credo. Wskazane prawdy wiary w dużej mierze godzi z nauką, chociaż towarzyszą postawom respondentów w tej kwestii wątpliwości.

Płeć różnicuje postawy młodzieży, gdzie dziewczęta częściej niż chłopcy uzasadniają potrzebę i znaczenie religii w życiu i częściej godzą poszczególne elementy Credo z nauką. Dojeżdżający do szkoły uczniowie częściej niż mieszkańcy Otwocka deklarują się jako wierzący, podczas gdy mieszkańcy miasta częściej wykazują niezdecydowanie w tej kwestii i podobnie również uczniowie z wiosek godzą częściej niż mieszkańcy miasta poszczególne elementy Credo z nauką. Wiek nieznacznie różnicuje postawy respondentów, gdzie jedynie młodsi częściej niż starsi są systematyczniejsi w praktykach religijnych. Natomiast szereg różnic obserwuje się w przypadku typu religijności. Poziom deklarowanej religijności wyraźnie przekłada się na postawy ankietowanych

[27] Nieco inne postawy młodzieży w pytaniu o zgodność prawd wiary z nauką, ale podobne co do wątpliwości wobec zmartwychwstania obserwuje się w badaniach P. Brożka, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym*, dz. cyt., s. 56; por. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, dz. cyt., s. 74–75.

wobec wiary, religii oraz Credo katolickiego. Im bardziej systematyczni tym, częściej przyjmujący prawdy zawarte w Credo i godzący je z nauką, a im mniej, tym zdecydowanie rzadziej. Bardziej systematyczni w opiniach na temat religii są zdania, że religia to nie tylko sprawa prywatna, podczas gdy mniej systematyczni, a w szczególności obojętni, sprowadzają religię w obszar prywatności.

Problematyka zasygnalizowana w tytule oraz analiza uzyskanych odpowiedzi młodzieży, jest punktem dojścia socjologii religii. Wnioski, jakie wypływają z analizy, mogą być pomocne i stanowić punkt wyjścia dla pastoralistów, katechetów oraz homiletów w opracowywaniu strategii duszpasterskiej.

Maria Sroczyńska – Kielce

Znaczenie rytuałów religijnych w życiu polskich katolików

Zachowania rytualne pełnią w życiu jednostki i zbiorowości szereg znaczących funkcji. Związane są z całym życiem człowieka, jego fazami i cyklami (narodzenie, zdrowie, choroba, zmiana stanu, śmierć) i z kluczowymi dziedzinami ludzkiej egzystencji (sens wspólnoty lub jej brak, społeczna więź lub społeczny konflikt, sacrum i profanum). Rytuały potwierdzają ludzką zdolność wytwarzania symboli. Klasyczna definicja R. Bococka podkreśla, że rytuał nie jest czynnością indywidualną, lecz społeczną, angażującą grupę ludzi, podzielających wspólne oczekiwania i wartości[1]. Nie oznacza to jednak, że pewne elementy zbiorowego sensu, w toku spełniania czynności rytualnej, nie są przenoszone na jednostkę; czynność, która pierwotnie nie jest indywidualna, może przekształcić się w prywatną, np. modlitwa.

Bez rytuałów życie społeczne stałoby się utylitarne i zatomizowane. Zdaniem Catherine Herriger, rytuały należą do trzeciego poziomu komunikacji o charakterze więziotwórczym. Opierają się zarówno na odwiecznej ludzkiej potrzebie porządku, jak i dochowanym dziedzictwie kultury (archetypy)[2]. Są jednym z najbardziej skutecznych mechanizmów socjalizacji, obejmującym także przystosowanie do sposobów życia narzucanych przez tradycję i społeczeństwo. Obyczaj – pisze D. Hervieu-Lèger – wskazuje na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością, o której zaświadcza i z tytułu której jest przekazywany[3].

Z socjologicznego punktu widzenia najważniejszą funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzenia i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, co czyni go idealną reprezentacją ciągłości i trwałości. Element metafizycznego uzasadnienia, zdaniem Zdzisława Macha, wydaje się istotną cechą analizowanych działań społecznych o charakterze dramaturgicznym[4]. W wypadku rytuałów religijnych nie budzi to wątpliwości, jednak rytuały świeckie pociągają za sobą idee innego typu, np. patriotyzm, nacjonalizm czy treści historiozoficzne.

---

[1] R. Bocock, *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1974, s. 37.

[2] Por. K. Herriger, *Rytuały. Komunikacja bez słów*, Wrocław 1988, s. 34–38.

[3] Por. D. Hervieu-Lèger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 123–127.

[4] Zob. *Rytuał*, (opracował Z. Mach), w: *Encyklopedia socjologiczna*, t. 3, Warszawa 2001, s. 355.

Bronisław Malinowski uważał, że obok funkcji odbudowywania solidarności społecznej, zaburzonej w wyniku kryzysu, inne ważne znaczenie rytuału łączy się nie tyle z wyrażaniem, co z transformacją świata fizycznego i metafizycznego[5].

Na społeczno-strukturalny, a nie tylko religijny charakter rytuału, wskazywał Arnold Van Gennep, którego model reprezentuje klasyczne podejście do problemu symbolicznej organizacji kryzysów życia. Niektórzy badacze sygnalizują rolę rytuału w kanalizowaniu napięć społecznych i rozwiązywaniu konfliktów. Victor Turner mówi wprost, że dzięki zdolności organizowania ludzkich myśli i uczuć (ideologicznej i emocjonalnej sile), ma on moc generowania zmiany społecznej[6].

Rytuał religijny występuje w kompleksie różnego typu rytuałów, świeckich i „mieszanych". Zdaniem W. Piwowarskiego, podstawą jego wyróżnienia jest rodzaj stosowanych symboli, sposób zaangażowania i implikacja dla innych dziedzin życia uczestników[7]. W rytuale religijnym symbole odnoszą się do świata sacrum, co oznacza, jak chce G. Milanesi, przyjęcie istnienia radykalnie „innego", pozostającego w relacji do „tej" rzeczywistości, którą modyfikuje i na którą wpływa. Symbole uzewnętrzniają religijne postawy i „ucieleśniają" religijne znaczenia, zarazem jednak podlegają obiektywizacji i rutynizacji, co może wiązać się z pewnymi niebezpieczeństwami. Ma to miejsce wówczas – jak sugeruje M. Eliade – gdy symbol staje się substytutem sakralnych przedmiotów, co pociąga za sobą swoiste bałwochwalstwo, lub gdy zostaje użyty jako „środek" dla wyrażenia utrwalonych z nim relacji, co odpowiada postawie magicznej. „Rytualizm" prowadzi do zagubienia podstawowej wartości *sacrum*, tak jak w przypadku religijności kulturowej, środowiskowej[8].

Badacze podkreślają, że rytuały religijne są przeżywane przez uczestników jako głębokie i pełne znaczenia oraz że wywierają szeroki wpływ w zakresie całego ich życia. Warto w tym miejscu odnotować próbę podziału rytuałów na: masowe i interakcyjne (M. H. Ducey). Rytuał masowy łączy się z tradycyjną religijnością, której model stanowił do niedawna zasadniczą płaszczyznę odniesienia dla socjologicznych badań nad zjawiskami religijnymi w Polsce. Rytuał interakcyjny łączy się z religijnością odnowioną, w której ważną rolę odgrywa wspólnota, osobowa inicjatywa, charyzmat, a także proces indywidualizacji religii[9].

---

[5] Por. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990.

[6] Zob. *Rytuał*, w: *Encyklopedia socjologiczna*, dz. cyt., s. 357.

[7] Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 207.

[8] Tamże, s. 218.

[9] Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 218. Do nielicznych prac polskich socjologów, przywołujących wyżej wymienioną typizację należy P. Załęckiego *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997.

W. Piwowarski definiuje rytuał religijny jako „...czynność symboliczną, która umożliwia podmiotowi lub wielu podmiotom, za pomocą przedmiotów doświadczenia zorientowanych na sacrum, zartykułować i wyrazić znaczenie, a w konsekwencji dostarczyć całościowej perspektywy codziennemu życiu"[10].

W. Piwowarski proponuje, aby w badaniach nad rytuałem wyróżnić następujące płaszczyzny: 1) społeczny wzorzec rytuału, 2) strukturę społeczną uczestników, 3) rodzaj doświadczenia, przeżyć, motywacji i symboli, tj. znaczenia i wartości, jakie ujawniają się w świadomości uczestników (płaszczyzna ta była dotychczas niedostatecznie uwzględniana w dominującym w badaniach nad przemianami rytuałów religijnych podejściu etnograficznym). Po czwarte, należy badać funkcje rytuału – zarówno te religijne, jak i pozareligijne – co odpowiada mertonowskiemu podziałowi na funkcje jawne i ukryte. W pierwszym przypadku chodzi o pogłębienie więzi z Bogiem, jednoczenie ludzi między sobą w płaszczyźnie religijnej (wertykalnej i horyzontalnej) oraz o odnowę moralną tak indywidualną, jak i społeczną. W drugim – ważna jest funkcja integracyjna, dostarczająca podstawy pocieszenia i pojednania oraz poczucia identyczności na płaszczyźnie jednostkowej. Rytuał religijny związany ze wzrostem, dojrzewaniem, starzeniem się i umieraniem jednostki wspomaga ją, przyczyniając się do pokonania trudności i rozwiązania problemów. Rytuał religijny wspiera wartości ustabilizowanego społeczeństwa, podtrzymuje konsens w zakresie norm i wzorów zachowań, co pomaga w utrzymaniu porządku i stabilności[11].

W. Piwowarski postuluje, by rytuały religijne, wyróżnione obok rytuałów estetycznych, cywilnych oraz rytuałów cyklów i kryzysów życiowych, podzielić na kilka grup – przy czym klasyfikacja ta nie ma charakteru rozłącznego i ekskluzywnego.

Rytuały doroczne – z uwagi na miejsce, gdzie się odbywają – mają charakter kościelny, np. Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych, odpust parafialny; lokalny, m.in. sypanie owsa, święcenie pól czy chodzenie z „podłaźniczką" (przystrojoną gałązką jedliny), składanie życzeń zdrowia i pomyślności w Nowym Roku (zwyczaj kultywowany w Beskidzie Śląskim). Inne rytuały łączą się przede wszystkim z domem rodzinnym, jak np. dzielenie się opłatkiem, śpiewanie kolęd, błogosławieństwo rodziców przed ślubem, dzielenie się z najbliższymi święconym jajkiem.

Druga grupa rytuałów związana jest z przyjmowaniem **sakramentów świętych**. Można tu wyodrębnić rytuały kościelne, np. chrzest, Eucharystia, ślub kościelny, pogrzeb oraz religijno-kulturowe – odwołujące się do zwyczajów regionalnych i lokalnych, np. chrzest, uroczystość Pierwszej Komunii Świętej, akt weselny, stypa.

---

[10] W. Piwowarski, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 221.

[11] Por. tenże, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych", 1983, t. XI, z. 1, s. 20–21.

Trzecia grupa rytuałów religijnych obejmuje **sakramentalia**, które wiążą w różny sposób życie religijne z życiem codziennym ludzi wierzących[12]. Przykładowo można tu wymienić poświęcenie domu (mieszkania), ziół, pojazdów czy przedmiotów kultu religijnego. Z badań prowadzonych w rodzinach śląskich wynika, że ważne jest posiadanie zapasu święconej wody, świecy – gromnicy, poświęconej w dniu 2 lutego (zapalona przy łożu umierającego ma zapewnić lekką śmierć, a w czasie burzy chronić „od gromu"). Ceni się i przechowuje zioła poświęcone 15 sierpnia w Matkę Boską „Zielną" (uroczystość Wniebowzięcia NMP) jako skuteczne antidotum na chorobę. Gałązki leszczyny – „palmy" poświęcone w Niedzielę Palmową, ułożone w krzyżyki i zatknięte w polu czy w ogrodzie mają zapewnić urodzaj (zwyczaj nadal żywy w Rybnickiem). Ostatnio wielkie znaczenie – jak pisze Irena Bukowska-Floreńska – przywiązuje się do kawałków chleba i soli poświęconych w dniu św. Agaty (5 lutego) lub św. Antoniego (13 czerwca). Wierzy się, że noszone przy sobie chronią od nieszczęść w podróży (także „od kontroli na granicy"), od złodziei, od choroby piersi, sprzyjają hodowli bydła. Owe poświęcone przedmioty mają niemałe znaczenie w życiu religijnym mieszkańców Śląska, posiadają wymiar wychowawczy i integracyjny w skali jednostkowej, jak i społecznej (zapewniają bezpieczeństwo osobiste oraz więź z domem rodzinnym)[13].

Splot tradycyjnych wierzeń o charakterze religijno-magicznym, sfery sacrum i profanum, wydaje się być szczególnie widoczny w rytuałach „mieszanych", zwłaszcza tych, które odwołują się do cyklów i kryzysów życia. Nie sprowadzają się one tylko do tzw. rytów przejścia, czyli do praktyk jednorazowych. Ważne są także rytuały związane z kryzysami życiowymi i ich przezwyciężaniem, inicjacją do nowych ról społecznych, z biografią jednostki (imieniny, urodziny). Wiele z nich nadal posiada bogatą oprawę folklorystyczną, uzależnioną od kontekstu regionalnego i lokalnego.

Do innych rytuałów „mieszanych" należą rytuały cywilne, np. polityczne czy narodowe, oraz rytuały estetyczne.

Typologia W. Piwowarskiego wydaje się być użyteczną próbą uporządkowania tej sfery zjawisk. Należy jednak pamiętać, że poszczególne kategorie nie mają charakteru rozłącznego, a ich punktem odniesienia jest substancjalna definicja religii oraz instytucjonalny i środowiskowy model życia religijnego. Studia prowadzone przez antropologów oraz socjologów potwierdzają, że polska religijność zakorzeniona w społeczności lokalnej i w kulturze regionalnej

[12] Por. tenże, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 209–211.

[13] Zob. I. Bukowska-Floreńska, *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*, w: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne", t. 3, Katowice 1999, s. 15–26.

powstała w wyniku wzajemnego oddziaływania tradycyjnych, niejednokrotnie utylitarnych i instrumentalnych elementów sposobu myślenia i zachowania i systemu religijnego Kościoła katolickiego. W całym okresie powojennym – na skutek zmian społeczno-kulturowych – zanikały lub słabły na znaczeniu zwyczaje i praktyki mające podbudowę magiczną[14]. Wiele z nich zmieniło swoją funkcję, tracąc charakter znaku, a stając się elementem ludycznym[15].

Z drugiej strony utrzymują się i przyjmują nowe rytuały lansowane współcześnie przez Kościół: doroczne – obejmujące sakramenty i sakramentalia, także związane z akcjami w skali całego narodu (W. Piwowarski nazywa to zjawisko „unarodowieniem" rytuału religijnego). Zachowania rytualne są elementem strukturalnym i dynamicznym systemu społecznego.

Podobne stanowisko zajmuje J. Komorowska, podkreślając, że obecnie nie tylko wieś, ale i wielkie miasto jest zbiorowym nosicielem zachowań symbolicznych[16]. Badaczka ta zwraca uwagę na bogactwo świątecznej kultury polskich rodzin, w której występują przedmioty i czynności odwołujące się do różnych okresów historycznych, upowszechniane zarówno przez instytucje religijne, jak i świeckie. Być może warto w tym miejscu wskazać na kategorię „podmiejskości", która – zdaniem M. Marody – nie doczekała się w socjologii teoretycznego opracowania. Jest ona cechą charakterystyczną polskiej formacji kulturowej i wyraża się w lokalności więzi małych grup „wyrwanych" ze wsi, lecz nie wtopionych do końca w życie wielkiego miasta, na którego obrzeżach funkcjonują, w połączeniu z oddziaływaniem wielkomiejskich wzorów[17] Tak rozumiana „podmiejskość", związana z przerostem formy nad treścią przenika różne obszary naszego życia społecznego.

Współcześnie, wiele zwyczajów religijnych jest kultywowanych i przekazywanych w obrębie rodziny, do pewnego stopnia niezależnie od tego, czy jej członkowie są osobami wierzącymi czy niewierzącymi.

---

[14] Zob. m.in. H. Mielicka, *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XIX i XX wieku*, Kielce 1995; Z. Staszczak, *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*, Warszawa – Poznań 1985.

[15] Przykładem może być znany i praktykowany między innymi w regionie świętokrzyskim zwyczaj ustawiania bram-przeszkód na drodze, którą jedzie do kościoła orszak weselny, lub redukcja zwyczaju „oczepin" do zdejmowania przez młodą welonu (po północy) i podrzucania go tak, by pochwyciła go jedna z panien. W rodzinach wiejskich Wielkopolski aprobowany był zwyczaj tzw. poczty weselnej, polegający na głośnym odczytywaniu wobec audytorium tekstów nadesłanych życzeń ślubnych, nazywanych „telegramami".

[16] J. Komorowska, *Świąteczna kultura polskiej rodziny*, w: *Rytuał religijny w rodzinie*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Warszawa – Poznań 1988, s. 89–103.

[17] Autorka wykracza tu poza dychotomiczny model Roberta Redfielda (społeczeństwo wiejskie i społeczeństwo miejskie) – zob. M. Marody, *Społeczeństwo polskie w jednoczącej się Europie*, „Kultura i Społeczeństwo", 1997, rok XLI, nr 4, s. 53.

W świetle wyników badań empirycznych można sądzić, że w Polsce z pokolenia na pokolenie umacnia się rola dziadków w wychowaniu wnuków, np. w zakresie transmisji wiary religijnej (60%)[18]. Jednak wymiar przeżyć, motywacji i symboli, związanych z praktykowaniem rytuałów jest zróżnicowany. Analiza religijności w nowych warunkach społecznych lat dziewięćdziesiątych pokazała, że dominują wyraziście zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą oraz z przestrzeganiem wielkich postów (Popielec, Wielki Piątek). Praktyki te są częścią społecznego etosu i okazją manifestacji uczuć rodzinnych, toteż wykazują się dużą trwałością[19].

Badania prowadzone przez CBOS potwierdzają, że do powszechnych zwyczajów wigilijnych należą: dzielenie się opłatkiem, wzajemne składanie sobie życzeń, spożywanie tradycyjnych potraw, ubieranie choinki, zachowywanie postu w Wigilię, przygotowywanie nakrycia dla niespodziewanego gościa oraz prezentów pod choinkę. Religijny charakter uroczystości – w zdecydowanej większości rodzin – nadaje wspólne śpiewanie kolęd i udział w pasterce, a także, choć rzadziej (70%), odczytanie przed wieczerzą odpowiedniego fragmentu Pisma Świętego lub odmówienie modlitwy[20].

W rodzinach osób niepraktykujących, wiele obyczajów wigilijnych funkcjonuje w oderwaniu od ich treści religijnych. Tendencja ta uwidacznia się także do pewnego stopnia w środowiskach tradycyjnie mniej religijnych, tzn. w rodzinach wielkomiejskich, osób bardziej wykształconych, najlepiej sytuowanych materialnie[21].

Wyniki sondaży prowadzonych przez CBOS wskazują także na powszechność przestrzegania przez polskie rodziny tradycji wielkopostnych i wielka-

---

[18] Por. *Co zawdzięczamy swoim babciom i dziadkom?* Komunikat z badań CBOS, BS/8/2001, Warszawa, styczeń 2001.

[19] Zob. J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze bożonarodzeniowym*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, Warszawa 2001, s. 102–107.

[20] Por. *Polska wigilia A.D. 1998*. Komunikat z badań CBOS, BS/178/178/98, Warszawa, grudzień 1998; także *Święta Bożego Narodzenia*. Komunikat z badań OBOP (grudzień 1996), Warszawa 1996.

[21] Na przestrzeni lat 90-tych wzrosła liczba rodzin o zminimalizowanej lub obojętnej religijnie zwyczajowości wigilijnej (np. w Olsztynie 40% rodzin przejawiało nieczytelną i niejasną symbolikę przedmiotów i zachowań; w środowisku lubelskim przeważa wzór oparty na średnio rozwiniętej religijnie zwyczajowości, a tradycja świętowania w młodych rodzinach miejskich ulega pewnemu zubożeniu. Rozbudowana obyczajowość religijna pozostaje w pozytywnej korelacji z autodeklaracjami wiary i udziałem w katechezie) – na podstawie prac magisterskich, powstałych w Instytucie Socjologii KUL, pod kierownictwem ks. prof. dr hab. W. Piwowarskiego i ks. prof. dr hab. J. Mariańskiego.

nocnych. Dowodzą jednak, iż rodziny te zachowują dość często praktyki religijne i zwyczaje bez przekonania, że są one dla nich szczególnie ważne. Dla większości ankietowanych Polaków, Wielkanoc jest przede wszystkim świętem rodzinnym, ponad połowa badanych określa je ponadto jako przeżycie religijne, a co drugi – jako miłą tradycję[22]. W ostatnich latach, coraz większej wagi nabiera zwyczaj dzielenia się z rodziną święconym jajkiem, maleje natomiast znaczenie przestrzegania postu w środę popielcową, co może być wskaźnikiem zmian funkcjonalnych w obszarze rytuałów Wielkiej Nocy, m.in. zagubienia wartości nadrzędnej. Niemniej, przekazywane z pokolenia na pokolenie tradycje i zwyczaje religijne – w swym ogólnym kształcie – nie zmieniły się. Przeciętny wskaźnik zachowywania 16 praktyk i zwyczajów wielkopostnych i wielkanocnych wynosił w 1998 roku – 81,9%, w 1999 – 82,6%, w 2000 roku – 82,1%[23].

Przejście od społeczeństwa lasu do społeczeństwa pluralistycznego, nie ma zatem znaczącego w skutkach oddziaływania na sferę praktyk religijnych. „Nie potwierdziła się hipoteza – pisze J. Mariański – że wraz ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego i wraz z kształtowaniem się społeczeństwa bardziej pluralistycznego pojawi się fala gwałtownej laicyzacji w formie radykalnego spadku udziału katolików w praktykach niedzielnych i wielkanocnych"[24]. Jednak pytanie, czy i w jakim stopniu praktyki kultowe świadczą o wewnętrznej religijności tych, którzy je spełniają, pozostaje wciąż otwarte.

Do najbardziej respektowanych treści obyczajowości religijnej (ponad dwie trzecie badanych) należą: udział w procesji Bożego Ciała, święcenie palm w Niedzielę Palmową, wspólne śpiewanie kolęd i święcenie gromnicy w uroczystość Ofiarowania Jezusa w świątyni. Wyraźnie rzadziej spełniane są takie praktyki i zwyczaje, jak: wstrzemięźliwość od pokarmów w piątki, chodzenie na groby w Wielką Sobotę, święcenie ziół, wspólna modlitwa w rodzinie i czytanie Pisma Świętego[25].

Rytuały zwyczajowe, związane ze świętami kościelnymi, w porównaniu z kulturą tradycyjną zostały uproszczone i nie są tak jak dawniej przesycone treściami religijnymi. Kultywowane rytuały i zwyczaje – zaznacza J. Mariański – mają bardziej charakter rodzinny niż środowiskowy (co wiąże się z pro-

[22] Por. *Święta wielkanocne w opinii Polaków*. Komunikat z badań CBOS, BS/43/97, Warszawa, marzec 1997.

[23] B. Wciórka, *Wielki Post i Wielkanoc w rodzinach*. Komunikat z badań CBOS, BS/64/2000, Warszawa 2000, s. 2; także, *Wielkopostne i wielkanocne tradycje Polaków*. Komunikat z badań CBOS, BS/51/51/98, Warszawa, kwiecień 1998.

[24] Por. *Religijność Polaków 1991–1998*, red. ks. W. Zdaniewicz SAC, dz. cyt., s. 8.

[25] Por. J. Mariański, *Nadobowiązkowe praktyki religijne*, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 84–89.

cesem indywidualizacji obyczajowości religijnej), bardziej prywatny niż parafialny (ograniczenie liczby uczestników, akcentowanie motywacji rodzinnych, w tym dowartościowanie potrzeb i aspiracji jednostkowych). Proces ten obejmuje różne grupy rytuałów religijnych i dokonuje się stopniowo, w sposób zróżnicowany, w poszczególnych regionach i sferach życia[26].

Relatywnie wysoki stopień akceptacji (zwłaszcza w środowisku wiejskim) dotyczy: procesji Bożego Ciała, posypywania głowy popiołem – Popielec, a w dalszej kolejności nabożeństwa majowego, drogi krzyżowej, nabożeństwa różańcowego. Do praktyk aprobowanych w niewielkim stopniu należą: gorzkie żale, nabożeństwo czerwcowe, a także pierwsze piątki miesiąca, adoracja Najświętszego Sakramentu, nowenna do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, nieszpory i roraty[27].

Na styku rytuałów dorocznych, sakramentaliów oraz rytuałów cyklów i kryzysów życia znajduje się swoista kategoria religijnej praxis – pielgrzymka. W latach osiemdziesiątych idea pielgrzymek odżyła w zasadniczy sposób, do czego niewątpliwie przyczynił się pontyfikat Jana Pawła II. Spotkanie z Papieżem Polakiem podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny, w czasie przejazdu na trasie lub podczas Mszy św. jest najczęściej deklarowanym rodzajem aktywności. Pielgrzymki z udziałem Ojca Świętego – pisze A. Wójtowicz – są manifestacją wielkości katolicyzmu, także kulturowym widowiskiem w skali masowej, nie dającym się zredukować do dogmatycznych podstaw[28]. Zapotrzebowanie na sacrum jest nieodłączną częścią współczesnej kultury, jednak to charyzmat Jana Pawła II nadaje mu wiarygodność i znaczenie. Ruch pielgrzymkowy zmienia swoje oblicze z folklorystycznego na ogólnokościelny, z akcentem na intensyfikację przeżyć religijnych i pogłębienie świadomości narodowej.

W tym kontekście interesujące jest pytanie, na ile polscy katolicy dostrzegają ciągłość i przemiany tradycji religijnej w ich życiu. Podstawowymi zmianami, jakie zauważyli np. mieszkańcy terenów wiejskich regionu świętokrzyskiego są: zanikająca lub zmieniająca formy i charakter obrzędowość oraz mniejsze przywiązanie do jej przestrzegania, praktykowania, a także wiązania swojego życia z jej wpływem. Zwraca się uwagę, że w przeszłości wystawność uroczystości była ograniczona, choć towarzyszyła im bardziej religijna atmosfera. Wśród elementów tradycji religijnej, ważnych dla przyszłych pokoleń Polaków, jednomyślnie wymieniono: praktyki jednorazowe (chrzest,

[26] Tamże.

[27] Por. W. Piwowarski, *Religijność ludowa w ciągłości i zmianie*, „Acta Universitatis, Nicolai Copernici, Socjologia Wychowania VIII – Nauki Humanistyczno-Społeczne", 1990, z. 216, s. 48–49; także, M. Sroczyńska, *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*, Kielce 1999, s. 124–125.

[28] Por. A. Wójtowicz, Zapotrzebowanie na świętość, „Polityka" 1999, nr 25, s. 4.

I Komunia św., bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb) oraz zwyczaje wielkanocne i bożonarodzeniowe (choinka, opłatek, wieczerza wigilijna, święcenie pokarmów, dzielenie się jajkiem).

Wszystkie te treści posiadają obok wartości religijnej istotne znaczenie społeczne oraz jednostkowe, są bowiem ważnym czynnikiem tożsamości tak zbiorowej, jak i indywidualnej[29].

[29] Zob. M. Marczuk, „Funkcje systemów religijnych w życiu mieszkańców współczesnej wsi – na przykładzie społeczności wiejskich regionu świętokrzyskiego", wydruk pracy magisterskiej, Kielce 2002, Archiwum Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach; także, K. Malinowski, „Znaczenie rytuałów religijnych w życiu mieszkańców współczesnej wsi", wydruk pracy magisterskiej, Kielce 2001, Archiwum AŚ w Kielcach.

BIBLIA

Ks. Stanisław Bielecki – Kielce

Stary Testament o małżeństwie. Ideał i rzeczywistość

W Starym Testamencie bogata problematyka dotycząca małżeństwa jest ujmowana w wielu aspektach. Ten, który najbardziej narzuca się na początku lektury, to ideał wspólnoty małżeńskiej ukazany w Księdze Rodzaju 1–2.

Z punktu widzenia literackiego dwa opowiadania o stworzeniu świata (Rdz 1, 1–2, 4a; 2, 4b-25), dopełnione opowiadaniem o upadku człowieka (3, 1-24), są owocem mądrościowej refleksji nad ludzką egzystencją, nad obecnością zła i śmierci, nad początkami małżeństwa i jego podstawach. Rzeczywistość małżeństwa z oddalaniem żony, z cudzołóstwem i innymi nadużyciami pobudzały naród wybrany do przywołania małżeństwa odpowiadającego pierwotnemu zamysłowi Bożemu, czyli małżeństwa idealnego[1].

1. Ideał małżeństwa według Rdz 1–2

Oba opowiadania o stworzeniu świata i ludzkości są bardzo różne nie tylko, jeśli chodzi o formę literacką, lecz również o zasadniczą treść[2]. Pierwsze opowiadanie (Rdz 1, 1–2, 4a) jest późniejsze od drugiego (2, 4b-25) i zawiera idee bardziej dopracowane. Należy do tradycji kapłańskiej (VI–V w. przed Chr.) i nosi właściwe jej charakterystyczne cechy. Jest ono schematyczne, bogate w treść, niewiele zaś w nim antropomorfizmów. Opowiadanie ma charakter teologiczny[3] i jest uroczystym i przemyślanym pod względem kompozycji hymnem ku czci Boga Stwórcy[4].

W Rdz 1, 1–2, 4a wspomina się o specjalnej interwencji Boga przy stwarzaniu człowieka. Już decyzja Boga: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (1, 26) wynosi człowieka ponad wszystkie poprzednie dzieła.

---

[1] Por. D. Tettamanzi, *Il matrimonio cristiano*, Milano 1979, s. 29n; A. Ammassari, *Un profilo biblico del matrimonio*, Roma 1977, s. 13. Różnice pomiędzy opowiadaniami podaje: S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962, s. 181.

[2] Por. J. Salquero, *La rivelazione biblica o la storia della salvezza*, Roma 1977, s. 47.

[3] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Roma 1981, s. 36.

[4] Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 1. Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 57.

W 1, 27: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* uderza trzykrotne użycie tego samego czasownika „stworzył – *bara*", wyrażającego wyłączne i charakterystyczne działanie Boga. W ten sposób hagiograf chce zasygnalizować, że tu osiągnęło się szczyt i cel, ku któremu zdążało całe dzieło stwórcze[5].

Należy zwrócić uwagę na uniwersalny charakter przesłania Rdz 1, 27. Na obraz Boga zostali stworzeni bez wyjątku wszyscy ludzie, niezależnie od narodowości, rasy, religii czy światopoglądu. Fakt ten wskazuje na niekwestionowaną godność przysługującą każdemu człowiekowi jako stworzeniu Bożemu. To zaś z kolei stanowi solidne uzasadnienie praw człowieka[6].

Wyższość człowieka nad wszelkim innym ziemskim stworzeniem pochodzi z faktu, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz (por. 1, 27). Gdy chodzi o małżeństwo, podstawowe znaczenie ma wyrażenie: „stworzył mężczyznę i niewiastę". Różnica płci oddana została tu nie przez terminy *isz – iszszah* (mężczyzna – kobieta), lecz *zakar – nequebah* (osoba męska – osoba żeńska). W odniesieniu do zwierząt dobrze oddają to terminy: „samiec – samica"[7].

Z Rdz 1, 27 „stworzył mężczyznę i niewiastę" bezsprzecznie wynika, że różnica płci przynależy w ścisłym znaczeniu do porządku stworzenia[8]. W odniesieniu do małżeństwa szczególne znaczenie ma nie tylko wzmianka o zróżnicowaniu płci, lecz i nakaz Boży: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię* (1, 28). Płodność jako fundament instytucji małżeństwa jest darem Boga oraz owocem Jego błogosławieństwa[9].

Pierwsze opowiadanie o stworzeniu podkreśla doskonałą równość i jednakową godność mężczyzny i kobiety, którzy jako obraz Boga są szczytem stworzenia. Wspólnie mają czynić sobie ziemię poddaną i panować nad zwierzętami[10]. W Rdz 1, 27-30 nie ma najmniejszych podstaw do rozróżniania

---

[5] Por. G. von Rad, *Genesi*, Brescia 1978, s. 67.

[6] Por. J. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 133.

[7] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 30n; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 128.

[8] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, Brescia 1981, s. 28.

[9] Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna*..., dz. cyt., s. 128, który dodaje, że „płciowość nie może być przedmiotem pogardy, z drugiej strony nie może też być ani ubóstwiana, ani przeceniania. Jako «stworzenie» nie jest czymś boskim i nie może być – jak w wielu cywilizacjach starożytności – przedmiotem czci kultowej. A ponadto – żadna z obu płci nie może przekazywać życia sama, każda z nich jest zdana na drugą (...). Płciowość zawiera w sobie również element niedoskonałości, niepełności, niewystarczalności", s. 129.

[10] Por. M. Adinolfi, *„Ab initio autem... fuit sic". Osservazioni sulla problematica della coppia in Gen 1–2*, RBibIt 17 (1970), s. 358.

stopni ważności między mężczyzną a kobietą. Mówi się natomiast o dwóch odrębnych i różnych bytach przeznaczonych do tworzenia jedności. Właśnie w tej jedności wzajemnie się dopełniają[11].

Formuła końcowa zawierająca aprobatę całego dzieła stworzenia: *Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre* (Rdz 1, 31) zakłada, że również małżeństwo[12] jest dobre, ponieważ pochodzi od Boga. Mimo że pierwsze opowiadanie o stworzeniu koncentruje się głównie na różnicy płci, niemniej jednak można dostrzec w nim pewne dane dotyczące wzajemnych relacji między mężczyzną a kobietą. Mężczyzna i kobieta połączeni małżeństwem dzięki ich więziom z Bogiem, tworzą wspólnotę. Ponadto fundamentami takiej wspólnoty są: doskonała równość i identyczna godność mężczyzny i kobiety (stworzeni na obraz Boży; człowiek oznacza zarówno mężczyznę, jak i kobietę), błogosławieństwo Boże: „Bóg im błogosławił" (1, 28) i ich wspólne przeznaczenie: „abyście zaludnili ziemię" (1, 28).

Na temat wspólnoty małżeńskiej znacznie więcej znajdujemy w drugim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2, 4b-25), które wraz z następującym opowiadaniem o upadku człowieka (3, 1-24) należy do tradycji jahwistycznej. Swymi początkami sięga ona czasów Salomona (X w. przed Chr.). Opowiadanie to charakteryzuje się żywością, prostotą, obrazowością, konkretnością, sztuką narracji i introspekcją psychologiczną. Ponadto ma upodobanie w antropomorfizmach[13]. Wyodrębnić w nim można trzy części: stworzenie mężczyzny (2, 4b-7), umieszczenie go w ogrodzie (2, 8-17), powołanie do istnienia kobiety (2, 18-25). Zauważa się zatem, że w centrum uwagi znajduje się człowiek.

Charakter Rdz 2, 4b-3, 25 nie jest kronikarski, lecz mądrościowy typu maszal oraz etiologii historycznej. „Jako maszal jest objawieniem etyczno-religijnym i zarazem enigmatycznym, które staje się bardziej lub mniej jasnym jedynie w wyniku głębokiej refleksji. Jako etiologia historyczna Rdz 2–3 wskazuje na przyczyny instytucji i sytuacji ludzkich – nie fantastycznych, lecz realnych, które miały miejsce w czasie rozstrzygającym dla ludzkości – nawet jeśli były one widziane, dostrzegane wyłącznie przez hagiografa w świetle natchnionej refleksji"[14].

---

[11] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 27.

[12] Należy wyjaśnić, że w Rdz 1, 27nn hagiograf nie używa rzeczownika „małżeństwo" z oczywistego względu. Tekst hebrajski Starego Testamentu nie ma słowa, które odpowiadałoby naszemu pojęciu „małżeństwo"; por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 5.

[13] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 36; S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl*..., dz. cyt., s. 59.

[14] M. Adinolfi, *„Ab initio..."*, dz. cyt., s. 462; por. także L. Alonso Schökel, *Motivos sapientiales y le alianza en Gen 2–3*, Bil 43 (1962), s. 295–312.

Drugie opowiadanie o stworzeniu ukazuje Boga, który „czyni" ziemię i niebo (por. Rdz 2, 4b), lepi człowieka z prochu ziemi i tchnie w jego nozdrza tchnienie życia (por. 2, 7). Antropomorfizm przedstawiający Boga jako garncarza podkreśla „pełną wolność Boga w dziele stworzenia, człowieka zaś ukazuje jako istotę z natury słabą, ponieważ zbudowaną z substancji podlegających rozpadowi i tak zależną w swym istnieniu od Stwórcy, jak naczynie gliniane zależne jest od garncarza"[15]. Zarówno w wersecie Rdz 1, 27, jak i 2, 7 – jakkolwiek w różny sposób – zgodnie podkreśla się wyjątkowość człowieka na tle całego stworzenia, gdyż Bóg obdarzył go cząstką samego siebie[16].

Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie, który zasadził (por. 2, 8). Następnie Bóg zauważa, że *nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc* (2, 18). Podobnie jak postępuje ojciec rodziny w stosunku do dorosłego syna, tak Bóg jest zatroskany z powodu samotności mężczyzny i podejmuje inicjatywę, by znaleźć mu pomoc, która – dosłownie oddając tekst – byłaby mu podobna.

W kontekście wersetu 18 prezentacja zwierząt uzyskuje charakter pewnego poszukiwania, które Bóg dokonuje na rzecz człowieka. Stwierdzenie, że *nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (2, 20) wskazuje, że to poszukiwanie zakończyło się negatywnie. Wtedy Bóg kształtuje kobietę i przyprowadza do Adama, tak jak to czyni ojciec rodziny w odniesieniu do córki, którą zdecydował wydać za mąż. Obraz zaślubin jest wyraźnie obecny w wersecie 2, 24: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*[17].

Określenie kobiety „pomoc odpowiednia dla mężczyzny" zawiera w sobie zarówno ideę identyczności natury, jak i komplementarności[18]. Rola kobiety

---

[15] J. Synowiec, *Na początku...*, dz. cyt., s. 154.; por. także S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl...*, dz. cyt., s. 59n. Warto zauważyć, że dla ukazania wyraźnej linii podziału pomiędzy wyznającymi zdrową naukę a propagatorami i zwolennikami błędu, autor Listu do Tymoteusza posługuje się następującą metaforą: W wielkim domu – czyli w Kościele – znajdują się więcej lub mniej szlachetne naczynia: „Przecież w wielkim domu znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz i drewniane, i gliniane: jedne do użytku zaszczytnego (*eis timen*), a drugie do niezaszczytnego (*eis atimian*)" (2 Tm 2, 20).

[16] Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię. 1. Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1990, s. 187n.

[17] Do treści wersetu Rdz 2, 24 w Starym Testamencie nawiązuje Tb 8, 6-7 i Ml 2, 15-16. Natomiast w Nowym Testamencie fragment ten – poprzedzony Rdz 1, 27 – przywoływany jest w dysputach Jezusa z faryzeuszami na temat oddalania żony (por. Mt 19, 5n; Mk 10, 7-9). Również w kontekście problematyki małżeńskiej przytacza go św. Paweł w 1 Kor 8, 16; Ef 5, 31. Także w dyskusjach starożytnego judaizmu interpretacje Rdz 2, 24 zajmowały znaczące miejsce.

[18] Por. G. von Rad, *Genesi*, dz. cyt., s. 100n.

jako „pomocy" dla mężczyzny nie sprowadza się do jakiegoś zwyczajnego narzędzia pracy, ani też nie ogranicza się wyłącznie do stosunków seksualnych. Kobieta jest doskonałą „przeciwfigurą" mężczyzny, partnerem mężczyzny w harmonijnej wspólnocie życia małżeńskiego przeżywanego we wszystkich aspektach zarówno psychicznych, jak i fizycznych. Tożsamość natury i równa godność kobiety i mężczyzny plastycznie przedstawione zostały przez obraz powołania do istnienia kobiety z żebra mężczyzny (por. 2, 22)[19].

Wzmianka o tym, że w tym pierwszym małżeństwie sam Bóg przyprowadził kobietę do mężczyzny oznacza, że małżeństwo jest instytucją dobrą i świętą. Jest instytucją Bożą[20]. W okrzyku radości mężczyzny po przedstawieniu mu kobiety: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała*" (2, 23) jest zawarta idea równości kobiety z mężczyzną oraz podkreślony fakt, że małżeństwo nie jest jedynie przyjaźnią, lecz również wspólnotą ciał[21]. Wyrażenie „moja kość i moje ciało" używane w innych miejscach Starego Testamentu wskazuje na relację pokrewieństwa rodzinnego lub szczepowego (por. Rdz 29, 14; 2 Sm 19, 14)[22].

Gdy chodzi o wspólnotę małżeńską, szczególne znaczenie ma treść wersetu 2, 24: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*. Całe opowiadanie jahwistyczne zmierza ku temu wersetowi, który nie jest zwykłą kontynuacją, lecz stwierdzeniem zawierającym podsumowanie i zamknięcie wywodu. Można powiedzieć, że w tym wersecie całe opowiadanie osiąga swój szczyt, ku któremu od początku był ukierunkowany. Charakter etiologiczny drugiego opowiadania o stworzeniu wyraża się w tym, że wyjaśnia, skąd pochodzi tajemnicza i powszechna rzeczywistość miłości, która doprowadza do wyrzeczenia się więzi z rodzicami. Według Rdz 2, 1nn, ta wzajemna więź uczuciowa małżonków wynika z faktu, że u początków mężczyzna i kobieta tworzyli jedno ciało. Ponieważ Bóg uczynił kobietę z żebra mężczyzny, dlatego dążą oni do tego, by ponownie się połączyć. We wspólnocie ciał małżonkowie stają się ściślejszą jednością niż rodzice i dzieci w rodzinie. W miejsce jedności rodu i wspólnoty rodzinnej wchodzi nowa – małżeńska wspólnota mężczyzny i kobiety. Jest bardzo znaczące, że właśnie mężczyzna opuszcza swego ojca i matkę, by połączyć się ze swą żoną[23].

---

[19] Por. M. Adinolfi, *„Ab initio..."*, dz. cyt., s. 363n.

[20] Por. E. Schillebeeckx, *Il matrimonio, realtà terrestre e mistero di salvezza*, Roma 1980, s. 43.

[21] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 25.

[22] Por. A. Ammassari, *Un profilo...*, dz. cyt., s. 15.

[23] Por. G. von Rad, *Genesi*, dz. cyt., s. 104. Zaskakuje fakt, że to właśnie mężczyzna, a nie kobieta opuszcza ojca i matkę. Taka postawa kontrastuje z rodzinnymi stosunkami w Izraelu. To właśnie kobieta przeprowadza się od rodziców do domu męża.

Fakt, że w tym celu mężczyzna zrywa najgłębsze więzi rodzinne wyklucza jakiekolwiek lekceważenie kobiety. Całkiem przeciwnie, do tego stopnia ją kocha, zaś ta miłość otrzymuje takie znaczenie, że doprowadza mężczyznę do zerwania więzi z rodziną, do opuszczenia wszystkiego z miłości do swej kobiety – by tak powiedzieć – aż do opuszczenia samego siebie, by tworzyć z żoną w małżeństwie jedno ciało[24].

Sformułowanie „stają się jednym ciałem"[25] w tym kontekście ma znaczenie fundamentalne. Wskazuje ono na wspólnotę osób o identycznej naturze i równej godności, która ma charakter całkowity i niepodzielny[26]. Stanie się jednym ciałem nie ogranicza się do samego aktu seksualnego, lecz stwarza – jeśli można tak powiedzieć – nową całość bytu ludzkiego w małżeństwie, w którym wzajemny dar ciał stanowi tylko jeden z aspektów. W takiej wspólnocie mężczyzny i kobiety istotną jest nie tylko jedność ciał, ale również jedność woli, uczuć i dążeń[27]. Warto przy tym podkreślić, że stawanie się „jednym ciałem" nie dokonuje się automatycznie, lecz zakłada udział człowieka. Nie jest czymś, co osiąga się natychmiast i na sposób trwały. Stawanie się jednością zakłada długi proces, który wystawiany jest na różne zakłócenia[28].

Chodzi zatem o całkowite i niepodzielne zjednoczenie małżonków. W takiej wspólnocie każdy z małżonków dostrzega swą doskonałą realizację, ponieważ jedynie wobec kobiety mężczyzna rzeczywiście czuje się mężczyzną, tak jak i jedynie wobec mężczyzny kobieta czuje się rzeczywiście kobietą[29]. Znakiem tej wewnętrznej jedności było to, że *chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu* (Rdz 2, 25). Ponieważ ciało ludzkie jako dzieło Boże jest dobre, dlatego samo z siebie nie może być powodem wstydu[30].

W drugim opowiadaniu o stworzeniu mówi się tylko o jednym mężczyźnie i o jednej kobiecie. Właśnie oni – według Rdz 2 – ukazani są jako prototyp

---

[24] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 25n; M. Adinolfi, *„Ab initio..."*, dz. cyt., s. 364.

[25] M. Filipiak, *Problematyka społeczna*..., dz. cyt., s. 131 zwraca uwagę, że w wyrażeniu „jedno ciało" akcent spoczywa na słowie „jedno". „W Biblii słowo «ciało» oznacza całego człowieka, wyrażenie więc «jedno ciało» nie zacieśnia bynajmniej tego połączenia do sfery tylko cielesnej w naszym tego słowa rozumieniu (to jest w odróżnieniu od sfery «duchowej»). Tego rodzaju rozróżnienie nie mieściłoby się w ramach antropologii, jaką zakładają konsekwentnie niemal wszystkie księgi Starego Testamentu".

[26] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 43.

[27] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 26; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*..., dz. cyt., s. 190.

[28] Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna*..., dz. cyt., s. 131.

[29] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 43.

[30] Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna*..., dz. cyt., s. 132.

i jako ideał małżeństwa ustanowionego przez Boga. Charakterystycznymi cechami tego związku są nierozerwalność i monogamia. Warto zauważyć, że jedność i nierozerwalność dotyczą wszystkich bez wyjątku prawdziwych małżeństw, a nie tylko małżeństw chrześcijańskich.

Niestety, ta idealna wspólnota mężczyzny i kobiety trwała do pierwszego grzechu.

2. Ideał małżeństwa staje się trudny do realizacji (Rdz 3, 1-24)

Z opowiadania o upadku (Rdz 3, 1nn) wynika, że pierwszy grzech[31] nie jest grzechem jakiegoś abstrakcyjnego człowieka, który stanąłby przed Bogiem w samotności indywidualnego sumienia. Przeciwnie, hagiograf kładzie nacisk na społeczny charakter grzechu. Chodzi o grzech popełniony przez dwie osoby, przez pierwszą parę małżonków[32]. Z głęboką znajomością człowieka hagiograf przedstawia w 3, 1-7 dramat utraty niewinności i szczęścia przez pierwszą parę ludzką[33].

Po upadku następuje przesłuchanie (por. 3, 8-13), zakończone ogłoszeniem wyroku (por. 3, 14-24). Przesłuchanie zawierające ciąg pytań i odpowiedzi ma na uwadze właściwą ocenę przestępstwa. Najpierw Bóg domaga się od mężczyzny wytłumaczenia się z popełnionego grzechu (por. 3, 9-11). Ten stara się zrzucić winę na kobietę, ta zaś na węża (por. 3, 12-13)[34].

Jeśli w popełnianiu grzechu istniała pewnego rodzaju solidarność pierwszych małżonków, to po grzechu znika ona natychmiast. Mężczyzna i kobieta, którzy przed przekroczeniem zakazu Bożego żyli w doskonałej wspólnocie, po utracie niewinności w odmienny sposób reagują na swą nagość. Przed grzechem pomimo nagości nie doświadczali wstydu (por. Rdz 2, 25), co było

---

[31] Na temat natury grzechu w Rdz 3, 1nn: por. S. Lyonnet, *The Notion of Sin*, w: S. Lyonnet – L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*. A Biblical and Patristic Study, Roma 1970, s. 5–11.

[32] Por. M. Adinolfi, *„Ab initio..."*, dz. cyt., s. 373; P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1981, s. 40. M. Filipiak, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 132n zauważa, że „relacja o upadku (Rdz 3) stała się dla autora biblijnego jeszcze jedną okazją dla podkreślenia równości między mężczyzną i kobietą. Oboje w równym stopniu byli świadomi, wolni i odpowiedzialni za swój los, oboje w równym stopniu popełnili grzech i zostali skazani na cierpienia, aczkolwiek każde z nich w innym aspekcie, dostosowanym do ich natury".

[33] Por. S. Synowiec, *Na początku...*, dz. cyt., s. 166.

[34] Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię...*, dz. cyt., s. 196.

znakiem ich wewnętrznej jedności. Po grzechu wstyd jest znakiem poważnego zaburzenia, które dotyka całe człowieczeństwo, poczynając od jego cielesności[35].

Ukrywanie nagości (por. 3, 7) wskazuje, że mężczyzna i kobieta nawzajem uważają się za obcych. Samotność, wewnętrzna separacja, a nawet wrogość, w jakiej znaleźli się pierwsi rodzice, przenika również odpowiedź mężczyzny: *Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem* (Rdz 3, 12). Tego rodzaju deklaracja – pełna niewdzięczności – kontrastuje z tą z Rdz 2, 23: *Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!* Z jednej strony stanowi ona oskarżenie Boga, z drugiej jest znakiem zniszczonej wspólnoty między mężczyzną a kobietą. Wobec winy pierwsi rodzice nie okazują się solidarni. Grzech popełniony przez nich razem, w rzeczywistości ich podzielił i poróżnił[36].

Naruszenie porządku Bożego wprowadza podział wewnątrz wspólnoty małżeńskiej. Według Rdz 2, 18, kobieta została dana mężczyźnie jako odpowiednia mu pomoc. Z pomocy dla mężczyzny, kobieta stała się jego uwodzicielką. Przed nieposłuszeństwem okazanym Bogu bez różnicy zarówno do mężczyzny, jak i do kobiety skierowany został nakaz panowania nad światem. Po grzechu Bóg przesłuchuje kolejno: najpierw mężczyznę (por. Rdz 3, 9-12), następnie kobietę (por. 3, 13). Również kara została ogłoszona indywidualnie, inna dla kobiety (por. 3, 16), inna dla mężczyzny (por. 3, 17nn).

Wyrok Boży ogłasza wieczyste konsekwencje grzechu pierwszych rodziców i wszystkich par małżeńskich, które powstaną z ich potomstwa. Konsekwencje te ciężko dotkną wspólnotę małżeńską, rujnując ją. Mężczyzna stworzony jako pierwszy i dany kobiecie jako głowa, zwiedziony przez nią, zstępuje za nią na drogę zła. Wszystko to wskazuje na dalsze zepsucie wspólnoty małżeńskiej. Relacje mężczyzny i kobiety – zamiast gwarantować im głęboką jedność w klimacie wzajemnej miłości – charakteryzują się panowaniem mężczyzny nad kobietą i kierowaniem kobiecych pragnień ku mężczyźnie (por. 3, 16b). Zadanie głowy wyznaczone mężczyźnie uległo degradacji do władzy ujarzmienia. Miłość pomocy odpowiedniej dla mężczyzny przerodziła się w pożądliwość[37].

Zatem porządek ustanowiony przez Boga został naruszony do tego stopnia, że mężczyzna i kobieta zamiast być „jednym ciałem" i panować nad światem, znajdują się w nieoczekiwanej pozycji: mężczyzna staje się tyranem dla kobiety („on będzie panował nad tobą"; Rdz 3, 16), natomiast ziemia rodzi dla mężczyzny cierń i oset (por. 3, 18).

---

[35] Por. G. von Rad, *Genesi*, dz. cyt., s. 112.

[36] Por. tamże, s. 113.

[37] Por. P. Grelot, *La coppia umana*..., dz. cyt., s. 41nn.

Zatem idealna wspólnota małżeńska została ciężko zraniona przez grzech. Mężczyzna i kobieta nie uznali Boga jako kamienia węgielnego ich jedności[38]. W konsekwencji nastąpiło pęknięcie między tymi, którzy zostali stworzeni, by być „jednym ciałem". Pomimo tej trudnej sytuacji coś pozostaje z rajskiej wspólnoty małżeńskiej: małżeństwo jako takie pozostaje dobre, pozostaje miłość i płodność[39]. Przede wszystkim zaś pozostaje nadzieja przyszłego odkupienia (por. 3, 15). Wspólnota małżeńska zraniona przez grzech potrzebuje odkupienia. „Prawie każda karta Biblii pokazuje człowieka, który upada, i Boga, który wspaniałomyślnie przebacza i stara się wyprowadzić człowieka z grzechów"[40].

3. Małżeństwo w życiu codziennym narodu wybranego

Na realiach małżeństwa w starotestamentalnym Izraelu wyciska piętno grzech opisany w Rdz 3, 1nn, który zniszczył harmonię między mężczyzną a kobietą. Prawodawstwo izraelskie i praktyka życiowa często nawiązywały do idei podporządkowania kobiety mężczyźnie zawartej w Rdz 3, 16 i były dalekie od idealnej wspólnoty małżeńskiej ukazanej w Rdz 1–2. Z powodu grzechu idea godności kobiety i jej równości z mężczyzną uległa zaciemnieniu i zeszła na dalszy plan w świadomości Izraela. Naruszenie harmonii we wspólnocie małżeńskiej ujawniało się w różny sposób.

Na profil wspólnoty małżeńskiej znaczący wpływ wywierała troska – niekiedy zbyt przesadna – o płodność i zapewnienie sobie potomstwa. Wielodzietność – zwłaszcza, gdy byli to synowie – stanowiła gwarancję ciągłości rodu w Izraelu i uważana była za znak błogosławieństwa Bożego (por. Rdz 24, 60). Przeciwnie, niepłodność była znakiem przekleństwa i kary Bożej (por. Jr 18, 21). Liczne potomstwo – temu celowi zostały przyporządkowane wszystkie inne wartości rzeczywistości małżeństwa. Oczywiście nie wolno zapominać, że dla Izraelitów małżeństwo jest również wspólnotą życia i pracy (por. Prz 5, 18n), przy czym dzieci, które oznaczały zwiększone możliwości na polu pracy, oczekiwane były również z tego względu[41].

Taka wizja małżeństwa była źródłem wielu negatywnych zjawisk, które osłabiały wspólnotę małżeńską. Troska o potomstwo ze strony mężczyzny wpływała ujemnie na pozycję kobiety we wspólnocie małżeńskiej. Idea równej godności mężczyzny i kobiety – stanowiąca fundament idealnej wspólnoty małżeńskiej – w praktyce życia codziennego wiele razy nie była brana pod uwagę.

---

[38] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 53.

[39] Błogosławieństwo Boże dotyczące płodności (Rdz 1, 28) nie zostało zniesione przez grzech. Ewa po urodzeniu Kaina powiedziała: „Otrzymałam mężczyznę od Pana" (4, 1).

[40] S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl*..., dz. cyt., s. 62.

[41] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 30.

W Starym Testamencie kobieta podlegała władzy mężczyzny; najpierw jako córka władzy ojca albo brata, potem jako żona władzy męża. Podczas zawierania małżeństwa przechodziła spod władzy ojca pod władzę męża (por. 1 Sm 18, 17.19). Wpierw jednak mężczyzna powinien zapłacić za narzeczoną ojcu albo bratu (por. Rdz 34, 11nn; Sdz 1, 12; 1 Sm 17, 25; 18, 25). Mimo to nie można mówić o małżeństwie izraelskim jako wyłącznie o kontrakcie kupna – sprzedaży[42]. Byłoby błędem uważać, że kobieta była zawsze ofiarą władzy mężczyzny i że nie istniały małżeństwa z miłości[43]. Jest rzeczą znamienną, że w Izraelu – podobnie jak w Mezopotamii – samo zawieranie małżeństwa miało wymiar czysto świecki i nie było potwierdzane żadnym aktem religijnym[44].

Dyskryminacja kobiety przejawiała się również w praktykowaniu podwójnej moralności, jednej – bardzo tolerancyjnej – dla mężczyzny, drugiej – rygorystycznej – dla kobiety. Tak, na przykład, mężczyzna winien był cudzołóstwa jedynie w przypadku naruszenia praw innego mężczyzny żonatego (por Kpł 20, 10; Pwt 22, 22). Natomiast każdy stosunek seksualny zamężnej kobiety z innym mężczyzną ściągał na nią karę śmierci[45].

Prawodawstwo izraelskie dopuszczało możliwość oddalania żony. Tego rodzaju praktyka kontrastowała z zamysłem Bożym dotyczącym małżeństwa, szczególnie zaś z charakterystyczną cechą idealnej wspólnoty małżeńskiej, to jest z jej nierozerwalnością. Z Pwt 24, 1: *Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie* wynika, że instytucja oddalania żony już istniała i nie podlegała dyskusji[46], przy czym trzeba zaznaczyć, że stawiała ona mężczyznę na pozycji uprzywilejowanej. Wyłącznie mężczyzna decydował o oddaleniu żony, tak jak to czyniono zazwyczaj w tym kręgu kulturowym. Ogólnikowy charakter wyrażenia: „znalazł w niej coś odrażającego" dawał mężom sposobność do różnych nadużyć[47].

---

[42] Por. W. Plautz, *Die Form der Eheschliesung im Alten Testament*, ZAW 16 (1964), s. 298nn; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico*, Roma 1982, s. 84–111.

[43] Na kartach Starego Testamentu napotyka się liczne przykłady udanych i szczęśliwych związków małżeńskich opartych na miłości. Oto niektóre z nich: Izaak – Rebeka, Jakub – Rachela, rodzice Samuela, pary małżeńskie ukazane w Księdze Tobiasza.

[44] Por. R. de Vaux, *Le istituzioni dell' Antico Testamento*, Torino 1977, s. 43.

[45] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo*..., dz. cyt., s. 38n.

[46] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 40.

[47] W epoce rabinackiej trwały zacięte dysputy nad treścią tego wyrażenia. W czasach Nowego Testamentu szkoły Szammaja i Hillela zajmowały odmienne stanowiska przy interpretacji tego wyrażenia. Szkoła Szammaja utrzymywała, że mężczyźnie nie wolno rozwieść się z żoną, chyba że odkrył, że jest mu niewierna. Według szkoły Hillela, która wyrażenie to rozumiała w sensie „cokolwiek odrażającego", wystarczającym

Z drugiej strony przepisy Pwt 24, 2-4: *Jeśli ona wyszedłszy z jego domu, pójdzie i zostanie żoną innego, a ten drugi też ją znienawidzi, wręczy jej list rozwodowy i usunie ją z domu, albo jeśli ten drugi mąż, który ją poślubił, umrze, nie będzie mógł pierwszy jej mąż, który ją odesłał, wziąć jej powtórnie za żonę jako splugawionej. To bowiem budzi odrazę u Pana, a ty nie możesz dopuścić do takiej nieprawości w kraju, który ci daje w posiadanie Pan, Bóg twój* w pewnym sensie chroniły praw kobiety.

List rozwodowy regulował sytuację żony oddalonej. Była ona wolna i ponownie mogła wyjść za mąż. Ponadto prawo zabraniało mężczyźnie ponownego poślubienia oddalonej żony. Przepis ten miał na uwadze, by uderzyć w samowolę mężczyzny, nie zaś w kobietę. Wiedząc, że oddalenie żony jest definitywne, mężczyzna nie mógł podejmować decyzji zbyt pochopnie[48]. Na podstawie ksiąg Starego Testamentu nie można powiedzieć, jak często mężowie izraelscy korzystali z prawa oddalania żony.

Jak oddalenie żony uderzało w nierozerwalność wspólnoty małżeńskiej, tak poligamia stała w sprzeczności z monogamicznym charakterem idealnego małżeństwa. Instytucja poligamii dobrze osadza się w izraelskiej koncepcji małżeństwa, według której wszystko powinno być podporządkowane prokreacji. Stąd poligamia zasadniczo była praktykowana dla zapewnienia sobie potomstwa lub dla powiększenia jego liczby.

Gdy chodzi o ocenę moralną, należy zaznaczyć, że nigdzie nie ma potępienia ani też zasadniczej krytyki poligamii. Poligamiczne małżeństwo nie jest ani doradzane, ani odrzucane. Stary Testament rejestruje jedynie fakt jego istnienia. W żadnym przypadku prawo nie domaga się zawarcia tego rodzaju małżeństwa, ani nie daje mu się uzasadnienia teologicznego[49]. Jeśli są zastrzeżenia względem poligamii, to wynikają one z faktu, że żony – cudzoziemki mogą wystawić na niebezpieczeństwo monoteistyczną religię męża (por. Pwt 17, 17).

Stary Testament podaje, że poligamia była już praktykowana w bardzo odległych czasach. W epoce patriarchów raczej umiarkowana, intensyfikuje

---

powodem do oddalenia żony był nawet źle przygotowany posiłek. Jeszcze dalej posunął się rabi Akiwa, który powołując się słowa: „jeśli nie będzie jej darzył życzliwością", utrzymywał, że każdy może oddalić żonę tylko dlatego, że znalazł piękniejszą od niej kobietę; por. A. Kohen, *Talmud. Synoptyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przekład R. Gromadzka, Warszawa 1999, s. 179.

[48] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 41; S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1971, s. 220nn; M. Filipiak, *Problematyka społeczna*..., dz. cyt., s. 121n; S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 220n.

[49] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 36n.

się w okresie sędziów i królów[50]. Posiadanie wielu żon było znakiem nie tylko wysokiego poziomu ekonomicznego, społecznego i politycznego, lecz również kosztownego luksusu[51]. Właśnie fakt, że tylko nieliczni mogli pozwolić sobie poślubić więcej niż jedną żonę, sugeruje, że u przeciętnych Izraelitów istniała co najwyżej bigamia, a być może większa część małżeństw była monogamiczna[52].

Jest rzeczą oczywistą, że instytucja poligamii zagrażała – oprócz wierności religijnej – miłości i zgodzie w rodzinie. Obecność wielu żon uniemożliwiała stworzenie doskonałej i całkowitej wspólnoty małżeńskiej, przewidzianej przez Stwórcę, a opisanej w Rdz 2, 1-25. Względy męża okazywane dla jednej z żon, nie ułatwiały pokojowego współżycia w rodzinie (por. Rdz 16, 4n; 30, 1; 1 Sm 1, 5n).

W istnieniu różnych form poligamicznych małżeństw dostrzec można taki sposób traktowania kobiet, który powoduje utratę przez nie poczucia swej osobowości. Tendencja obniżająca wartość kobiety ujawnia się w szczególny sposób w instytucji konkubinatu. Zjawisko konkubinatu znajduje uzasadnienie nie tylko w pragnieniu licznego potomstwa (por. Rdz 16, 1-4, 30, 1-13), lecz również w braniu kobiet w niewolę podczas wojen (por. Pwt 21, 10-14). Pozycja społeczna konkubin była niższa o tej, która przysługiwała żonom. Można powiedzieć, że grubiańskie traktowanie kobiety przez mężczyznę (por. Sdz 19, 25; 2 Sm 3, 7; 16, 21) osiąga tu swój szczyt[53].

Instytucja oddalania żony, poligamia i konkubinat – mimo że poważnie uderzały we wspólnotę małżeńską – w pewien sposób przyporządkowane są prokreacji i przez to tolerowane przez prawodawstwo izraelskie. Brakuje natomiast takiej tolerancji w stosunku do cudzołóstwa. Uważano je za wielki grzech (por. Rdz 20, 9), za winę (por. 26, 10), za wielką niegodziwość i grzech przeciw Bogu (por. 39, 9)[54]. Kodeks świętości kategorycznie zabraniał cudzołóstwa: *Nie będziesz obcował cieleśnie z żoną twego bliźniego* (Kpł 18, 20). To samo czyni przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz cudzołożył" (Wj 20, 14; Pwt 5, 18)[55].

---

[50] Bardzo liczne potomstwo niektórych sędziów pozwala przypuszczać, że posiadali oni wiele żon (por. Sdz 12, 9.14). O liczbie żon królów por. 2 Sm 3, 2-5.13; 11, 27; 1 Krl 1, 3; 11, 3. Należy zauważyć, że król Salomon powodował zgorszenie nie tyle ze względu na liczbę żon, lecz dlatego, że pozwalał im czcić własnych bogów, a przez to skłoniły go do bałwochwalstwa i zaniedbywania kultu Jahwe (por. 1 Krl 11, 4n).

[51] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 88; R. de Vaux, *Le istituzioni*..., dz. cyt., s. 122.

[52] Por. H. Baltensweiler, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 37.

[53] Por. tamże, s. 38.

[54] Cudzołóstwo naruszało ówczesny porządek społeczno-prawny. „Wierność małżeńska gwarantowała jednoznacznie sprawę dziedzictwa. Cudzołóstwo żony pozbawiało mężczyznę pewności ojcostwa, burzyło fundamenty, na których budował przyszłość rodu"; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*..., dz. cyt., s. 301.

[55] Por. także 2 Sm 11–12; Jr 7, 8-15; Prz 7, 4-27.

Jako jeden z najcięższych występków cudzołóstwo było karane śmiercią (por. Kpł 20, 10)[56]. Jak zaznaczono, cudzołóstwo pojmowano jednostronnie, antyfeministycznie. Wymagano absolutnej wierności jedynie od kobiety. Łatwo wyobrazić sobie, co w praktyce oznaczała dla wspólnoty małżeńskiej taka uprzywilejowana pozycja męża.

Z drugiej jednak strony – mimo zatwardziałości serc narodu wybranego – Bóg realizuje swój plan zbawienia. Dzięki przepowiadaniu prorockiemu dotyczącego symbolizmu oblubieńczego Jahwe – Izrael chce doprowadzić swój lud do głębszego zrozumienia miłości względem Niego, a pośrednio pobudzić do refleksji nad wspólnotą małżeńską.

4. Refleksja prorocka nad wspólnotą małżeńską

Ukazując małżeństwo jako symbol więzi Boga z Izraelem, prorocy nie mówią o małżeństwie idealnym. Przeciwnie, biorą oni pod uwagę małżeństwo zranione przez grzech, z niewiernością, zdradą i oddalaniem żony. W księgach prorockich napotykamy paralelizm między przymierzem mężczyzny i kobiety a przymierzem Boga z Izraelem[57].

Nawiązując do historii zbawienia, tego rodzaju ukazywanie miało jako cel pogłębienie rozumienia natury przymierza między Jahwe a Izraelem. Naród wybrany i jego Bóg są połączeni nie tylko przez elementy prawne, lecz również za pośrednictwem serca[58]. Natomiast niewierność Izraela stanowiła okazję do podkreślenia bardziej tajemniczego aspektu historii zbawienia i miłości Boga: Pomimo niewierności swego ludu Jahwe jest wierny. Jego miłość jest wieczna i nieodwołalna. Dlatego nastąpią nowe zaślubiny: *I poślubię cię sobie znowu na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana* (Oz 2, 21n)[59].

---

[56] „W czym widziano grzeszność współżycia seksualnego poza małżeństwem? Zapewne nie tylko w samym czynie, ile w jego odniesieniu do małżeństwa. Szóste przykazanie chroni wierność małżeńską, oczywiście zgodnie z ówczesnym jej rozumieniem. Z pewnością o rozbudzeniu wielkiej miłości nowożeńców myślał prawodawca, gdy zapewniał im szczególny przywilej: «Jeśli mąż dopiero co poślubił żonę, to nie pójdzie do wojska i żaden publiczny obowiązek na niego nie przypadnie, lecz pozostanie przez jeden rok w domu, aby ucieszyć żonę, którą poślubił» (Pwt 24, 5)"; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*..., dz. cyt., s. 300.

[57] Por. B. Maggioni, *Il matrimonio e la „historia salutis"*, RL 3 (1968), s. 318.

[58] Por. P. Grelot, *La coppia umana*..., dz. cyt., s. 50n.

[59] Por. B. Maggioni, *Il matrimonio*..., art. cyt., s. 319; J. Drozd, *Księga Ozeasza. Wstęp – Przekład – Komentarz – Ekskursy*, w: *Księgi proroków mniejszych. Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza*, Poznań 1968, s. 71.

Z drugiej strony relacje między Bogiem a Izraelem stają się wzorcowym modelem relacji między mężczyzną a kobietą w małżeństwie, to jest świętym archetypem ludzkiej pary[60]. Paralelizm ludzkiego małżeństwa i przymierza między Jahwe a Jego ludem pojawia się pierwszy raz u proroka Ozeasza. Ten paralelizm jest do tego stopnia bliski, że prorok nazywa Boga mężem, a Izrael – żoną (por. Oz 2, 4.18) i przyrównuje niewierność narodu wybranego do niewierności małżeńskiej (2, 4nn). Prorok sięga tu do osobistych doświadczeń. Ozeasz ożenił się, lecz żona nie dochowywała mu wierności. Mimo to prorok przyjął ją ponownie, a ta urodziła mu dzieci. Na uwagę zasługuje to, że pojęcie cudzołóstwa zostaje odniesione do całego narodu, który się go dopuszcza, gdy porzuca prawdziwego Boga i kłania się bogom obcym. Należy zwrócić uwagę na rolę miłości w relacjach między Bogiem a Izraelem[61].

Miłość Boga zdradzona (por. 2, 7) i nierozpoznana (por. 2, 10) za pośrednictwem serii kar (por. 2, 5-6, 11-15) dąży do zreflektowania się i doprowadzenia do wyznania przez niewierną oblubienicę: *Pójdę i wrócę do mego męża, bo wówczas lepiej mi było niż teraz* (2, 9b). Lecz na końcu dramatu miłość zatryumfuje. Po oczyszczeniu winnej oblubienicy (por. 2, 16-19), Bóg odnowi więź małżeńską: *I poślubię cię sobie [znowu] na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana* (2, 21-22). Miłość i miłosierdzie – to przymioty Boga, który związał się z narodem wybranym przez przymierze i obietnice. Odpowiedzią Izraela jest wierność i poznanie Boga.

Temat ten podjęty został przez Jeremiasza (por. 2, 2.20-25; 3, 1-13; 31, 21-22). Okres wędrówki Izraelitów przez pustynię przyrównany został do czasu zaręczyn (por. 2, 1-2). W Jr 3, 6-12 mówi się o dwóch podzielonych królestwach, o Izraelu i Judzie jako dwóch siostrach zaślubionych z Jahwe. Słowa: *Izrael-Odstępca okazał się sprawiedliwszy niż niegodziwy Juda* (3, 11) Jeremiasz głosił w Judzie za czasów króla Jozjasza (641–609 przed Chr.) w okresie odnowy religijnej, do której z pewnością znacznie się przyczynił. „Izrael i Juda oddają się bałwochwalstwu. Izrael – Odstępczyni otrzymał «list rozwodowy» od Jahwe ze względu na popełnione niewierności. Separacja nastąpiła już w 721 r., kiedy to Izrael utracił samodzielność polityczną. Jeremiasz ostrzega więc królestwo judzkie przed podobną katastrofą, wzywa do wierności. Przed upadkiem Samarii niewierność Izraela piętnował Ozeasz (2, 4-25), lecz daremnie"[62].

Ponieważ odstępstwa, niewierności i zdrady Izraela stają się coraz większe, Bóg kieruje do niego przez Jeremiasza wielokrotne wezwania do nawró-

[60] Por. P. Grelot, *La coppia umana*..., dz. cyt., s. 51.

[61] Por. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, s. 125.

[62] Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię*..., dz. cyt., s. 299.

cenia, w którym konieczne jest uznanie grzechu, przyznanie się do upadku oraz wola pojednania się z Bogiem. Nawrócenie ma swoje źródło w zawierzeniu Bogu i w Jego miłosierdziu: *Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzności; muszę mu okazać miłosierdzie! – wyrocznia Pana* (Jr 31, 20)[63].

Temat ten powraca w rozdziałach 16 i 23 Księgi proroka Ezechiela. Cała historia narodu wybranego – od swych początków aż do realizacji obietnicy wiecznego przymierza – przedstawiona została w Ez 16, 1nn jako dramat miłości. Protagonistami tego dramatu są: z jednej strony Jahwe-Oblubieniec, pełny miłosnego zatroskania o swą oblubienicę od chwili jej narodzin. Bóg ocala ją od śmierci, sprawia, że wzrasta, a w końcu ją poślubia. Z drugiej strony oblubienica – naród wybrany i jego reprezentanta – Jerozolima, podrzutek, z litości ocalona od śmierci (por. 16, 6), poślubiona przez Boga (por. 16, 8), przyozdobiona i obdarowana przez swego Oblubieńca (por. 16, 10-14), która postępuje potem gorzej niż najgorsza z nierządnic (por. 16, 30-34). Mimo to po darmowym przebaczeniu ze strony Oblubieńca, zostanie ustanowione nowe przymierze, które odbuduje jedność i trwać będzie na wieki (por. 16, 59-63)[64].

Ukazując małżeństwo jako symbol relacji między Jahwe a Izraelem, prorocy chcieli podkreślić, że centralne miejsce w przymierzu zajmuje miłość. Dramat spowodowany przez grzech, a przeżywany przez wiele par małżeńskich ułatwiał zrozumienie dramatu narodu wybranego, jego stanu obciążonego grzechem, jego sytuacji wobec Boga, jego losu, który go czeka i jego miejsca w historii zbawienia.

Natomiast prorok Malachiasz wprost podejmuje problem wspólnoty małżeńskiej, surowo potępiając praktykę oddalania żony: *Pan nie przyjmie z ręki waszej ofiary (...). A wy się pytacie: Dlaczegóż to tak? Dlatego że Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przeniewierczo opuściłeś. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza.*

---

[63] Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1971, s. 247n; J. Homerski, *Powrót do Ojca. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad niektórymi wyroczniami Księgi Jeremiasza*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 175nn.

[64] Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 241. Problematykę tę obszernie omawia W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 120nn. Porównując teksty proroków Jeremiasza i Ezechiela o relacjach między Bogiem a narodem wybranym M. Gołębiowski, *„Nowy człowiek" według Jeremiasza i Ezechiela*, w: *Miłość jest z Boga...*, dz. cyt., s. 129 poprzedza je wymownym tytułem: „Historia niewierności ze szczęśliwym finałem".

Czyż ów «jeden» nie dał przykładu, ten, którego ducha wyście spadkobiercami? A czegóż ten «jeden» pragnął? Potomstwa Bożego! Strzeżcie się więc w duchu waszym: wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie! Jeśli ktoś nienawidząc oddalił [żonę swoją] – mówi Pan, Bóg Izraela – wtedy gwałt pokrywał swoją szatą. Mówi Pan Zastępów: Strzeżcie się więc w duchu waszym i nie postępujcie zdradliwie! (Ml 2, 13-16).

Wydaje się, że w wersecie 2, 15 – w którym napotyka się poważne trudności przy rekonstrukcji tekstu hebrajskiego – prorok nawiązuje do pierwszego i drugiego stworzenia. Przez małżeństwo mężczyzna i kobieta stają się jakby jedną istotą (por. Rdz 2, 24) przeznaczoną do rodzenia potomstwa (por. Rdz 1, 28). Warto zaznaczyć, że podobne wykorzystanie w jednym logicznym schemacie dwóch cytatów z opowiadań o stworzeniu ma miejsce w argumentacji Jezusa przeciwko oddalaniu żony (por. Mt 19, 4n; Mk 10, 6nn). Pomimo trudności z ustaleniem tekstu oryginalnego, komentatorzy tekstu są zgodni, że w Ml 2, 14-16 wyraźnie potępia się oddalanie żony[65].

Nauczanie Malachiasza, niezwykle oryginalne jak na czasy, kiedy to naród wybrany utrzymywał, że czymś legalnym jest oddalenie żony, ogłasza nierozerwalność monogamicznego małżeństwa[66]. Z drugiej strony, Malachiasz demaskuje przestępczy charakter tego rodzaju praktyk. „Oddalenie żony jest postępowaniem przewrotnym. Kto oddala swą żonę – jedyną swą żonę – rozbija miłosną wspólnotę życia, która początkami sięga daleko w przeszłość i oddziela się od bliskiej towarzyszki i współpracownicy. Oddalenie żony jest profanacją. Kto się go dopuszcza, popełnia świętokradztwo, ponieważ rozbija święte przymierze, które samo z siebie jest nierozerwalne, oraz zadaje gwałt instytucji Bożej, która sama z siebie jest niepodzielna. Oddalenie żony jest występkiem wysoce ryzykownym. Ten, kto to czyni jest niesprawiedliwym i okrutnym gnębicielem, który mógłby być nawet karany pozbawieniem życia"[67].

Należy zauważyć, że Malachiasz nazywa małżeństwo przymierzem oraz stwierdza, że sam Bóg jest świadkiem miłości męża i żony (por. Ml 2, 14). On troszczy się, by od samego początku małżeństwo oparte było na Jego stałości i niezmienności. Żona została nazwana towarzyską męża (por. 2, 14), co wskazuje, że współdziała z nim w codziennym trudzie i pracy dla osiągnięcia wspólnego celu[68]. Można zatem powiedzieć, że fragment Ml 2, 14-16 stanowi znaczący krok w powrocie do ideału małżeństwa nierozerwalnego.

---

[65] Por. A. Tosato, *Il ripudio: delitto e pena (Mal 2, 10-16)*, Bib 59 (1978), s. 548–553.

[66] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 64; A. Tosato, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Roma 1976, s. 64; A. Ammassari, *Un profilo...*, dz. cyt., 93nn.

[67] M. Adinolfi, *Il femminismo...*, dz. cyt., s. 70n.

[68] Por. S. Kozioł, *Obraz życia małżeńskiego i rodzinnego w świetle tekstów prorockich*, w: *U źródeł Mądrości*, red. S. Harężga, Rzeszów 1997, s. 200.

5. Księgi dydaktyczne o wspólnocie małżeńskiej

Temat wspólnoty małżeńskiej pojawia się w Pieśni nad Pieśniami. Interpretacja tej w pewnym sensie „tajemniczej" księgi stanowi bardzo poważny problem dla egzegetów[69]. Zasadnicze jej interpretacje oscylują między wyłącznym charakterem ludzkim (mężczyzna – kobieta) a wyłącznym charakterem teologicznym (Bóg – ludzkość) miłości. Nie wchodząc w szczegóły tej kwestii, należy stwierdzić, że centralnym tematem księgi jest miłość. Znamienne jest wyznanie miłości przez oblubienicę: *Wprowadził mnie do domu wina i sztandarem jego nade mną jest miłość. Posilcie mnie plackami z rodzynkami, wzmocnijcie mnie jabłkami, bo chora jestem z miłości* (Pnp 2, 4n) i oblubieńca: *Siostro ma, oblubienico, oczarowałaś me serce jednym spojrzeniem twych oczu* (4, 9).

Taki profil Pieśni nad Pieśniami wyraźnie kontrastuje z przyjętą wówczas koncepcją małżeństwa, w którym panowała raczej poligamia, łatwo było mężczyźnie oddalić kobietę, zaś ta była zazwyczaj dyskryminowana. W sensie literalnym księga ta wychwala miłość wzajemną małżonków, nie wspominając nigdzie wprost ani pośrednio aspektu płodności. Właśnie przesadne pragnienie zapewnienia sobie potomstwa stanowiło źródło niektórych defektów wspólnoty małżeńskiej takich, jak dyskryminacja kobiety, poligamia i konkubinat. Przesunięcie akcentów z potomstwa na miłość ma wpływ na obraz wspólnoty małżeńskiej w Pieśni nad Pieśniami.

Miłość oblubieńców jest spontaniczna, całkowicie niezależna i nie tolerująca ingerencji braci (por. Pnp 1, 6; 8, 8nn). Oblubieńcy tęsknią bardzo za sobą (por. 2, 5; 3, 1; 5, 2.8) i są wyczerpani wzajemnym poszukiwaniem (por. 3, 2 n; 5, 6nn). Idea absolutnej wyższości miłości nad wszystkim zawarta jest w wyznaniu oblubienicy: *Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki. Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu, pogardzą nim tylko* (8, 7). Pragnienie i pożądanie, jakie oblubieniec kieruje ku oblubienicy, o którym mowa w 7, 11, jest tym samym pragnieniem i pożądaniem, jakie – według Rdz 3, 16 – kobieta kieruje ku mężowi. Należy zauważyć, że w licznych fragmentach Pieśni nad Pieśniami na temat miłości niedwuznacznie pojawia się motyw godności kobiety i jej doskonała równość z mężczyzną[70]. Można zatem powiedzieć, że w księdze tej podkreśla się wartość międzyosobowych relacji małżonków.

Pieśń nad Pieśniami promuje kobietę zaangażowaną w miłość oblubieńczą całą swoją osobowością. Dąży do tego, by miłość ich była jedyna i trwała.

---

[69] Por. J. Warzecha, *Miłość oblubieńcza w Pieśni nad Pieśniami*, w: *Miłość jest z Boga*, s. 409nn.

[70] Por. M. Adinolfi, *Il femminismo*..., dz. cyt., s. 87.

Oblubienica cieszy się przede wszystkim oblubieńcem i jego obecnością. Jest to miłość pełna, gdyż – chociaż nie eksponuje się płodności – jest na nią otwarta. Miłość jest ciągłym poszukiwaniem i odnajdywaniem pełniejszego i bezinteresownego daru z siebie. Stąd konieczność ciągłego oczyszczania jej z reszek egoizmu oraz bronienia jej przed zagrożeniami. W tym powinni im pomagać bliscy i przyjaciele. Pieśń nad Pieśniami – charakteryzująca się naturalnością, spontanicznością i prostotą – przybliża do tajemnicy miłości – miłości wiernej, realizowanej w monogamicznym związku[71].

W innych księgach mądrościowych temat wspólnoty małżeńskiej powraca wielokrotnie. Deklaracja Hioba: *Zawarłem z oczami przymierze, by nawet nie spojrzeć na pannę* (Hi 31, 1) w pewnym sensie uprzedza słowa Jezusa: *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5, 27-28).

Temat wspólnoty małżeńskiej pojawia się również w Księdze Tobiasza. Wspólna modlitwa Tobiasza i Sary: *Tyś stworzył Adama, i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję – Ewę, jego żonę, i z obojga powstał rodzaj ludzki. I Ty rzekłeś: Nie jest dobrze być człowiekowi samemu, uczyńmy mu pomocnicę podobną do niego. A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla związku prawego. Okaż mnie i jej miłosierdzie i pozwól razem dożyć starości!* (Tb 8, 6-7) przywołuje i wychwala idealną wspólnotę małżeńska ukazaną w Rdz 2, 18-24. Wyznają oni, że małżeństwo jako związek dwojga ludzi jest święty, bo zamierzony przez Boga[72].

Poemat o dzielnej kobiecie (Prz 31, 10-21) ukazuję ją nie tyle jako niewolnicę przy boku swego męża i pana, co jako osobę niezależną i odpowiedzialną i – zgodnie z ideą zawartą w Rdz 2, 18 – jawi się ona jako równorzędna towarzyszka swego męża[73]. Dzielna kobieta jest wzorową żoną, której mąż może całkowicie zaufać i powierzyć jej zaopatrzenie domu (por. Prz 31, 11-14). Ponieważ sama przykłada ręce do pracy, dlatego może się dzielić z potrzebującymi. Nie tylko domownicy, ale i dzielna kobieta żyją dostatnio (por. 31, 19-22). Dzielna kobieta zyskuje uznanie dzięki energii, mądrości w mowie i zapobiegliwości (por. 31, 23-27)[74]. Księgom mądrościowym nie jest obca tendencja przywoływania ideału małżeństwa przez wykluczanie oddalania żony, poligamii i cudzołóstwa.

---

[71] Por. J. Warzecha, *Miłość oblubieńcza*..., art. cyt., s. 424nn.

[72] Por. S. Grzybek, *Księga Tobiasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, w: *Księgi Tobiasza, Judyty, Estery*, Poznań 1963, s. 112.

[73] Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna*..., dz. cyt., s. 136.

[74] Por. S. Potocki, *Drogi Mądrości (Księga Przysłów)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 6. Mądrość starotestamentalnego Izraela*, Warszawa 1999, s. 68n.

Podsumowując należy stwierdzić, że wspólnotę małżeńską w Izraelu poważnie osłabiał grzech. Z drugiej strony, przepowiadanie prorockie i refleksja mądrościowa coraz bardziej przybliżały ideał wspólnoty małżeńskiej z Rdz 1–2 oraz przygotowały naród wybrany do objawienia łaski w Jezusie Chrystusie. Jak wejście grzechu na świat, tak również objawienie łaski w Jezusie Chrystusie radykalnie zmieniały sytuację człowieka. Łaska Boża daje ludziom nie tylko jasną znajomość grzechu, lecz również siłę do przezwyciężenia spowodowanych przez grzech deformacji wspólnoty małżeńskiej oraz – co więcej – realizacji ideałów z Rdz 1–2.

Ks. Stanisław Dyk – Kielce – Lublin

Preewangelizacja „otwarciem drzwi" dla Ewangelii

Najprawdziwszą właściwością i pierwszorzędnym powołaniem Kościoła jest obowiązek ewangelizacji[1]. Dziś Kościół wezwany jest przede wszystkim do podjęcia ewangelizacji pierwszej i nowej[2]. Poprzez te dwa typy ewangelizacji Kościół zwraca się z orędziem o zbawieniu do osób, które nie mają wiary. Ewangelizacja „pierwsza" (inaczej: misyjna) skierowana jest bowiem do niechrześcijan (RM 33), a „nowa" do ochrzczonych, którzy „utracili żywy sens wiary albo wprost nie uważają się za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa" (RM 33). Podstawowym celem pierwszej i nowej ewangelizacji jest zatem doprowadzenie ludzi do wiary, nawrócenia i przylgnięcia do Ewangelii.

Wydaje się jednak, że zarówno nowa, jak i pierwsza ewangelizacja wymaga uprzedniego procesu przygotowania, wstępu, propedeutyki. Wymaga stworzenia odpowiednich warunków do zwiastowania i przyjęcia Ewangelii. To misyjne zadanie otwarcia środowisk zdechrystianizowanych i niechrześcijańskich na wymiar religijny i chrześcijaństwo spełnia szereg zachowań i procesów, które wchodzą w zakres tzw. preewangelizacji. W niniejszym opracowaniu zostaną przedstawione jej główne aspekty.

1. Potrzeba preewangelizacji

Termin „preewangelizacja" pojawił się w teologii na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to w kontekście zdechrystianizowanego

---

[1] Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984 (dalej: EN) nr 14.

[2] Do podjęcia pierwszej i nowej ewangelizacji Kościół wzywany jest dzisiaj bardzo często przez papieża Jana Pawła II. W jednej ze swoich encyklik papież stwierdza wprost: „Mam wrażenie, że nadszedł moment zaangażowania wszystkich sił kościelnych w nową ewangelizację i misję narodów" (Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996 [dalej RM] nr 3; por. też RM 30). Szczególnym motywem do podjęcia ewangelizacji nowej jest głęboki proces dechrystianizacji, który obecnie ma miejsce w wielu społeczeństwach o chrześcijańskiej tradycji.

świata zachodniego (głównie Francji), a przede wszystkim w kontekście misji prowadzonych na Wschodzie zauważono, że wielu ludzi nie ma odpowiednich dyspozycji do słuchania bezpośredniego głoszenia Ewangelii[3]. Stąd zrodziła się potrzeba wcześniejszego przygotowania ludzi do przyjęcia kerygmatu o Jezusie Panu i Zbawicielu. Chodziło o wytworzenie atmosfery oczekiwania na to zbawcze orędzie. Zadanie to miała spełniać właśnie preewangelizacja.

Według D. Grasso, za podjęciem preewangelizacji przemawiają następujące argumenty:

– Chrześcijaństwo nie jest już dzisiaj postrzegane tak, jak dawniej (w początkach swego istnienia): jako coś nowego, atrakcyjnego i niosącego świeży powiew ducha w rozkładającym się wówczas społeczeństwie. Dziś chrześcijaństwo widziane jest często jako rzecz dobrze znana, przebrzmiała historycznie, przestarzała i niegodna wiary. W początkach Kościoła widoczne było silne działanie Ducha Świętego, a głoszeniu Ewangelii towarzyszyły liczne cuda. Dziś wiarygodność chrześcijaństwa zależy od wspólnot kościelnych, które są naznaczone grzechem i nie zawsze dają dobry przykład. Poza tym rozbicie chrześcijan zmniejsza tę wiarygodność zwłaszcza w warunkach misyjnych[4].

– W krajach misyjnych chrześcijaństwo postrzegane jest często jako produkt kultury europejskiej i kojarzone z kolonizatorami, co w połączeniu z afirmacją kultur i religii lokalnych, często zamkniętych na religię chrześcijańską, stwarza trudną sytuację dla przekazu wiary[5].

Te wszystkie zjawiska utrudniają Kościołowi dotarcie z Ewangelią do tych, którzy są z dala od Boga zwykle wskutek uprzedzeń i błędnego mniemania o chrześcijaństwie. Istnieje zatem potrzeba preewangelizacji, która by te przeszkody usunęła.

2. Istota preewangelizacji

Preewangelizację rozumie się niekiedy jako pewien rodzaj apologetyki chrześcijańskiej, polegającej na usunięciu przeszkód i uprzedzeń wobec chrześcijaństwa oraz oczyszczeniu idei Boga[6]. Czasem wskazuje się tutaj na

---

[3] Por. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, Torino 1990 s. 49.

[4] Por. D. Grasso, *Il kerygma e la predicazione*, „Gregorianum", 41 (1960), s. 428–430.

[5] Por. tamże, s. 432.

[6] Zob. np. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 52–53; D. Grasso, *Il kerygma...*, dz. cyt., s. 434. Pojmowanie preewangelizacji jako systematycznej apologetyki może jednak sprawić, że stanie się ona zarezerwowana jedynie do Kościoła instytucjonalnego lub osób odpowiednio do tego przygotowanych i posłanych przez Kościół. Nie może to być zatem dzieło wszystkich chrześcijan. Por. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede. Saggi di teologia pastorale*, Torino 1996, s. 104–108.

rozmaite sposoby pierwszego głoszenia Jezusa Chrystusa (EN 43). Najczęściej jednak o preewangelizacji mówi się jako o świadectwie prawdziwie chrześcijańskiego życia, które prowokuje u ludzi pytania na temat życia i wiary[7]. Głównym celem preewangelizacji jest bowiem wzbudzenie w potencjalnych odbiorcach Ewangelii głębokiego zainteresowania Bogiem i chrześcijaństwem.

Wydaje się, że najlepsze określenie preewangelizacji odnaleźć można w soborowym „Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła", który choć nie używa wprost tego terminu, to podejmuje problematykę z nim związaną. Wskazuje się tutaj na cztery aspekty preewangelizacji: obecność w świecie, świadectwo chrześcijańskiego życia, dialog z ludźmi dobrej woli, służba potrzebującym (por. DM 11–12).

a. Moment obecności

„Kościół powinien w tych społecznościach być obecny przez swoich synów, którzy wśród nich żyją albo są do nich posłani" (DM 11). W preewangelizacji chodzi zatem najpierw o to, aby Kościół poprzez swoich wiernych i głosicieli Ewangelii był obecny pośród ludzi, którzy mają być ewangelizowani. Trzeba być pośród nich obecnym nie w sposób sporadyczny, lecz stały, aż do momentu, w którym będzie można nawiązać z nimi konkretną relację. Chodzi tu o kontakty osobiste, których nic nie może zastąpić[8].

Ten moment obecności oparty jest na wzorze samego Jezusa, na tajemnicy wcielenia. Jezus stał się obecny pośród ludzi w ściśle określonej przestrzeni i konkretnej sytuacji polityczno-religijnej (por. Łk 1, 5; 2, 1; 3, 1). Chrystus zbawia świat nie jako obcy, lecz jako Ten, który wchodzi do konkretnego świata ludzi i nadaje nowego znaczenia ludzkiej egzystencji. Podobnie zatem i chrześcijanie winni być obecni pośród ludzi i z nimi się solidaryzować. Ta obecność Kościoła nie jest więc zwykłą sprawą taktyki czy jakimś tylko wstępem do właściwej działalności ewangelizacyjnej. Przeciwnie, stanowi pierwszy krok do wypełnienia jego posłannictwa wobec świata. Tylko bowiem poprzez swoją obecność w świecie Kościół będzie mógł realnie spotkać ludzi i uobecnić im zbawienie przyniesione przez Jezusa[9].

b. Moment świadectwa

Wszyscy wyznawcy Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani świadectwem słowa i przykładem życia tak ukazywać nowego człowieka, przy-

---

[7] Por. np. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede*..., dz. cyt., s. 109–111.

[8] Por. J. Neuner, *Świadectwo chrześcijańskie (DM 10–12)*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 123–125.

[9] Por. M. Dhavamony, *Sposoby i środki ewangelizacji*, „Verbinum", 65 (1979), s. 240–243; J. Neuner, *Świadectwo*..., dz. cyt., s. 123–124.

obleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej (DM 11).

Jest to kluczowy moment preewangelizacji. Chodzi tu o świadectwo życia chrześcijan wobec tych, którzy nie znają jeszcze Chrystusa bądź odeszli od wiary. Ma to być egzystencjalna manifestacja nowego człowieka, narodzonego ze słowa Bożego i chrztu, człowieka, który zaświadcza o nowości swego życia i prawdziwości wiary. Jest to manifestacja chrześcijanina, który jest człowiekiem wolnym i szczęśliwym, pełnym nadziei i odwagi, poświęcającym się służbie bliźniemu, zdolnym do pojednania i pokoju[10].

Głównie w ten sposób preewangelizacja osiągnie swój cel, to znaczy zainteresuje niechrześcijan czy osoby zdechrystianizowane nowym modelem życia i źródłem tej nowości, czyli Bogiem[11]. Świadek bowiem „nie przedstawia jakiejś tezy, ale demonstruje to, co wydarzyło się w nim od momentu, w którym przyjął orędzie, które teraz głosi"[12]. Życie chrześcijanina jest zatem najlepszym dowodem na to, jak skuteczna i ważna jest wiara w Jezusa Chrystusa. Dlatego papież Paweł VI stwierdził: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami" (EN 41). Jan Paweł II doda: „człowiek współczesny wierzy (...) bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom" (RM 42).

Autentyczne świadectwo prowokuje innych do pytań dotyczących życia i wiary. W sposób interesujący na temat takiego świadectwa mówi się już w *Liście do Diogneta*. Pewien poganin o imieniu Diognet, zdziwiony pyta swojego przyjaciela chrześcijanina: „cóż to jest za miłość, którą nawzajem obdarzają się chrześcijanie", i „cóż to jest za Bóg, w którym chrześcijanie pokładają nadzieję aż do tego stopnia, że gardzą tym światem i nie boją się śmierci", i w końcu „dlaczego to poruszenie, ten nowy styl życia pojawił się na świecie właśnie teraz, a nie wcześniej?"[13]

D. Grasso tak komentuje to wydarzenie:

W pierwszych wiekach ewangelizacji wielkim argumentem na korzyść chrześcijaństwa było samo życie chrześcijan. Było ono wielkim wezwaniem, które

[10] Por. J. Gevaert, *La proposta del Vangelo a chi non conosce Cristo. Finalità, destinatari, contenuti, modalità di presenza*, Torino 2001, s. 59–60.

[11] Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: Ewangelizacja, Wrocław 1980, s. 88; M. Dhavamony, *Sposoby i...*, dz. cyt., s. 242; J. Neuner, *Świadectwo...*, dz. cyt., s. 126.

[12] D. Grasso, *L'annuncio della salvezza*, Napoli 1965, s. 258.

[13] G. Corti (red.), *I Padri Apostolici*, Roma 1966, s. 361–372.

> przyciągało najpierw uwagę, a potem refleksję tych, którzy mieli kontakt z chrześcijanami. Tym, co uderzało pogan było: moralna przemiana, którą Ewangelia dokonywała w tych, którzy ją przyjęli; miłość, jaką nawzajem obdarzali się chrześcijanie; a w szczególności męczeństwo, poprzez które wielu przypieczętowywało ich oddanie się Chrystusowi. Wobec takich wydarzeń poganie nie mogli nie zadawać sobie pytania: jak to wszystko możliwe? Jaka jest tajemnica tego życia tak różnego, od tego jakim było najczęściej życie pogan?[14]

List do Diogneta potwierdza najbardziej starożytne świadectwo Księgi Dziejów, która opisując styl życia pierwotnej wspólnoty chrześcijan, stwierdza, że następcy Apostołów *cieszyli się życzliwością całego ludu* (Dz 2, 47), byli szanowani i wzbudzali sympatię i zainteresowanie wszystkich (por. Dz 3-5). Chrześcijanie przybliżali pogan do Boga poprzez świadectwo swego życia. Na moc takiego świadectwa wskazuje również św. Piotr, który w swoim Pierwszym Liście zachęca chrześcijan (tu konkretnie żony), aby żyli w taki sposób, by ci, którzy *nie słuchają nauki, przez samo postępowanie zostali pozyskani [dla wiary] bez nauki* (1 P 3, 1).

O tej roli świadectwa w procesie ewangelizacji mówi także Paweł VI:

> Oto widzimy jakiegoś chrześcijanina albo grupę chrześcijan, którzy wpośród społeczności ludzkiej, w której żyją, okazują, że umieją innych rozumieć i przyjąć, dzielą razem z innymi dole i los życia, solidaryzują się ze wszystkimi, co zmierzają do pielęgnowania tego, co szlachetne i dobre. Ponadto widzimy tych ludzi prostych, co z własnej woli szerzą wiarę w pewne dobra duchowe, stojące wyżej ponad wartościami pospolitymi, oraz nadzieję w rzeczywistość niewidzialną, jakiej nawet odważna myśl wytworzyć nie może. Za pomocą tego cichego świadectwa owi chrześcijanie podsuwają tym, co patrzą na ich życie, nieuniknione pytania: Dlaczego są takimi? Dlaczego tak żyją, co albo kto ich do tego pobudza? Dlaczego przebywają między nami? (…) Te pytania postawi sobie wielu niechrześcijan, czy to będą ludzie, którym nigdy nie mówiono o Chrystusie, czy ochrzczeni, ale nie praktykujący życia chrześcijańskiego, czy tacy, co żyją w społeczności chrześcijan, ale nie według zasad chrześcijańskich, czy ludzie boleśnie poszukujący czegoś lub «Kogoś», kogo przeczuwają, a nie umieją nazwać (EN 21).

Takie świadectwo chrześcijan burzy u osób niewierzących (czy zdechrystianizowanych) ich dotychczasowy sposób patrzenia na życie[15], wzbudza w nich żywe zainteresowanie Bogiem i otwiera drogę do otwartego głoszenia Jezusa Chrystusa czyniąc zarazem wierzytelnym orędzie, które ma być zwiastowane.

---

[14] D. Grasso, *Evangelizzazione e testimonianza della comunità*, „Asprenas", 20 (1976), s. 276; por. tenże, *L'annuncio della salvezza*, dz. cyt., s. 227–275.

[15] J. Gevaert, *La proposta del Vangelo…*, dz. cyt., s. 61.

c. Moment dialogu

W soborowym dekrecie stwierdza się dalej: „Aby mogli dawać skutecznie to świadectwo o Chrystusie, powinni tym ludziom okazywać miłość i szacunek, uważać się za członków społeczności ludzi, wśród których żyją, i brać udział w życiu kulturalnym i społecznym przez różne życiowe kontakty i zajęcia" (DM 11). Preewangelizacja polega zatem także na dialogu, prowadzonym zawsze w atmosferze szacunku i wzajemnej akceptacji[16]. Ma to być klimat serdecznych relacji, zainteresowania losem ludzi i gotowości do niesienia pomocy ze strony chrześcijanina. Ma to być dialog wyrozumiały i tolerancyjny, który wzbudza i odpowiada zarazem na fundamentalne pytanie, dlaczego taka odmienność życia i zachowania. Według *Ad gentes*, wzorem jest tutaj sam Jezus: „Jak Chrystus przenikał serca ludzi i przez prawdziwe rozmowy doprowadzał ich do światła Bożego, tak niech i Jego uczniowie, przejęci głęboko duchem Chrystusowym, poznają ludzi, wśród nich żyją, i niech tak z nimi przestają, aby się oni przez szczery i cierpliwy dialog dowiedzieli, jakimi bogactwami szczodrobliwy Bóg obdarzył narody; równocześnie zaś niech usiłują owe bogactwa rozjaśniać światłem Ewangelii, wydobywać na wierzch i oddawać pod władzę Boga Zbawiciela" (DM 11).

Zdaniem M. Ramsauera, dialog ten może opierać się na następujących aspektach:

– Wzbudzenie pragnienia przyjęcia wiary przedstawiając ją nie jako obowiązek do spełnienia, lecz jako źródło radości, wielkich możliwości i odpowiedzi na podstawowe problemy egzystencji ludzkiej;

– Wzbudzenie żywego zainteresowania problemami, które są obecne w życiu każdego człowieka i stanowią o jego wymiarze religijnym: poszukiwanie sensu życia, życie po śmierci, sprawiedliwość i odpłata, sumienie i grzech itp.;

– Poruszenie problemu poszukiwania Boga, ale nie poprzez dostarczanie gotowych dowodów na Jego istnienie;

– Wskazanie na Chrystusa jako na pełną odpowiedź na postawione wcześniej pytania i potwierdzenie tego żywym świadectwem wiary[17].

d. Moment służby

„Obecność chrześcijan w społecznościach ludzkich powinna być ożywiana tą miłością, jaką umiłował nas Bóg, który chce, abyśmy i my tą samą miło-

[16] Por. J. Neuner, *Świadectwo*..., dz. cyt., s. 128; P. Potter, *Ewangelizacja świata współczesnego*, „Znak", 250–251 (1975), s. 449.

[17] Por. M. Ramsauer, *La motivation de la foi dans l'enseignement catéchétique aux païens*, „Lumen Vitae", 16 (1961), s. 625–629.

ścią miłowali się wzajemnie" (DM 12). Kolejnym aspektem preewangelizacji jest zatem chrześcijańska miłość. Jeśli bowiem świadectwo chrześcijańskiego życia ma zainteresować innych wiarą w Jezusa, to musi przejawiać się ono przede wszystkim w miłości, która jest najwłaściwszym wyrazem wiary. Bez dzieł miłości wiara przestaje być wiarą[18].

Chodzi zatem o konkretne wyrazy miłości, które przejawiają się w słowach, działaniach, serdecznych relacjach, bezinteresownej dyspozycyjności wobec duchowych i materialnych potrzeb rozmówców. Jan Paweł II wskazuje tu na „poświęcanie uwagi ludziom i miłość okazywaną ubogim i maluczkim, tym, którzy cierpią" (RM 42). Według papieża, ten moment preewangelizacji należy rozumieć także jako troskę o pokój, prawa i rozwój człowieka, sprawiedliwość społeczną i polityczną (RM 42).

Trzeba stwierdzić jednak, że preewangelizacja nie polega na jakichś kolejno następujących po sobie momentach, lecz jest kompleksem zachowań, działań, akcji, które składają się na jedno wielkie świadectwo chrześcijan wobec zdechrystianizowanego świata. Chodzi o styl życia chrześcijan: ich miłość do siebie i do tych, którzy chrześcijanami nie są, ich wyrozumiałość dla grzeszników przy jednoczesnym odrzucaniu grzechu, ich ubóstwo i pokorę, tzn. ich realizowanie królestwa Bożego na ziemi.

3. Przedmiot preewangelizacji

Preewangelizacja zasadza się na wskazywaniu źródła odmiennego stylu życia, jaki prowadzą chrześcijanie. Tym źródłem jest fakt, że Bóg stał się człowiekiem, że w Chrystusie umarł za wszystkich, dając ludziom w mocy Ducha Świętego możliwości nowego życia. Przedmiotem preewangelizacji rozumianej jako chrześcijańskie świadectwo jest zatem ewangeliczne orędzie o zbawieniu przyniesionym przez Jezusa Chrystusa. Życie chrześcijan opiera się na przeświadczeniu o wielkiej miłości Boga do człowieka, objawionej w osobie Jezusa Chrystusa. Wiara w kochającego i potężnego Boga zdolnego uwolnić człowieka od zła i doprowadzić go do świętości pozwala przetrwać życiowe kryzysy i burze, i w ten sposób usposabia do dawania świadectwa chrześcijańskiego optymizmu, radości i nadziei[19]. Przedmiot owego świadectwa stanowi pewność, że Bóg swoją łaską daje człowiekowi udział w swoim Boskim

[18] Por. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Milano 1998, s. 124–126.

[19] Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako*..., dz. cyt., s. 83–84; W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 125.

życiu i uzdalnia go do autentycznego przeżywania własnego chrześcijaństwa. Dzięki temu życie chrześcijanina staje się ilustracją i znakiem tego, w co człowiek wierzy[20].

4. Podmiot preewangelizacji

Mimo że Bóg sam mocą Ducha Świętego toruje drogę słowu zbawienia, to Jego zamierzeniem w procesie ewangelizacji jest posługiwanie się ludźmi, którzy już Ewangelię przyjęli i żyją nią na co dzień. Aktywnym podmiotem preewangelizacji staje się więc każdy chrześcijanin promieniujący nowością i radością ewangelicznego orędzia, które chce przekazać innym. Jego cechą jest otwartość na potrzeby innych i pragnienie przekazania im posiadanych wartości[21]. Wyjątkowa rola przypada tutaj ludziom świeckim, którzy są powołani do tego, „aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi" (KK 33)[22]. Świeccy bowiem z tytułu Bożego powołania pozostają w świecie („tam ich Bóg powołuje" – KK 31), stąd mogą przemieniać go od wewnątrz i doprowadzać do zbawczego kontaktu z orędziem Ewangelii.

Widzialnym podmiotem preewangelizacji powinien być też Kościół. Do zainteresowania ludzi Ewangelią bowiem, oprócz świadectwa indywidualnego, potrzeba także zbiorowego świadectwa całego Kościoła. Wprawdzie moralne przeobrażenie, jakiego dokonuje Ewangelia w tym, kto ją przyjmuje jest dowodem i znakiem jej Boskiego pochodzenia, jednakże aby znak ten był przekonywujący dla wszystkich, musi się on ukazać nie jako coś wyjątkowego, ale jako rzeczywistość zdolna wpływać na życie wszystkich ludzi. Świadectwo całego Kościoła ukazuje Chrystusa jako światłość świata i źródło mocy dla wszystkich ludzi, a samo chrześcijaństwo uwierzytelnia się jako religia dla wszystkich[23]. Do składania takiego świadectwa potrzebny jest zatem pewien rodzaj Kościoła preewangelicznego, który skupia ludzi żyjących w klimacie prawdy i mających wysokie aspiracje moralne[24]. Wzorem takiego Kościoła jest pierwotna wspólnota chrześcijan ukazana w Dziejach Apostolskich (por. Dz 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16)[25].

---

[20] Por. J. Neuner, *Świadectwo*..., dz. cyt., s. 126; M. Dhavamony, *Sposoby i*..., dz. cyt., s. 241.

[21] Por. J. Neuner, *Świadectwo*..., dz. cyt., s. 128–129.

[22] Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, Lublin 1970, s. 332–335.

[23] Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, dz. cyt., s. 132–133.

[24] Por. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione*..., dz. cyt., s. 49.

[25] Zob. C. M. Martini, *La vita delle comunità cristiane negli Atti degli Apostoli*, Roma 1993; G. Panikulam, *Κοινωνία in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome 1979; M. Del Verme, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerulasemme*, „Rivista biblica", (1975), s. 353–382.

5. Krytyka pojęcia „preewangelizacja"

Termin „preewangelizacja" używany był w teologii przede wszystkim przed Vaticanum II. Ostatni sobór unika już tego pojęcia. Widać to na przykładzie *Ad gentes divinitus*. Termin „preewangelizacja" obecny był w tym dekrecie w jego pierwszej wersji. Ostatecznie jednak pojęcie to nie jest używane w dokumencie soborowym, choć podejmuje się tu związaną z nim tematykę[26].

Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* stwierdza, że preewangelizacja jest już „ewangelizacją, chociaż jeszcze początkującą i niepełną" (EN 51). Podobnie gdy mówi o chrześcijańskim świadectwie, które należy do istoty preewangelizacji, stwierdza, że jest ono już „wieszczeniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym. Już tutaj ma miejsce jakiś początek ewangelizacji" (EN 21). Dlatego też od czasów *Evangelii nuntiandi* termin „preewangelizacja" został wchłonięty przez słowo „ewangelizacja", które w tym dokumencie nabiera bardzo szerokiego znaczenia. Chodzi po prostu o to, że wszystkie działania preewangelizacji po części wchodzą już w zakres ewangelizacji[27].

Z tych powodów poczynając od lat siedemdziesiątych termin „preewangelizacja" jest bardzo rzadko używany w teologii[28]. Problematyka związana z preewangelizacją pozostaje jednak nadal aktualna i jest bardzo ważna w ewangelizacyjnej posłudze Kościoła.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że preewangelizacja jest nie tyle apologetyką, która za pomocą filozoficznych i historycznych argumentów oczyszcza teren misyjny (świata niechrześcijańskiego i zdechrystianizowanego) z błędów i uprzedzeń wobec chrześcijaństwa[29], lecz polega przede wszystkim na uważnej i cichej obecności chrześcijan pośród ludzi tego świata, na ich autentycznym i wierzytelnym świadectwie życia, na otwartym

[26] Por. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione*..., dz. cyt., s. 54.

[27] Por. W. Buhlmann, *Interrogativi sulla missione ai popoli*, w: *Nuova evangelizzazione*, Bologna 1991, s. 122–123.

[28] Zob. np. A. Canizares, *Pre-evangelizzazione*, w: *Dizionario di catechetica*, Torino 1986, s. 509–510; L. M. Pignatiello, *La pre-evangelizzazione*, „Nuova Stagione", 40 (1986), z. 25, 26, 27.

[29] Wykład chrześcijańskiej filozofii i teologii jest bardzo ważny, lecz powinien on zostać skierowany do człowieka, który przyjął już Jezusa i wzrasta w wierze. Filozofii, dyskusjom, ludzkiej mądrości trudno będzie zainteresować ludzi Bogiem i utorować drogę Ewangelii. Zob. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede*..., dz. cyt., s. 109–110.

i dyspozycyjnym dialogu ze wszystkimi ludźmi oraz na konkretnej służbie bliźniemu. Tak rozumiana preewangelizacja wzbudza w sercach ludzi podstawowe pytania na temat życia i wiary, budzi w nich oczekiwanie na orędzie Dobrej Nowiny, stwarzając w ten sposób kondycję potrzebną do uważnego i autentycznego słuchania i przyjęcia Ewangelii.

Choć dziś w teologii rzadko używa się słowa „preewangelizacja", to jej istota oraz zadania z niej wynikające są jak najbardziej aktualne i potrzebne. Świadectwo chrześcijańskie pozostaje ciągle wyzwaniem dla Kościoła. Jest ono zarazem oczekiwane przez tych, którzy nie przyjęli jeszcze Jezusa za swego Pana i Zbawiciela. Zadanie preewangelizacji nie jest więc jedynie jakimś dodatkiem w posłudze Kościoła, czymś co Kościół może czynić lub nie. W działalności ewangelizacyjnej Kościoła faza preewangelizacji jest konieczna szczególnie obecnie, we współczesnym zsekularyzowanym i laickim świecie.

Wydaje się zatem, że Kościół, który w swojej posłudze zajęty jest dziś głównie katechizacją i „sakramentalizacją", powinien położyć większy nacisk na preewangelizację. W ten sposób będzie wierny metodom stosowanym przez pierwotne wspólnoty chrześcijan, których życie i obecność w świecie były jednym wielkim świadectwem składanym na dowód tego, że Pan rzeczywiście zmartwychwstał i działa w Kościele mocą Ducha Świętego.

Po preewangelizacji natomiast musi nastąpić proste i zdecydowane przepowiadanie kerygmatyczne, które ma za cel doprowadzić ludzi do wiary, nawrócenia i przylgnięcia do Ewangelii. Wyraźnie podkreśla to Paweł VI w słowach:

> Dlatego Dobra Nowina obwieszczona przez świadectwo życia, musi być wcześniej czy później obwieszczona także słowem życia. Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego (EN 22).

Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

Odpowiedź Jezusa na błogosławieństwo ewangelicznej niewiasty (Łk 11, 22)

Przyczynek do mariologii św. Łukasza

Jan Paweł II przemówienie do mariologów wygłoszone 26 września 2000 roku na Placu św. Piotra zakończył słowami *per Mariam ad Iesum*, a także *ad Mariam per Iesum*. Tej ostatniej frazy nie było w tekście oficjalnym. Dodał ją od siebie Papież, uzupełniając w ten sposób tradycyjną formułę pobożności maryjnej nową formułą: *Per Iesum ad Mariam*. W tym krótkim szkicu chodzi o odpowiedź na pytanie, czy ta nowa formuła ma podstawę biblijną. Według mnie, koronnym dowodem na nową formułę jest odpowiedź Jezusa na makaryzm na cześć Jego Matki wypowiedziany przez anonimową kobietę.

1. Koronny dowód (Łk 11, 27-28)

Najbardziej ekspresywnym przykładem potwierdzającym zasadę *per Iesum ad Mariam* są słowa anonimowej niewiasty z tłumu, która słuchając słów Jezusa i patrząc na Jego czyny wypowiada pochwałę Jego Matki: *Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała: „Błogosławione (makaria) łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś"* (Łk 11, 22)[1]. Wzmianka „łona" i „piersi" wskazuje, że niewiasta ma na uwadze fizyczne macierzyństwo Maryi. Podniosłym głosem wychwala Maryję, ponieważ zrodziła takiego właśnie Syna. Jest to zgodne ze zwyczajami wschodnimi. Szczęście i pochwała kobiety ma swoje źródło w synach, których zrodziła. Liczne przykłady takich eksklamacji pochodzące ze środowiska judaistycznego podają H. L. Strack i P. Billerbeck[2].

---

[1] Por. A. Serra, *Bibbia*, NDM, s. 263–271. Fragment ten cieszy się dużym zainteresowaniem egzegetów: H. Zimmermann, *„Selig, die das Wort Gottes hören, und bewahren" (Lk 11, 27 n.)*, „Catholica", 29 (1979), s. 118n; J. Riedl, *„Selig, die das Wort Gottes hören, und befolgen" (Lk 11, 28)*, BuL 4 (1963), s. 254–256; P. E. Jacquemin, *L'accueil de la parole de Dieu (Lc 11, 27-28)*, Ass Seign 66 (1973), s. 10–19; M. P. Scott, *A Note on the Meaning and Translation of Luke 11, 28*, IrQ 41 (1974), s. 235–250; S. K. Sherwood, *„Blest is the wamb that bore you..." (Lc 11, 27-28)*, EphMar 43 (1993), s. 257–262.

[2] *Kommentar zum Neuen Testamtent aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München[9] 1986, s. 664; t. II, München[8] 1983, s. 187.

Makaryzm ten wypowiedziała kobieta „podniosłym głosem"[3]. Wyrażenie to zostało zaczerpnięte z LXX (Sdz 2, 4; 9, 7; Rt 1, 9.14; 2 Sm 13, 36). W Nowym Testamencie występuje tylko u Łukasza (Dz 1, 14; 14, 11; 22, 22). Zwrot ten wyraża zaangażowanie emocjonalne kobiety. Nie jest to pierwszy makaryzm skierowany do Maryi. Elżbieta nazwała Ją błogosławioną (*makaria*), ponieważ uwierzyła w słowa Pana (Łk 1, 45). Sama Maryja w *Magnificat* (Łk 1, 48) zapowiedziała, że wszystkie narody będą Ją błogosławić (*makariousin*). W eksklamacji anonimowej kobiety realizuje się już zaczątkowo zapowiedź Maryi. Kobieta jest pierwszą czcicielką Maryi. Do tego emocjonalnego uwielbienia Maryi, wypowiedzianego podniesionym głosem, doszła *per Iesum*: słuchając Go i patrząc na Jego czyny. Anonimowa niewiasta ewangeliczna zapowiada już, że cześć oddawana Maryi będzie zabarwiona emocjonalnie, podniosła i w sposób szczególny ukochana przez niewiasty. Na błogosławieństwo kobiety Jezus odpowiada własnym błogosławieństwem (w. 28): „Tak (*menoun*) błogosławieni (*makarioi*) słuchający słowo Boga i zachowujący (je)". Podajemy dosłowne tłumaczenie własne, ponieważ przekład Biblii Tysiąclecia jest już komentarzem, który opowiada się za konkretną opcją znaczeniową. Powstaje pytanie, czy Jezus potwierdza błogosławieństwo kobiety, to znaczy, czy zdaniem Jezusa Jego Matka zasługuje na błogosławieństwo i chwałę z racji Jej fizycznego macierzyństwa, jak uważa niewiasta, czy też z innej racji?

Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jaki sens ma partykuła *menoun*, która rozpoczyna makaryzm Jezusa. Jest to partykuła złożona z *men* + *oun*. W grece klasycznej używa się jej w podwójnym znaczeniu[4]: po pierwsze w znaczeniu potwierdzającym to, co było w zdaniu poprzednim; w naszym wypadku chodziłoby o potwierdzenie błogosławieństwa niewiasty ewangelicznej: „tak", „rzeczywiście", „faktycznie". Jezus potwierdziłby zdanie niewiasty, że Jego Matka zasługuje na błogosławieństwo i pochwałę dzięki swemu fizycznemu macierzyństwu, dodając błogosławieństwo słuchających słowo Boże. Nie można jednak tak tłumaczyć *menoun*, ponieważ Łukasz w tym wypadku używa innego terminu, a mianowicie *nai* – „tak" (Łk 7, 26; 10, 21; 12, 5). Po drugie – w sensie przeciwstawnym oznacza zaprzeczenie zdania poprzedniego: „nie", „wręcz przeciwnie". Zdaniem S. Grasso[5], Jezus zastępuje błogosławieństwo kobiety „innym błogosławieństwem, które uwypukla inną skalę pierwszeństwa".

---

[3] Termin „makaryzm" pochodzi od przymiotnika *makarios*, tj. „szczęśliwy". Tłumaczenie polskie, podobnie jak inne tłumaczenia, oddaje ten grecki przymiotnik przez „błogosławiony" („błogosławiona"). Nie jest to tłumaczenie ścisłe. „Błogosławiony" ma inny odpowiednik grecki, a mianowicie *eulogetos*. W artykule używamy określenia „makaryzm" lub „błogosławieństwo".

[4] Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 385.

[5] Por. *Luca. Traduzione e commento di Santi Grasso*, Roma 1999, s. 340.

I takie tłumaczenie partykuły jest nie do przyjęcia u Łukasza, ponieważ w takim wypadku używa Łukasz negacji *ouchi* („nie" – zob. Łk 12, 51; 13, 3.5). Po trzecie – współcześnie przyjmuje się, że partykuła *menoun* użyta jest przez Łukasza nie w sensie klasycznym[6]. Badania M. E. Thralla na temat greckich partykuł w Nowym Testamencie odkryły jeszcze inny sens tej partykuły, który nazwano sensem korygującym. Polega on na tym, że używający tej partykuły nie neguje twierdzenia poprzedzającego, lecz je koryguje: „tak…, lecz", „tak, lecz raczej"[7]. W tym rozumieniu partykuła zawiera w sobie również aspekt stopniowania – „raczej". Tak można makaryzm Jezusa przetłumaczyć: „Tak, lecz raczej błogosławieni słuchający słowo Boga i zachowujący (je)". Łukaszowy Jezus potwierdza pochwałę Maryi z racji Jej macierzyństwa fizycznego w stosunku do Jezusa, ale za doskonalsze uważa błogosławieństwo, którego źródłem jest słuchanie słowa Bożego i wypełnianie go. Podaje równocześnie nową hierarchię wartości. Ważniejsze są wartości wiary – słuchanie słowa Bożego, przyjmowanie go z wiarą i wypełnianie, niż wartości oparte na fizycznym macierzyństwie, czyli wartości pokrewieństwa. Oczywiście, Jezus nie pomniejsza godności macierzyństwa Maryi. Jest Ona błogosławiona, ponieważ jest Matką Jezusa – Zbawiciela i zwycięzcy złych duchów.

Jest jednak bardziej błogosławiona, ponieważ słuchała słowa Bożego (Łk 1, 38), przyjmowała z wiarą (Łk 1, 45), rozważała w sercu (Łk 2, 19.51) i zachowywała w życiu (Łk 8, 19.21). Była pierwszym autentycznym uczniem Jezusa[8]. Pierwsze dwa rozdziały Łukasza przedstawiają Maryję jako słuchającą słowo Boże i wypełniającą je jako Służebnica Pana (Łk 1, 45.48; 2, 19.51).

---

[6] Por. *Greek Particles in the New Testament. Linguistic and exegetical Studies*, Leiden 1961, s. 34n.

[7] Sens korygujący logionu Łk 11, 28 przyjmuje wielu współczesnych teologów i egzegetów: H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil*, Freiburg 1993, s. 255n; J. A. Fitzmyer, *Luca Teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991, s. 68n; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Roma 1992, s. 444; A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s. 456n. Taki sens dopuszczają również autorzy słynnej książki ekumenicznej o Maryi (Brown, Donfried, Fitzmyer, Reumann) pt. *Maria nel Nuovo Testamento*, Assisi 1985, s. 192–195. Z egzegetów polskich za takim tłumaczeniem błogosławieństwa Jezusa opowiada się M. Kiedzik, *Słowo Boże i człowiek – znacznie pragmatyczne kompozycji Łk 8, 4-21*, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona J. Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 224–227.

[8] Bardzo trafnie sens tego logionu streszcza M. Kiedzik (*Słowo Boże…*, art. cyt., s. 227): „Dlatego też wówczas, gdy kobieta z tłumu (11, 27) błogosławi Ją ze względu na to, że jest Matką Jezusa, Chrystus, jak to przekazał z synoptyków wyłącznie Łukasz, może dokonać korekty tego błogosławieństwa, eksponując jako jego powód nie macierzyństwo Maryi, lecz słuchanie i zachowywanie, przestrzeganie słowa Bożego (Łk 11, 28).

Maryja od początku jawi się na kartach Ewangelii jako typ wierzącego, jako pierwsza uczennica Pana: „Prawdziwa wielkość Maryi polega raczej na Jej płodnej wierze niż na płodności Jej cudownego macierzyństwa"[9]. Maryja należy już do wierzących, którzy słuchają słowa Bożego i idą za Jezusem[10].

Ponieważ na makaryzmie niewiasty opierała się formuła *per Mariam ad Iesum*, bazująca na macierzyństwie Maryi, dlatego można powiedzieć, że formuła ta jest akceptowana przez Jezusa. Z odpowiedzi Jezusa danej kobiecie wynika, że preferuje On jednak formułę, która opiera się na słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego. Formuły te nie wykluczają się więc, lecz są komplementarne. Istnieje jednak między nimi istotna różnica. Cudowne macierzyństwo Maryi było Jej wyłącznym przywilejem. Nikt z ludzi nie może Jej w tym naśladować. Stąd formuła ta prowadziła niekiedy do nieporozumień. Drugą natomiast – słuchanie słowa Pana i wypełnianie – możemy wszyscy naśladować. Pierwsza formuła zakorzeniona jest w Bożych planach zbawienia, druga jest pozytywnym objawieniem Jezusa. On tę formułę zaproponował anonimowej kobiecie; można więc ją nazwać „przez Jezusa do Maryi". Jest to droga ewangeliczna. Pierwsza formuła oddziela Maryję od ludzi, usuwa Ją w sferę Bóstwa (np. Pośredniczka do Ojca i Syna), druga formuła, Jezusowa, sprowadza Ją do wspólnoty wierzących jako szczególny nasz wzór[11]. W trzecim tysiącleciu staje przed teologami wypracowanie duchowości maryjnej wychodząc od Jezusowego błogosławieństwa. Ponieważ w Maryi spełniają się w sposób doskonały obydwa błogosławieństwa, a mianowicie macierzyństwa i słuchania słowa Bożego, dlatego w Maryi realizuje się szczególna godność kobiety.

Tym samym jeszcze raz, choć w trochę inny sposób, nawiązuje ewangelista do treści ukazanej w logionie o prawdziwych krewnych (Łk 8, 21), podkreślając znaczenie zobowiązującego słuchania słowa Bożego. Bardzo istotne jest bowiem, aby człowiek dobrze uświadomił sobie, że nie liczą się dla królestwa niebieskiego żadne więzy krwi, żadne ziemskie powiązania. Liczy się tylko wiara powstała ze słuchania słowa Bożego, życie tym słowem na co dzień. W ten sposób Łukasz daje też wyraźnie do zrozumienia mającym silne poczucie pokrewieństwa Żydom, że więzy krwi, łączące ich z Mesjaszem, bez zobowiązującego słuchania słowa Bożego nie mają żadnego znaczenia".

[9] G. Rossé, *Il Vangelo*..., dz. cyt., s. 444.

[10] „Il Gesù lucano – pisze J. A. Fitzmyer (*Luca Teologo*..., dz. cyt., s. 70) – in tal modo amette che sua madre é degna di lode, non perché gli ha dato la vita fisica, ma perché anche lei, specialmente nel racconto lucano, ha imparato a capire le esigeneze del discepolato. E tra coloro che hanno prestato ascolto alla parola di Dio, vi hanno credeuto e l'hanno messa in practica (8, 21)".

[11] Por. A. George, *Etudes*..., dz. cyt., s. 457; J. Kudasiewicz, *Teologia i duchowość dziewictwa Maryi w świetle Pisma Świętego*, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. J. M. Popławski, Lublin 2001, s. 162.

Godności tej nie można redukować tylko do posłuszeństwa mężowi i do rodzenia dzieci, lecz zdolna jest w sposób wolny odpowiedzieć na szczególne powołanie i żyć w wierności Bożemu słowu (1 Tm 2, 15). Pobożność maryjna oparta na błogosławieństwie słuchania słowa Bożego pokazuje, że w stosunku do Bożego słowa wszyscy są równi. Słuchanie tego Słowa wprowadza do rodziny Jezusa (Łk 8, 19-21). W rodzinie tej obecna jest i Maryja jako pierwsza i najdoskonalsza słuchaczka słowa Bożego. To do Niej odnoszą się słowa Jezusa o *tych, którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość* (Łk 8, 15)[12].

2. Znaczenie nowej formuły

W konkluzji należy stwierdzić, że formuła „przez Jezusa do Maryi" ma podstawy biblijne. Pismo Święte również wskazuje, jak należy tę formułę rozumieć. Nie ma ona sensu pośrednictwa, tzn. nie można jej rozumieć w ten sposób, że Jezus jest pośrednikiem do Maryi, a Maryja ogniwem łączącym nas z Bogiem. W świetle teologii biblijnej jest jeden pośrednik między ludźmi a Bogiem – Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży (1 Tym 2, 5; por. Hbr 2, 6; 9, 15; 12, 24). Jako Bóg i człowiek w jednej osobie może w sposób doskonały pośredniczyć między Bogiem a ludźmi. Formuła „przez Jezusa do Maryi" ma najpierw sens poznawczy; oznacza to, że poznając i kontemplując tajemnice życia Jezusa spotykamy z Nim Jego Matkę. Takie rozumienie formuły znajdujemy w maryjnej Encyklice *Redemptoris Mater* Jana Pawła II. Nie wyczerpuje to sensu formuły. Z testamentu Jezusa wynika, że ma ona znaczenie głębsze. Przez Jezusa na krzyżu Maryja została objawiona jako duchowa Matka Jana i wszystkich wierzących w Chrystusa. Przez Jezusa Maryja została dana umiłowanemu uczniowi za Matkę; umiłowany uczeń przyjął Ją „do siebie", tj. do swego życia wiary, by móc na Jej wzór realizować się jako prawdziwy uczeń Pana. Przez Jezusa do Maryi szły niektóre postacie Nowego Testamentu: Mędrcy ze Wschodu, Symeon, anonimowa niewiasta ewangeliczna. Ta ostatnia słuchając Jezusa wypowiedziała błogosławieństwo (makaryzm) na cześć Jego Matki. Zasługuje Ona na chwałę z racji swego cudownego macierzyństwa. Jezus akceptuje to błogosławieństwo („Tak!"), ale wyżej stawia słuchanie słowa Bożego i wypełnianie go, jako źródło chwały Maryi. Mówiąc inaczej, Jezus formułę pierwszą (przez Maryję) uzupełnia formułą drugą (przez Jezusa, przez Jego słowo). Co więcej, tę drugą formułę zdecydowanie preferuje. Duchowość maryjna pierwszych dwóch tysiącleci opierała się głównie na formule „przez Maryję". Zadaniem trzeciego tysiąclecia jest budowanie

[12] Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1974, s. 399–404.

duchowości maryjnej „przez Jezusa", przez Jego słowo, przez Ewangelię. Punktem wyjścia tej duchowości musi być Jezus Chrystus (punkt Alfa) i Jego święta Ewangelia. Musi się dokonać kopernikańska rewolucja w pobożności maryjnej, jeśli chcemy być równocześnie uczniami Jej Syna. Punktem centralnym tej rewolucji, niezmiennym, będzie Jezus Chrystus – Słońce Sprawiedliwości. A obok Niego Jego Matka – Jutrzenka świecąca blaskiem swego Boskiego Syna. Usuwanie Chrystusa z Jego centralnego miejsca, grozi katastrofą teologiczną i kosmiczną. Nabożeństwo maryjne bez centralnego miejsca Jej Boskiego Syna jest niezgodne z Ewangelią i nauczaniem Kościoła. Jest herezją. Należy się wdzięczność Ojcu Świętemu, że przypomniał nam formułę *per Iesum*. Jezus, jedyny Zbawiciel świata, winien być punktem wyjścia pobożności maryjnej (Alfa), punktem centralnym i punktem dojścia (Omega).

Polscy mariologowie docenili znaczenie formuły, którą dodał Jan Paweł II do oficjalnego, drukowanego tekstu. Stoczyli prawdziwą batalię, by to zdanie wypowiedziane ustnie weszło do dokumentu pisanego. Trud został ukoronowany sukcesem. W późniejszych edycjach narodowych, polskiej i francuskiej, „pojawiły się słowa charyzmatyczne dorzucone przez Jana Pawła II"[13].

Wkład mariologów polskich nie ograniczył się tylko do walki o formułę *per Iesum ad Mariam*, lecz bardzo szybko pokazali oni znaczenie tej formuły dla mariologii i pobożności maryjnej. Prowokacyjnie wyraził to o. Napiórkowski:

> W centrum poprawnie ustawionej świadomości chrześcijańskiej stoi Jezus Chrystus, Odkupiciel, Zbawiciel, Pośrednik, Kapłan, Prorok, Pasterz, Przyjaciel, Droga itd. Urzeczywistniać Kościół znaczy siać i zakorzeniać świadomość odkupienia w Chrystusie, bez którego nie ma dla nas ratunku przed grzechem i zatraceniem, nie ma odkupienia i zbawienia, nie ma chrześcijaństwa, nie ma Kościoła i Matki Kościoła. Jezus Chrystus, uosobienie miłosierdzia Ojca, wcielona miłość, pełnia objawienia i jedyna szansa ocalenia człowieka, w pełni i doskonale Zbawiciel, niezawodny pośrednik, najskuteczniejszy Orędownik (…). Zawsze bliski, bliższy od najbliższych, bliższy nam niż my sobie sami, bliższy niż umiłowani święci i Najświętsza, o tyle są nam bliscy, o ile uczestniczą w bliskości Jezusa Zbawiciela[14].

Co więcej Jezus wzywa wierzących w Niego, by w kłopotach życiowych uciekali się do Niego (Mt 11, 28). Stąd iść wprost do Jezusa nie jest zuchwałością, lecz pełnieniem Jego woli. Jan Paweł II wprowadzając tajemnice światła, z których cztery są o sercu chrystologicznym, uczy, że przez rozważanie i kontemplację tajemnic życia Jezusa możemy spotkać również Jego Matkę (RVM 21–25).

---

[13] Por. S. C. Napiórkowski OFM Conv., *Per Iesum ad Mariam*. Interpretacja wypowiedzi Jana Pawła II, w: *Przez Jezusa do Maryi*. Materiały z sympozjum mariologicznego…, Licheń 26–27 października 2001, red. S. C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa – Licheń 2002, s. 16n.

[14] Tamże, s. 22n.

Ks. Wojciech Misztal – Kielce

Εἰς Χριστόν:
ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE I ZBAWIENIE JAKO CORAZ PEŁNIEJSZA *KOINONIA* Z CHRYSTUSEM

Słowa *zawsze będziemy z Panem* (1 Tes 4, 17) należy uznać nie tylko za jedną z najstarszych, ale także i najtrafniejszych spośród chrześcijańskich definicji zbawienia wiecznego[1]. Według św. Pawła Apostoła, zbawienie to udzielanie i możliwe dzięki udzielaniu przyjmowanie daru coraz pełniejszej *koinonii* (komunii) z Chrystusem i tym samym z Ojcem oraz Duchem Świętym (np. Flp 2, 1-11; 3, 7-14). W taki też sposób należy więc rozumieć także istotę życia chrześcijańskiego czy duchowości wyznawców Chrystusa. Jak na to wskazuje np. List do Rzymian, punktem przełomowym jest tu przyjęcie chrztu (Rz 6, 1n). Kiedy zaś w pierwszych pismach chrześcijańskich jest mowa o chrzcie, to tym samym tak czy inaczej czytelnik natrafia również na zasadnicze odniesienie do misterium wiary w Chrystusa (np. 1 Kor 12, 3.13)[2]. Zbawcza chrześcijańska *koinonia* z Chrystusem urzeczywistnia się i znajduje swój wyraz w wyznaniu wiary i przyjęciu chrztu. Ona rozpoczyna się w ten sposób.

---

[1] W rozumieniu chrześcijańskim, jak to przedstawia np. Nowy Testament, kiedy mówi się o życiu wiecznym, to określenia „wieczne" absolutnie nie wolno ograniczać do znaczenia „czasowego" (np. w znaczeniu, że życie to nigdy nie przeminie), ale koniecznie należy wziąć pod uwagę także znaczenie „jakościowe". Zob. H. Sasse, αἰών etc. w: *Theological Dictionary of the New Testament* (dalej TDNT), t. I, s. 197n. Por. też J. Finkenzeller, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej* pod redakcją W. Beinerta. Traktat XI. Przekład o. W. Szymona OP. Redakcja naukowa Z. Kijas OFMConv, Kraków 2000, s. 55: „Balthasar kładzie akcent głównie na personalizację eschatologii; należy ją, jego zdaniem, rozumieć ściśle teologicznie i chrystologicznie. Nie może się ona zajmować szukaniem eschatologicznych miejsce w kosmosie. Podstawowa tutaj prawda brzmi: «Bóg jest 'ostateczną rzeczą' stworzeń. Posiadany jest niebem, stracony – piekłem, badający – sądem, oczyszczający – czyśćcem. Jego utrata jest śmiercią istoty skończonej, ku Niemu i w Nim ona zmartwychwstaje. Ale jest tym wszystkim w taki sam sposób, w jaki przychodzi do świata, a mianowicie w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który stanowi objawienie się Boga i dlatego jest też kwintesencją rzeczy ostatecznych» (…)".

[2] Tytułem przykładu warto tu wymienić także Ef 4, 5: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest" oraz Mk 16, 16: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, zostanie zbawiony, a kto nie uwierzy, zostanie potępiony".

Dzięki temu początkowi może ona zaowocować na całą wieczność; z tym, że początek ten musi mieć swą uchwytną epifanię w doczesnym życiu chrześcijanina (por. np. 1 Kor 6, 9-11). Jego postępowanie, słowa, mentalność, nadzieje, plany, całe jego życie mają w takim razie wyrastać z Bożych darów udzielonych w misterium wiary i chrztu. W życiu doczesnym ma się dokonywać ustawiczna epifania tych rzeczywistości.

O zbawieniu i życiu chrześcijańskim jako o komunii z Chrystusem św. Paweł znamiennie często mówi, sięgając przykładowo po określenia typu „w Chrystusie". Taki sposób rozumienia i przeżywania chrześcijaństwa jest jak najbardziej charakterystyczny dla teologii i duchowości Pawłowej[3]. Oto przynajmniej jeden, ale jak najbardziej znamienny przykład. W Rz 8, 1-2 czytelnik znajduje następujące, poniekąd zaskakujące, jednak przede wszystkim będące wyrazem chrześcijańskiej nadziei, zaufania wobec Boga (czyli poczucia rzeczywistości) słowa: *Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia, ponieważ prawo Ducha życia w Chrystusie Jezusie wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci.*

Misterium zbawienia – i tym samym istotę życia chrześcijańskiego jako misterium coraz pełniejszej *koinonii* z Chrystusem – św. Paweł przedstawia również sięgając między innymi po niestety zbyt mało znane, a zarazem bardzo interesujące i ważne sformułowania, które da się sklasyfikować jako grupę konstrukcji εἰς Χριστόν (roboczo εἰς Χριστόν można przetłumaczyć: „ku Chrystusowi").

1. Pawłowe doświadczenie zbawienia jako pogłębiającego się związku z Chrystusem: sformułowania „(εἰς) ku Chrystusowi" i „w (ἐν) Chrystusie"

Nie można zrozumieć św. Pawła (czyli także jego chrześcijaństwa, jego duchowości chrześcijańskiej), jeśli nie uwzględnimy także następującego czynnika: dzieło zbawienia przerasta człowieka analogicznie, jak przewyższają ludzi trzej Sprawcy zbawienia, czyli Bóg Ojciec, Chrystus Pan oraz Ich Święty Duch[4]. Co do zbawienia, to św. Paweł jednoznacznie przedstawia ten swój punkt widzenia w 1 Kor 2, 9: *...czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują.*

[3] Por. np. M. A. Seifrid, *In Christ*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, Downers Grove – Leicester 1993, s. 433n.

[4] Por. np. D. Guthrie, R. Martin, *God*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 367.

Do samej istoty udzielania przez Ojca i Chrystusa oraz Ducha Świętego ludziom zbawienia należy ponadto coraz pełniejsze poznanie Ojca i Chrystusa, i Ducha Świętego przez człowieka. W pewnym sensie można to rozumieć w znaczeniu coraz lepszego rozumienia również misterium zbawienia jako takiego. W każdym zaś razie nie chodzi o poznanie typu czysto teoretycznego. Abstrakcyjne, w rozumieniu Pisma Świętego, poznanie zasadniczo dotyczy człowieka w integralności jego istnienia, jego życia[5]. Rzeczywiście, Apostoł nie zatrzymuje się na stwierdzeniach z 1 Kor 2, 9. Natychmiast, bo w 2, 10, doprecyzowuje on: *Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego*. Tak nawiązuje do tego ostatniego tekstu G. Ravasi:

> Będąc „wiarą szukającą Boga", pełne poznanie „duchowe" musi przechodzić od światłości ku jeszcze pełniejszej światłości, „zgłębiać niezmierzoność samego Boga" (por. 1 Kor 2, 10). Otóż w 1 Kor 2, 10, Paweł sięga po słowo *eraunaô*. Znaczy ono: kopać, wykopywać, badać, przetrząsać, szperać, śledzić. Jesteśmy zupełnie na antypodach w stosunku do Filona. Ten ostatni pisał: „więcej nie szukać: oto charakterystyczne zachowanie się tego, kto ma wiarę" (...). Błaganie właściwe chrześcijanom to błaganie zwrócone do Ojca: oby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał nam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego (por. Ef 1, 17)[6].

Antyintelektualizm jest obcy Apostołowi. Jest on obcy teologii i duchowości, które go ożywiają i które chce on przekazać innym. Według jego pism, taka postawa jest obca chrześcijaństwu, nie do pogodzenia z nim, szkodliwa dla chrześcijaństwa jako takiego (por. bardzo kategoryczne stwierdzenie z J 17, 3: *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa*).

Tradycja biblijna daje wyraz przekonaniu, że sposób wyrażania się pozwala poznać danego człowieka, np. jego duchowość (zob. np. Łk 6, 45)[7]. By dzielić się z innymi doświadczeniami i nadziejami związanymi ze zbawieniem, Apostoł sięga między innymi po konstrukcje, które da się sklasyfikować jako

---

[5] Szerzej na ten temat zob. np. C. M. Robeck, *Knowledge, Gift of Knowledge*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 527n; J. Corbon, A. Vanhoye, *Connaître*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*. Publié sous la direction de X. Léon – Dufour etc. Deuxième édition révisé et augmentée, Paris 1971, kol. 199n.

[6] G. Ravasi, *Linee bibliche dell'esperienza spirituale*, w: *Corso di spiritualità. Esperienza – sistematica – proiezioni*, Brescia 1989, s. 113.

[7] Co do znajdujących się w *Corpus Paulinum* sformułowań itp. jako wyrazu duchowości i osobowości św. Pawła Apostoła, zob. R. Penna, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, s. 94n.

grupę sformułowań εἰς Χριστόν (roboczo można je przetłumaczyć jako: „ku Chrystusowi"; np. Ga 3, 27) oraz grupę sformułowań ἐν Χριστῷ („w Chrystusie"; np. 1 Kor 1, 2). Jak przyjdzie zauważyć, w gruncie rzeczy chodzi o dwa komplementarne spojrzenia na życie chrześcijańskie rozumiane jako droga zbawienia. Żeby jak najpełniej uchwycić przekazywane za pomocą wzmiankowanych konstrukcji przesłanie, trzeba zwrócić uwagę na przyimki εἰς i ἐν. W sformułowaniach tych także one są w służbie Dobrej Nowiny Bożej o Chrystusie, czyli w służbie udzielanego przez Niego zbawienia. Zagadnienie to jest ważne i złożone. W niniejszym opracowaniu trzeba będzie ograniczyć się jedynie do kilku uwag. Przyimkowi „ἐν (+ celownik)" w języku polskim zasadniczo odpowiada „w (+ narzędnik)". W jednym i w drugim wypadku mamy do czynienia z potencjalnością przekazywania wielu znaczeń (żeby się o tym przekonać, wystarczy skonsultować słowniki); jednak zasadniczo „ἐν (+ celownik)" można tłumaczyć przez „w (+ narzędnik)" i w ten sposób lepiej czy gorzej, ale zdać sprawę z bogactwa znaczeń. W przypadku „εἰς (+ biernik)" sytuacja jest trudniejsza. Jak przyjdzie jeszcze zobaczyć, niełatwo zaproponować tu jedno zasadnicze tłumaczenie.

W grece nowotestamentalnej, jeśli chodzi o znaczenie oraz zastosowanie, przyimki εἰς i ἐν są bardzo bliskie względem siebie. Pisma nowotestamentalne poświadczają o właściwej hellenizmowi tendencji, że εἰς jest coraz bardziej używane w znaczeniu i w miejsce ἐν. Stopniowo εἰς zatraca swój charakter dynamiczny, swą zdolność do oddawania niuansu ruchu. Przyjmuje się, że proces ten rozpoczął się około roku 300 przed Chrystusem. Po 600 latach zjawisko to było już czymś powszechnie zauważalnym. W takim razie choćby chronologicznie Nowy Testament znajdowałby się w centrum tej ewolucji[8]. Jak jednak wykazuje ojciec I. de la Potterie, w listach Pawłowych, w pismach Janowych oraz w Ewangelii św. Mateusza ta tak ważna zmiana nie daje jeszcze o sobie znać. Zdaniem tegoż autora, w pismach tych pierwotna różnica między εἰς i ἐν zostaje zachowana i odgrywa bardzo ważną rolę, jeśli chodzi o przekaz przesłania o zbawieniu. Przyimek εἰς zachowuje tam sobie właściwy „charakter" dynamiczny (tak w znaczeniu pierwszym, jak i przenośnym)[9].

---

[8] Zob. I. de la Potterie, *L'emploi dynamique de* εἰς *dans Saint Jean*, „Biblica", 43 (1962) s. 366; *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. F. Blass and A. Debrunner. A Translation and Revision of the Ninth-tenth German Edition Incorporating Supplementary Notes of A. Debrunner by Robert W. Funk, Chicago – London 1988, § 1 przyp. 2; § 205, § 218; P. F. Regard, *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*. Avec une préface de A. Meillet, Paris 1919, s. 350n.

[9] Por. I. de la Potterie, *L'emploi dynamique...*, dz. cyt., s. 367. Zob. też M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français rédigé avec le concours de E. Egger*. Edition

Takie właśnie jego cechy zostają wykorzystane, by przybliżać chrześcijańskie rozumienie misterium Boga i Jego zbawczego dzieła. Gramatyka jest w służbie teologii, duchowości, zbawienia.

W znaczeniu pierwszym εἰς oznacza tyle co polskie „ku", „aż do", „w (+ biernik)". W znaczeniu miejscowym przyimek ten wskazuje na przemieszczanie się w przestrzeni w określonym kierunku, czyli na zmianę położenia (również w znaczeniu zmiany sytuacji) i może być tłumaczony przez np. „do", „w (+ biernik)", „ku", „aż do". W znaczeniu czasowym εἰς może znaczyć np. „aż do", „na (czas trwania)". Może w takim razie wskazywać zarówno na miejsce, jak i na czas, w których dany byt się znajduje czy czegoś doświadcza. Zwróćmy uwagę, iż mamy tu do czynienia z współrzędnymi bardzo ważnymi „jakościowo", pozwalającymi na precyzyjne oraz gruntowne umiejscowienie i przedstawienie sytuacji choćby danej osoby. Jeśli chodzi o znaczenie przenośne, to także w tym przypadku εἰς może oddawać ideę kierunku, przeznaczenia („do", „ku")[10], może również oznaczać „dla", „ze względu na", „wobec", „przeciw". Przyimek εἰς bywa także wykorzystywany, by oddawać różne relacje i oznacza wtedy np. „co do", „jeśli chodzi o"[11]. W przypadku εἰς napotykamy więc na prawdziwą wielość znaczeń. Warto zatem podkreślić, że w Nowym Testamencie przynajmniej w pismach Janowych, w Ewangelii św. Mateusza oraz właśnie w *Corpus Paulinum* należy tu uwzględnić istotny punkt wspólny, którym jest właściwa dla εἰς idea „ruchu ku…"[12].

---

revue par L. Séchan et P. Chantraine Professeurs à la Faculté des Lettres de Paris. Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan, Paris 1989, s. 596n.

[10] W tym ostatnim przypadku jako przykład można podać Ef 1, 5: „[Bóg Ojciec] przeznaczył nas na (εἰς) przybranych synów przez Jezusa Chrystusa dla (εἰς) siebie, według przychylności swej woli". Por. J. Guitton, *O Nowym Testamencie*, Kielce 1999, s. 73: „Oto podstawa tej nauki o przeznaczeniu, z której inteligencja ludzka uczyniła coś doprowadzającego do rozpaczy, a która dla świętego Pawła była tryskającym źródłem nadziei, pewności i radości. Święty Paweł jest świadomy głębokiego zakorzenienia zła w świecie. Myślał jednak, że zło jest okazją dla jakiegoś większego dobra".

[11] Zob. M. Carrez, F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*. 4e édition revue et corrigée, Genève – Pierrefitte 1988, s. 81.

[12] Por. M. Bouttier, Ἐν Χριστῷ. *Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 35 i 38; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. Second Edition Revised and Augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker from Walter Bauer's Fifth Edition, 1958, Chicago – London 1979, s. 228.

2. Sformułowania εἰς Χριστόν w tzw. listach autentycznych św. Pawła

W tzw. listach autentycznych[13] św. Pawła konstrukcje typu εἰς Χριστόν spotkamy w następujących tekstach[14]:

1) εἰς Χριστόν:
   a) Rz 16, 5: *który jest pierwocinami Azji* εἰς Χριστόν (dla Chrystusa);
   b) 1 Kor 8, 12: εἰς Χριστόν (przeciw Chrystusowi) *zgrzeszyliście*;
   c) 2 Kor 1, 21: *który umacnia nas z wami* εἰς Χριστόν (dla Chrystusa);
   d) Ga 3, 24: *w ten sposób Prawo stało się naszym wychowawcą* εἰς Χριστόν (ze względu na Chrystusa);
   e) Ga 3, 27: *którzy zostaliście ochrzczeni* εἰς Χριστόν (w Chrystusa);
   f) Flm 6: *oby twoja wspólnota wiary stała się skuteczną w poznaniu wszystkiego dobra, które w nas jest* εἰς Χριστόν (ze względu na Chrystusa).

2) εἰς τὸν Χριστόν:
   a) 2 Kor 11, 3: *żeby nie były odwiedzione wasze umysły od prostoty i czystości, która jest* εἰς τὸν Χριστόν (ze względu na Chrystusa).

3) εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν:
   a) Rz 6, 3: *zostaliśmy ochrzczeni* εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (w Chrystusa Jezusa);
   b) Ga 2, 16: *i my* εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (w Chrystusa Jezusa) *uwierzyliśmy*.

---

[13] Przez tzw. listy autentyczne św. Pawła rozumiemy tu: Rz, 1–2 Kor, Ga, Flp, 1 Tes i Flm. Na temat podziału poszczególnych pism składających się na *Corpus Paulinum* na różne grupy por. np. E. R. Martinez, *La vita cristiana e la spiritualità secondo san Paolo* (ad uso degli studenti), Roma 1992, s. 4n; R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?* Présentation de P. Debergé, Paris 2000, s. 463n.

[14] Sformułowania typu εἰς Χριστόν spotykamy również w Ef 1, 5; 4, 15; 5, 32; Kol 2, 5 (poza *Corpus Paulinum* zob. Dz 24, 24; 1 P 1, 11; Hbr 1, 5).

Do grupy konstrukcji εἰς Χριστόν należy zaliczyć również sformułowania εἰς αὐτόν i εἰς ὅν w przypadku, gdy αὐτόν i ὅν odnoszą się do osoby Zbawiciela. Jeśli chodzi o tzw. listy autentyczne św. Pawła, to trzeba tu wymienić następujące teksty[15]:

a) Flp 1, 29: *nie tylko* εἰς αὐτόν (w Niego) *wierzyć*;
b) Rz 10, 14: *jak więc mieli kierować wezwania* εἰς ὅν (do Niego)*, [skoro] nie uwierzyli?*

Także w przypadku przytoczonych powyżej tekstów nietrudno zdać sobie sprawę, że w sformułowaniach typu εἰς Χριστόν przyimek εἰς przyjmuje różne znaczenia. W 1 Kor 8, 12 znaczy on tyle co „przeciw". Należy więc stwierdzić, że grzech jest rzeczywistością (postępowaniem itp.) wymierzoną także przeciw Chrystusowi, przeciw zbawczemu związkowi człowieka z Chrystusem[16]. W Ga 3, 24 εἰς wydaje się posiadać przede wszystkim znaczenie czasowe i można je rozumieć w znaczeniu: „aż do przyjścia"; jednak takie rozumienie może warto uzupełnić w sensie: „ze względu na" (chodziłoby więc o wskazanie na cel, na ukierunkowanie, niejako misję do spełnienia)[17]. Z kolei w Rz 16, 5 εἰς można przetłumaczyć przez „dla". Ponieważ określenie ἀπαρχή („pierwociny" itd.) bywa stosowane, by mówić o składaniu ofiar, dlatego też F. J. Leenhardt tłumaczy ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν z Rz 16, 5 jako: „pierwociny Azji złożone w ofierze dla Chrystusa"[18]. Jeśli interpretacja ta jest słuszna, to warto dodać, że w rozumieniu biblijnym do samej istoty ofiary należy tak ważny aspekt, jakim jest jednoczenie z Bogiem. Z kolei w 2 Kor 11, 3 Apostoł pisze, że życie wspólnoty wyznawców Chrystusa ma cechować nieskalaność (gr. ἁγνότης) „ze względu na Chrystusa (εἰς Χριστόν)". Warto cofnąć się o wiersz wcześniej. W 2 Kor 11, 2 św. Paweł ze szczerością wyznaje: *Jestem bowiem o was zazdrosny Bożą zazdrością. Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako nieskalaną* (ἁγνήν) *dziewicę*. W takim razie słowa „ze względu na Chrystusa" (gr. εἰς Χριστόν) z 2 Kor 11, 3 odnoszą się nie tylko do aktualnej (biorąc pod

[15] Co do konstrukcji εἰς αὐτόν, gdzie αὐτόν odnosi się do Chrystusa, por. też Ef 1, 5; 4, 15; Kol 1, 16.20 (poza *Corpus Paulinum* np. Mt 27, 30; Mk 1, 10; Łk 22, 65; J 2, 11; Dz 2, 25). Jeśli chodzi o sformułowania εἰς ὅν, w których ὅν odnosi się do Chrystusa, zob. również np. Mt 12, 18; J 6, 29; Dz 14, 23; 1 P 1, 8 oraz 2 P 1, 17.

[16] Por. Rz 8, 7: „dążność «ciała» (τῆς σαρκὸς) to wrogość w stosunku do Boga (εἰς θεόν)".

[17] Zob. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, dz. cyt., s. 228.

[18] F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 213n. Por. A. Oepke, εἰς, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (dalej TWNT), t. II, s. 431.

uwagę pisanie listu, por. użycie czasów w 11, 2-3) relacji między Zbawicielem i Kościołem Koryntian, ale również do jej początku, czyli do zainaugurowanej wtedy pomyślnej przemiany, do pomyślnego punktu zwrotnego w sytuacji nawróconych Koryntian (por. 1 Kor 6, 9-11)[19]. Czyli ukierunkowanie na Chrystusa, coraz pełniejsza komunia z Nim stanowią cechę charakterystyczną, konstytutywną życia chrześcijańskiego. Otóż sformułowania εἰς Χριστόν spotykamy także w tekstach, gdzie Apostoł pisze o misterium chrztu i wiary. Przyimek εἰς jest tam w służbie przesłania o początku życia chrześcijańskiego, o punkcie wyjścia, który znaczy nowy etap w życiu człowieka, korzystną dla człowieka zmianę w jego położeniu.

Tematy wiary i chrztu należą do najbardziej zasadniczych dla Pawłowego rozumienia i przeżywania misterium zbawienia i tym samym dla przeżywania swego bycia chrześcijaninem. Sformułowania typu εἰς Χριστόν spotykamy w dotyczących chrztu Rz 6, 3 oraz Ga 3, 27 (być może należy tu dodać także 2 Kor 1, 21). Z kolei w Ga 2, 16; Flp 1, 29 oraz Rz 10, 14 sformułowania typu εἰς Χριστόν znajdują się w kontekście odnoszącym się do misterium wiary. W swej obszernej, dotyczącej formuł „w Chrystusie" (ἐν Χριστῷ) pracy M. Bouttier stwierdza, że w sformułowaniach dotyczących wiary św. Paweł woli korzystać z przyimka εἰς a nie z ἐν. Wspomniany autor wyjaśnia to w taki oto sposób: „...[przyimek εἰς] wskazuje na ruch, na zbliżanie się ku czemuś lub ku komuś. Wiara jest u zarania tego nowego życia, o istocie którego mówi formuła ἐν Χριστῷ. Wybrany przez Apostoła przyimek εἰς pokazuje nam, jak ten prowadzący ku Chrystusowi ruch wprowadza nas «w» Niego i nas «w» Nim utrzymuje"[20]. *Mutatis mutandis* – warto te słowa odnieść także do chrztu chrześcijańskiego.

Należy jeszcze odnotować, że św. Paweł korzysta także z przyimka εἰς, by przedstawiać np. związki ludzi z Bogiem Ojcem[21] oraz z Duchem Świętym.

---

[19] Bardzo bliski św. Pawłowi nie tylko chronologicznie, ale także jeśli chodzi o otwartość wobec świata pogańskiego i tym samym uniwersalistyczne rozumienie Bożych zbawczych planów i działań oraz powołania ludzi do aktywnego w nich udziału Filon z Aleksandrii w jednym ze swych traktatów daje wyraz następującej, intrygującej myśli: „U ludzi zjednoczenie, jakie ma miejsce, by dać życie dzieciom, przemienia dziewice w kobiety; jednak kiedy to Bóg zaczyna jednoczyć się z jakąś duszą, to wtedy to, co wcześniej było kobietą, Bóg na nowo czyni dziewicą" (*De Cherubim* 50; cyt. za R. Penna, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, s. 115, przyp. 18).

[20] M. Bouttier, Ἐν Χριστῷ. *Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 36 (por. s. 35); zob. także J. Fitzmyer, *Pauline theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 1409n.

[21] Według bardzo rozpowszechnionej opinii w Nowym Testamencie, słowo θεός („Bóg") należy uznać za termin techniczny na określenie pierwszej Osoby Trójcy Świętej, czyli na określenie Boga Ojca. I tak np. zdaniem M. Corbin, w pismach nowotestamentalnych słowo θεός nie odnosi się nigdy do Ducha Świętego (co w niczym nie

Jeśli chodzi o Ojca, to w tzw. listach autentycznych św. Pawła należy tu wymienić następujące teksty:

1) Rz 8, 7: *dążność „ciała"* (τῆς σαρκός) *to wrogość względem* (εἰς) *Boga*;
2) Rz 11, 36: *...z Niego i przez Niego, i dla* (εἰς; można rozumieć: ku) *Niego wszystko*;
3) 1 Kor 8, 6: *dla nas istnieje jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla* (εἰς) *którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy*;
4) 2 Kor 6, 18: *będę wam Ojcem* (εἰς πατέρα), *a wy będziecie moimi synami i córkami – mówi Pan wszechmogący.*

O związkach z Duchem Świętym traktuje następujący tekst:

1) Ga 6, 8: *kto sieje dla* (εἰς) *swego „ciała"* (σάρξ), *od „ciała"* (σάρξ) *jako plon zbierze zepsucie; kto sieje dla* (εἰς) *Ducha, od Ducha jako plon zbierze życie wieczne.*

Warto też przytoczyć 1 Kor 15, 45: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający* (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν). Słowa te najprawdopodobniej należy interpretować w następującym znaczeniu: w zmartwychwstaniu zbawiony człowiek w sposób ostateczny i nieskończenie pełny od Chrystusa otrzymuje Ducha Świętego, czyli zostaje ostatecznie „uduchowiony" (por. 1 Kor 15, 43-46)[22]. W rozumieniu nowotestamentalnym „uduchowienie" nie polega na odcieleśnieniu, ale poniekąd stawowi synonim zbawienia i życia w ich pełni.

---

przeczy Jego bóstwu), do Syna odnosi się ono w J 1, 1.18; 20, 28; Rz 9, 5; Tt 2, 13; 1 J 5, 20 (czyli 6 razy), w pozostałych około 1312 tekstach słowo to oznacza Boga Ojca (*La paternité de Dieu*, Paryż 1998, s. 10). Por. np. F.-X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*. 3e édition, Paris 1993, s. 13n; *Bóg, Ojciec miłosierdzia*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 pod redakcją Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 20; E. R. Martinez, *La vita cristiana e la spiritualità secondo san Paolo* (ad uso degli studenti), Roma 1992, s. 17n; W. Breuning, *Nauka o Bogu. Podręcznik teologii dogmatycznej* pod redakcją W. Beinerta. Traktat II. Przekład J. Fenrychowa. Redakcja naukowa i wstęp do wydania polskiego Z. Kijas OFMConv, Kraków 1999, s. 34n.

[22] Więcej na ten temat zob. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 64n.

3. Εἰς Χριστόν: o możliwości i rzeczywistości coraz pełniejszej *koinonii* z Chrystusem

Według *Corpus Paulinum*, wiara i chrzest stanowią o przełomie w sytuacji człowieka, o bardzo ważnej zmianie na lepsze w jego położeniu. Dokładniej mówiąc, chodzi o Boży dar, zmianę w relacjach człowieka z Chrystusem, o takie z Nim spotkanie, które posiada konsekwencje zbawcze, gdzie przed człowiekiem staje otworem udział w pełni życia wiecznego.

3.1. *Koinonia* wiary

Jeśli chodzi o teksty Pawłowe ze sformułowaniami εἰς Χριστόν, w których te ostatnie odnoszą się do misterium wiary, to należy wymienić Ga 2, 16; Flp 1, 29 oraz Rz 10, 14.

Oto Ga 2, 16:

> *...wiedząc, że człowiek zostaje usprawiedliwiony nie z uczynków Prawa, ale jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa* (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), *i my w Chrystusa Jezusa uwierzyliśmy, abyśmy zostali usprawiedliwieni z wiary Chrystusowej* (ἐκ πίστεως Χριστοῦ), *a nie z uczynków Prawa, ponieważ z uczynków Prawa nikt nie zostanie usprawiedliwiony.*

W tekście tym czasownik πιστεύω („wierzyć") jest w aoryście. Normalnie rzecz biorąc czas ten wskazuje na czynność dokonaną, o charakterze punktowym, można powiedzieć: na przełom. Zaimek „my" (ἡμεῖς), który znajduje się przed stwierdzeniem „w Chrystusa Jezusa uwierzyliśmy", podkreśla znaczenie powziętej decyzji, zaangażowanie się ze strony podmiotu, to co podmiot wyróżnia. Fakt „dokonany" uwierzenia w Chrystusa jest swego rodzaju punktem wyjścia, przejściem (paschalnym, nowostwórczym 2 Kor 5, 17; por. Rz 6, 3-4) do czegoś nowego, do nowego stanu rzeczy. Cel oraz zamierzone czy spodziewane skutki tej zmiany precyzują słowa: *abyśmy zostali usprawiedliwieni z wiary Chrystusowej* (ἐκ πίστεως Χριστοῦ), *a nie z uczynków Prawa, ponieważ z uczynków Prawa nikt nie zostanie usprawiedliwiony* (Ga 2, 16). Potoczne rozumienie słów „usprawiedliwienie" czy „usprawiedliwiać", jak je rozumiemy obecnie, może wprowadzać w błąd. Nie wystarczy też stwierdzić, że mamy tu do czynienia z kluczowym dla teologii Pawłowej tematem. Tak stara się przybliżyć to zagadnienie R. Penna:

> Klasyczna interpretacja luterańska, według której chrześcijanin jest „jednocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem", pozostawia sprawy załatwione połowicznie. Faktycznie uważa ona Boga za niezdolnego do dokonania tego, co natomiast dla św. Pawła jest wręcz nowym stworzeniem: *jeśli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem; to, co dawne, minęło; wszystko stało się nowe* (2 Kor 5, 17).

Nieporównywalnym jest nie tylko to, że Bóg-Sędzia mówi do grzesznika: „jesteś niewinny"; On go także takim stwarza. (...) Apostoł nie uważa, „jakoby" chrześcijanin był sprawiedliwy. Paweł jest świadom, że łaska przemienia to, czego dotyka: *Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. (...) ponieważ nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce* (Rz 6, 11.14). Apostoł podkreśla to posługując się oryginalnym, zawierającym przeciwieństwo schematem: „przedtem – teraz". W ten sposób rozróżnia dwie fazy w życiu: dawną i nową. Wytyczają one rytm dziejów zbawienia także, jeśli chodzi o poszczególne osoby: *Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu* (Ef 5, 8; por. 2, 11.13). Gdzie indziej, po wyliczeniu wszelkiego rodzaju grzechów, przypomina on Koryntianom: *A takimi byli niektórzy z was. Lecz zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego* (1 Kor 6, 11, por. w. 9-10). Bóg wyrwał nas naszej przeszłości: (...) to tak, jakbyśmy narodzili się na nowo lub ponownie odzyskali utracone dziewictwo[23].

Spróbujmy teraz sprecyzować właśnie na podstawie Ga 2, 16, co to znaczy – według Apostoła – „uwierzyć εἰς Χριστόν", „uwierzyć w Chrystusa". W tym wypadku „uwierzyć w Chrystusa" nie można uznać po prostu za synonim np. dla teoretycznej postawy zaufania wobec Jezusa z Nazaretu, nie można przyjąć za synonim uznania za wiarygodną nauki Chrystusa i o Chrystusie (np. mimo iż nie posiada się na to wystarczających dowodów empirycznych itp.). Tutaj „uwierzyć w Chrystusa" to dużo więcej, to przede wszystkim pozwolić przeprowadzić się do domeny zbawienia, czyli rzeczywiście przyjmować zbawienie już w doczesnym „teraz". Inaczej mówiąc, chodzi o przystanie do Chrystusa, o w jak najpełniejszym tych słów znaczeniu uznanie Go za swego jedynego Pana i Zbawiciela, o przyjęcie prawdy, że tylko przez Niego można dostąpić zbawienia, o komunię z Nim (por. np. Rz 10, 14.13.9; Ga 2, 20). Wiara jest więc także źródłem nadziei co do przyszłości i teraźniejszości, co do możliwości i godności swych własnych i innych ludzi.

Według Apostoła, wraz z przystaniem przez wiarę do Chrystusa, wraz z przyjęciem w ten sposób przez człowieka daru komunii z Chrystusem w życiu danego człowieka rozpoczyna się więc nowy etap. Wiara jako pewien „stan rzeczy" i postawa dynamicznej, tj. żywej (nie zaś statycznej, martwej, zamkniętej na rozwój, pogłębianie się, dopełnienie) *koinonii* z Chrystusem zbawczo naznacza całokształt życia takiego człowieka. Coraz pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem już w doczesnym „teraz" otwiera drogę na przyszłość ostatecznej komunii w wieczności zbawienia. Tak rozumiana wiara, czyli wspólnota z Chrystusem ma już w doczesnym „teraz" przemieniać, kształtować czło-

[23] R. Penna, *Essere cristiani secondo Paolo*, Casale Monferrato 1979, s. 48n; tenże, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992, s. 115, przyp. 18.

wieka, jego życie, sposób myślenia, postępowanie, reakcje, nadzieje. Ta komunia jest mocą dla człowieka już w doczesności. Nadaje jego postępowaniu, zamierzeniom i nadziejom nowe, ubogacające wymiary; otwiera przed nim nowe możliwości (por. np. Ga 2, 19n).

W Flp 1, 29-30 Apostoł stwierdza: *wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego* (εἰς αὐτόν) *wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście i o jakiej u mnie teraz słyszycie* (Flp 1, 29-30, por. 2, 1-11). W tekście greckim „wierzyć" to πιστεύειν. Gramatycznie mamy tu do czynienia z trybem oznajmującym czasu teraźniejszego, czyli z taką formą gramatyczną, która wyraża ciągłość, trwanie. Natomiast w Ga 2, 16 Apostoł pisze o przełomie, kiedy człowiek zaczyna wierzyć w Chrystusa, wchodzi w komunię z Nim. Flp 1, 29-30 uzupełnia to spojrzenie: postawa wiary, komunia wiary jest czymś trwałym, charakteryzuje życie chrześcijańskie, należy do jego istoty. W Flp 1, 29 postawę związku wiary z Chrystusem Apostoł ukazuje za pomocą słowa ἐχαρίσθη, „zostało dane jako łaska". Stronę bierną można tu rozumieć jako passivum divinum, Bożą stronę bierną; w praktyce należałoby wtedy rozumieć: „Bóg wam dał łaskę...". Komunia z Chrystusem zawsze i wszędzie, najpierw i przede wszystkim jest suwerennym darem Bożym, darem radośnie danym[24]. Właśnie jako pochodząca od Boga, jako nawiedzenie Boże, jako Jego dar wiara posiada moc zbawczą. Jeśli czytać razem jako pewną całość Flp 1, 29 – 2, 11, to wspólnotę z Chrystusem i tym samym z Bogiem Ojcem[25] oraz z Duchem Świętym[26] trzeba rozumieć jako udział w Chrystusowym misterium paschalnym, skutecznym przyjściu po potrzebujących zbawienia i rzeczywiście udzieleniu zbawienia w wywyższeniu, czyli w *koinonii* z Ojcem i Duchem Świętym, w *koinonii* Bożej. Wiara w przeciągu całego życia chrześcijańskiego jest takim właśnie uczestnictwem.

Także Rz 10, 14 wraz z kontekstem (por. zwłaszcza 10, 9-13), przedstawia związek wiary z Chrystusem jako posiadający charakter zbawczy, nawet jako warunek zbawienia. Komunia wiary z Chrystusem jawi się tu jako condicio sine qua non skutecznego zwracania się do Chrystusa, zbawczego

---

[24] Greckie terminy, jak np. χάρις („łaska"), χαρίζομαι („udzielić jako łaskę") czy χάρισμα („charyzmat") należą do tej samej rodziny słów co χαρά („radość").

[25] Słowa „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych, i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem" (Flp 2, 9-11) można rozumieć także w następującym znaczeniu: Ojciec sprawia zbawczą komunię wiary z Chrystusem (por. Flp 2, 13; Rz 10, 9n), która to *koinonia* w swej istocie polega na uczestniczeniu w związkach łączących Ojca i Syna.

[26] Por. Flp 2, 1: „jeśli jest jakaś wspólnota Ducha (κοινωνία πνεύματος)"; zob. też 2 Kor 13, 13: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa i miłość Boga, i wspólnota (κοινωνία) Ducha Świętego niech będą z wami wszystkimi!"

z Nim bycia (można tu myśleć przykładowo o tym specyficznym spotkaniu z Chrystusem, jakim jest modlitwa). Oto Rz 10, 9-14:

> *Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych, to osiągniesz zbawienie. (...) Wszak mówi Pismo: Żaden, kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony. (...) Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony. Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego* (εἰς ὅν) *nie uwierzyli?*

Ze względu na tok myślenia, przytoczony tekst każe rozumieć wspólnotę wiary z Chrystusem jako podstawę, punkt wyjścia dla zbawczej komunii z Chrystusem jako takiej. Również gramatyka kieruje ku takiej interpretacji. Znajdujące się w Rz 10, 14 słowo ἐπίστευσαν („uwierzyli") gramatycznie jest w trybie oznajmującym aorystu, z którym spotkaliśmy się już w Ga 2, 16 ἐπιστεύσαμεν („uwierzyliśmy"). Podobnie jak w Ga 2, 16, tak też w Rz 10, 14 związek wiary z Chrystusem, akt wiary w Niego, wejście w ten związek jest rozumiane jako konieczny warunek zbawienia, jako pomyślny przełom czy zasadniczy krok na drodze ku zbawieniu wiecznemu.

3.2. *Koinonia* chrzcielna

W tzw. listach autentycznych św. Pawła w związku z chrztem sformułowania typu εἰς Χριστόν występują w Rz 6, 3 oraz w Ga 3, 27.

W Ga 3, 27 stwierdzenie εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, czyli „zostaliście ochrzczeni (można też rozumieć: zostaliście zanurzeni) w Chrystusa" być może należy uznać za skróconą formę bardzo ważnej formuły βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ („chrzcić w imię Chrystusa"; por. Dz 19, 5; Mt 28, 19; 1 Kor 1, 13.15)[27]. W sformułowaniach typu βαπτίζειν εἰς Χριστόν („chrzcić w Chrystusa") M. Bouttier tłumaczy εἰς przez „ku" (fr. *vers*), „ze względu na" (fr. *en vue de*)[28]. Sięgając po przyimek εἰς św. Paweł być może wykorzystuje, by być bardziej zrozumiałym, sobie współczesną terminologię prawniczą. Dokładniej mówiąc, może chodzić o stosowane wtedy w księgowości sposoby zaznaczania przynależności danej rzeczy czy osoby do innej osoby (np. w znaczeniu „zostać wpisanym na czyjeś konto")[29]. Rzeczywiście na samym początku Ga 3, 29 Apostoł pisze: „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa…".

---

[27] Zob. A. Feuillet, *Romains, Supplément au Dictionnaire de la Bible X*, kol. 807.

[28] M. Bouttier, Ἐν Χριστῷ. *Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 36.

[29] Por. A. Oepke, βάπτω *etc.*, TWNT, t. I, s. 537; M. Quesnel, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris 2001, s. 109 („Przez chrzest ochrzczony staje się własnością Chrystusa, który za niego umarł…"); inaczej uważa O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, „Theologie und Glaube", 6 (1952), s. 403.

Rozpoczynającą się wraz z udzieleniem obmycia chrzcielnego (por. 1 Kor 6, 11; Tt 3, 5) przynależność do Chrystusa można interpretować w znaczeniu, że przyjęcie chrztu stanowi początek nowego etapu w życiu człowieka, że jest to przełom zbawczy (por. Rz 6, 1-11; 1 Kor 6, 9-11). Jak widzieliśmy, podobnie należy rozumieć przesłanie, jakie zawierają te teksty ze sformułowaniami typu εἰς Χριστόν, gdzie jest mowa o wierze. W obu wypadkach analogicznie wskazują na to tak zastosowanie przyimka εἰς oraz czasów (kryteria gramatyczno-językowe), jak i Pawłowe rozumienie wiary i chrztu oraz bardzo ścisłych związków między nimi (kryteria teologiczne). W obu przypadkach widać też, że zdaniem Apostoła dar zbawienia nie polega na tym, iż człowiek przechodzi do jakiejś próżni etyczno-moralnej czy religijnej, gdzie byłby niczym nieograniczonym panem swych działań, siebie samego czy innych ludzi. Zbawienie jest rzeczywistością przebogatą na miarę swego Dawcy. Otóż do jego zasadniczych cech należy następująca: udzielanie ratunku i pełni życia nie polega na pozostawieniu człowieka samego sobie czy w jakiejś pustce, ale człowiek w zupełności podporządkowuje się Bogu, przy czym to podporządkowanie się jest jak najbardziej korzystne dla człowieka, wynika z miłości bezinteresownej i jest jej przejawem: *...ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleńcem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa. Za wielką przecież cenę zostaliście nabyci. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi* (1 Kor 7, 22-23; por. Rz 14, 9: *Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanował tak nad umarłymi, jak nad żywymi*).

W Ga 3, 27 św. Paweł stwierdza: *ponieważ wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w (εἰς) Chrystusa, przyoblekliście na siebie Chrystusa*. Wraz z udzieleniem – przyjęciem chrztu dokonuje się bardzo ważna, pozytywna dla człowieka zmiana. Wraz ze chrztem człowiek dostępuje „włączenia", paschalnego „wyjścia", a dokładniej mówiąc paschalnego „przeprowadzenia – wprowadzenia" w nową relację z Chrystusem. Jest to początek, punkt wyjścia dla dalszych zmian (aż po zmartwychwstanie i pełnię życia wiecznego włącznie), dla nowego życia. Już stanowiąca początek przemiana chrzcielna jest taka, że Apostoł może bezpośrednio po Ga 3, 27 napisać: *Nie ma już więcej Żyda ani Greka, nie ma już więcej niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już więcej mężczyzny ani kobiety, bo wy wszyscy jesteście jednym w* (ἐν) *Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 28). Wraz z chrzcielnym zjednoczeniem z Chrystusem urzeczywistnia się komunia międzyludzka. Ludzkie przekonania o niemożliwym zostają tu pozytywnie skorygowane[30]. Komunia „wertykalna", czyli z Chry-

[30] Por. 1 Kor 12, 13: „i w (ἐν) jednym Duchu (πνεῦμα) my wszyscy przecież zostaliśmy ochrzczeni w (εἰς) jedno Ciało (σῶμα): czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. I wszyscy zostaliśmy napojeni jednym Duchem (πνεῦμα)".

stusem, przynosi komunię „horyzontalną". Jednak nawet tutaj Apostoł jeszcze się nie zatrzymuje. W Ga 3, 29 kontynuuje, wyjaśniając: *Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami*. Św. Paweł zachęca, by dalej mu towarzyszyć w jego rozumowaniu: „to wam jeszcze powiem" (Ga 4, 1). Jak wskazują dalsze wiersze, to dziedziczenie trzeba rozumieć także – a nawet przede wszystkim – w znaczeniu zbawczego usynowienia ludzi przez Ojca w Duchu Świętym (por. Ga 4, 1-7; zob. też Rz 8, 14-17). Przynosząca zbawienie *koinonia* z Chrystusem ze swej istoty polega także na *koinonii* z Ojcem i z Duchem Świętym. I jest to wspólnota jak najbardziej serdeczna (por. np. słowo „Abba" w Ga 4, 6; zob. też Ef 2, 19).

Jak to przedstawia Rz 6, 3, chrzest jest „chrztem w Chrystusa", „chrztem w Jego śmierć": *Czy nie zdajecie sobie sprawy, że my wszyscy, którzy zostaliśmy ochrzczeni* (ἐβαπτίσθημεν, można rozumieć: zanurzeni) *w* (εἰς) *Chrystusa Jezusa, zostaliśmy ochrzczeni* (ἐβαπτίσθημεν, można rozumieć: zanurzeni) *w* (εἰς) *Jego śmierć?* Kontekst pozwala lepiej odczytać, na czym polega ta ważna zmiana, o której jest mowa, na czym polega zbawcze *novum*. W Rz 6, 1-2 św. Paweł stwierdza: *Cóż więc powiemy? Czyż mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła? Żadną miarą! Jeżeli umarliśmy dla grzechu, jak możemy nadal w nim żyć?* A oto Rz 6, 4: *...zostaliśmy razem z Nim pogrzebani przez chrzest* (διὰ τοῦ βαπτίσματος, można rozumieć: przez zanurzenie) *w* (εἰς) *śmierć, abyśmy, jak Chrystus został wskrzeszony z martwych przez chwałę Ojca, i my postępowali w* (ἐν) *nowości życia*. Określenie „przez chwałę Ojca" może znaczyć tyle co „przez Ducha Ojca", „przez Ducha Świętego" (por. np. Rz 8, 11: *Jeżeli zaś mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała przez swego Ducha, który w was mieszka*)[31]. Rz 6, 1-4 można interpretować w znaczeniu, że wraz z chrztem człowiek otrzymuje dar nowego życia, że od udzielenia chrztu naprawdę żyje on życiem Zmartwychwstałego i zmartwychwstania. Kontekst dalszy potwierdza taką interpretację. Tutaj niech wystarczy jeden przykład: *Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla*

[31] Tak to ujmuje F.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1997, s. 90: „W zmartwychwstaniu Jezusa Bóg jest Ojcem, Chrystus zostaje zrodzony w synowskiej pełni. A to właśnie w Duchu Świętym Ojciec wskrzesza Jezusa (Rz 1, 4; 8, 11), przez swoją moc (2 Kor 13, 4), którą jest Duch, przez swoją chwałę (Rz 6, 4), którą jest Duch". Por. G. Ghiberti, *Esegesi dei racconti della risurrezione*, w: *Il messaggio della salvezza*, Corso completo di studi biblici. Scritti Apostolici. A cura di: G. Ghiberti etc., Torino 1969, s. 85; tenże, *Spirito*, w: *Schede bibliche pastorali*, Volume X. Sacr – Spi. 338, Bologna 1970, s. 16.

Boga (można rozumieć: dzięki Bogu) *w Chrystusie Jezusie* (Rz 6, 11; por. np. Ef 2, 6). Chrzest jest udziałem w śmierci Chrystusa. Jednak zbyt często zapomina się czy nie zauważa (w takim razie interpretacja myśli, duchowości, doświadczeń i nadziei Pawłowych, a zatem jego chrześcijaństwa, nie do końca jest wtedy poprawna, całościowa, dogłębna), że według św. Pawła od samego początku, od udzielenia go chrzest daje udział w całym misterium paschalnym Zbawiciela, czyli także udział w Jego zmartwychwstaniu i otoczeniu chwałą. Nawiązując do Ef 2, 6 J. Daniélou pisze:

> W wartym odnotowana tekście św. Paweł stwierdza (...), że przez chrzest zostaliśmy wskrzeszeni razem z Chrystusem i że zasiadamy razem z Nim w niebie (Ef 2, 6). Chrzest jest więc uczestnictwem we wniebowstąpieniu Chrystusa: nie tylko w nadziei jesteśmy już z Nim w niebie, łaska już jest aktualnym uczestnictwem w przebóstwieniu Chrystusowego człowieczeństwa[32].

Koinonia z Chrystusem, która staje się udziałem człowieka wraz z przyjęciem chrztu, według św. Pawła, rzeczywiście jest początkiem nowego, pomyślniejszego etapu w życiu danej osoby. Przez chrzest, w obmyciu chrzcielnym, człowiek otrzymuje dar nowego życia. Może lepiej byłoby powiedzieć, iż jego życie zostaje odnowione, dopełniane (por. 2 Kor 5, 17). Jeśli chodzi o ten pomyślny przełom na drodze ku pełni życia w wieczności, to bardzo ważny jest tu aspekt przebaczenia nawet takich grzechów, które zamykały drogę do zbawienia wiecznego. Bardzo wymownie zaświadcza o tym np. 1 Kor 6, 9-11. Ten sam tekst każe jednak rozumieć to odnowienie, oczyszczenie, przebaczenie także właśnie jako dopełnienie życia (por. np. wzmiankę o uświęceniu). Człowiek zostaje więc wprowadzony do nowego porządku, do nowej ekonomii, otrzymuje udział w Nowym Przymierzu. Apostoł powie nawet, iż mamy tu do czynienia z nowym stworzeniem, czyli stworzeniem odnowionym i dostępującym dopełnienia (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Rz 6, 6; Ef 4, 22-24): zmiana jest aż tak radykalna, że obdarzany zbawieniem podmiot zachowuje swą identyczność, nie zostaje unicestwiony, pozostaje, otrzymuje pełnię istnienia.

---

[32] J. Daniélou, *Cristo e noi. Seconda edizione*, Alba 1964, s. 290. Zob. też W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus. Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus*, Gütersloh 1937, s. 155 i 149. Zdaniem L. Bouyer oraz L. Dattrino, *Męczeństwo św. Polikarpa* (2, 2) oraz *Akta męczenników lionskich* (Euzebiusz, *Historia kościelna*, V, 16, 41) wskazują, że pierwszym pokoleniom chrześcijan nie jest obca wiara, iż w świadectwie cierpienia i śmierci męczenników Duch Święty już rozpoczyna przemianę śmiertelnego ciała męczenników w ciało chwalebne, przy czym pełnia tej przemiany będzie miała miejsce przy zmartwychwstaniu na życie wieczne; zob. L. Bouyer i L. Dattrino, *Storia della spiritualità. 3/a. La spiritualità dei padri (II–V secolo). Martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1986, s. 63.

Zmiana na lepsze w sytuacji człowieka jest więc rozumiana jako jak najbardziej zasadnicza. Chrzcielne zjednoczenie z Chrystusem jest interpretowane jako przełom. Jak to przestawia św. Paweł, dla człowieka, który przyjął chrzest – właśnie dzięki przyjęciu pomocy Chrystusowej i to począwszy od otrzymania chrztu, od chrzcielnego zjednoczenia z Chrystusem – dla takiego człowieka dobiega końca (i to na sposób właściwie absolutny, por. np. Rz 8, 1-2) stary porządek, do którego człowiek ten należał przed chrztem i od którego zgubnie zależał[33]. Jeżeli pod niejednym względem nie jest to jeszcze koniec eschatologiczny – ostateczny (w doczesnym „teraz" także w przypadku chrześcijan pozostaje przecież bardzo poważne zagrożenie grzechem, śmiercią)[34], to z pewnością jest to co najmniej początek końca. Rzeczywiście trzeba pamiętać, że przy całym swym radykalizmie i znaczeniu zmiana chrzcielna nie jest ostatnim słowem Boga (co absolutnie nie umniejsza znaczenia tej zmiany). Pełnia zwycięstwa nad grzechem, zbawienia, zjednoczenia z Bogiem, czyli udzielenie pełni życia ma dopiero mieć miejsce ostatecznie wraz ze zmartwychwstaniem ciała i tym samym z wprowadzeniem zbawionego człowieka w całokształcie udzielonego mu istnienia w niezmierzoną wieczność chwały *koinonii* życia z Ojcem i Chrystusem oraz Duchem Świętym (por. np. 1 Tes 4, 16n).

W Rz 6, 4 Apostoł następująco stara się przybliżyć istotę tego paschalnego przełomu, jakim jest udzielenie – przyjęcie chrztu. Jeśli jakiś człowiek przyjmuje chrzest chrześcijański, to tym samym dostępuje on włączenia w Paschę Chrystusową. Taki człowieka otrzymuje udział w śmierci Chrystusa i wraz z Nim zostaje pogrzebany (mamy tu być może nawiązanie do sposobu udzielania chrztu właśnie przez zanurzenie; jeśli tak, to tym bardziej trzeba podkreślić, że jednak znak zewnętrzny, widzialny, i w tym wypadku jest w służbie wydarzeń zbawczych, zupełnie przekraczających porządek doczesny, choć jednocześnie tak bardzo pozytywnie dotyczących tego porządku). Można powiedzieć, że chodzi o udział w pierwszej części (jeśli wolno tak dzielić) Paschy Chrystusowej. Jednak podobnie jak w przypadku Zbawiciela, również w wypadku pozostających z Nim w *koinonii* ta pierwsza część jest – zupełnie przekraczając ludzką logikę, możliwości czy nawet oczekiwania – takim kresem, który

[33] Na przykład, zwłaszcza jeśli chodzi o czasy Apostoła i prześladowań, radykalnie ulega zmianie pozycja zajmowana w społeczeństwie: stając się chrześcijaninem człowiek przynajmniej w znacznej mierze dobrowolnie tracił swoje zabezpieczenia społeczno-religijne (por. np. 1 Kor 1, 26; Ga 3, 27-28). Por. P. Bonnard, *L'épître aux Galates. 2e édition revue et augmentée*, Neuchâtel 1972, s. 78; A. Vanhoye, *La lettera ai Galati* (ad usum studenti), Roma 1989, s. 123.

[34] Także człowiek ochrzczony, będący w komunii wiary z Chrystusem pozostaje śmiertelny i może nawet ulec w walce ze złem, zgrzeszyć (por. np. Rz 11, 19n; Ga 6, 8).

stanowi początek nowego, pomyślniejszego, wspanialszego stanu rzeczy. W Rz 6, 4 Apostoł w następujący sposób kontynuuje swą myśl: *abyśmy, jak Chrystus został wskrzeszony z martwych przez chwałę Ojca, i my postępowali w* (ἐν) *nowości życia.*

Chrzest chrześcijański jest chrztem „w (εἰς) Chrystusa Jezusa" (Rz 6, 3). Ma miejsce pomyślny dla człowieka przełom. Kończy się jeden etap w życiu człowieka (czy przynajmniej takie możliwości rzeczywiście stają otworem przed człowiekiem). Już w doczesności – czyli wśród aktualnych zagrożeń ze strony grzechu, śmierci, mocy zła – człowiek zostaje wprowadzony w nowy eon, w nowy porządek. Za np. 2 Kor 5, 17 należy to rozumieć w kategoriach nowego stworzenia, odnowienia i dopełnienia stworzenia. W Rz 6, 1-11 Apostoł przedstawia to jako uwolnienie od grzechu, od bezcelowości, od zmierzania tym samym ku śmierci i jako ukierunkowanie na Boga, na coraz pełniejszą, życiodajną komunię z Bogiem. Oto przynajmniej Rz 6, 11: *...umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie.*

Tekst grecki Rz 6, 11 każe rozumieć śmierć dla grzechu i życie dla Boga (czy: „życie dzięki Bogu", bo także w ten sposób można tłumaczyć tekst oryginalny) jako pewien zapoczątkowany i trwający stan. Według 1 Kor 12, 13 – w mocy Ducha ma tu miejsce zjednoczenie we wspólnocie Kościoła: chrzest jest chrztem „w jedno Ciało (εἰς ἓν σῶμα)". Ten nowy, zbawczy stan rzeczy to bycie w Chrystusie (np. Rz 6, 11), w Duchu Świętym (np. 1 Kor 12, 3), w Bogu Ojcu (np. 1 Tes 1, 1). Negatywnie można rozumieć, że wydarzenie chrzcielne „wyrywa" człowieka z jego poprzedniego stanu „w Adamie" (1 Kor 15, 22: *I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni*), w grzechu (Rz 6, 2), w śmierci (Rz 5, 21), w słabości ulegania grzechowi, egoizmowi, samobójczemu zamykaniu się na Boga i bliźnich (czyli ze stanu ἐν σαρκί, por. Rz 7, 18; 8, 3.8.9)[35]. Jak to bardzo wymownie przedstawia np. liturgia, chrzest to „wydarzenie" dokonujące się w określonej chwili, wydarzenie o charakterze „punktowym". Jednak chrześcijanie od zawsze wyznają wiarę (czyli sami nią żyją i chcą tym życiem podzielić się z innymi, udostępnić im zbawienie), że to wydarzenie naznacza człowieka na całe życie. Teologia sięga tu nawet po określenie „niezatarte znamię"[36]. Stwierdzenia w rodzaju „zostać ochrzczonym w Chrystusa" może więc rozumieć w znaczeniu „dostąpić komunii z Chrystusem", „zostać paschalnie wprowadzonym do domeny Chrystusa, pod Jego władzę, do Jego

[35] Zob. J. Fitzmyer, *Pauline theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*. Edited by R. E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 1409.

[36] Por. np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, paragraf 698. Trzecia część Katechizm Kościoła Katolickiego, której zasadniczym tematem jest życie chrześcijan w doczesnym „teraz", została zatytułowana: „Życie w Chrystusie".

«sfery», do Jego królestwa, czyli do życia i zbawienia". Odtąd człowiek jest w *koinonii* z Chrystusem, żyje w Chrystusie, a Chrystus w nim (por. np. Ga 2, 20; 3, 27n). Zdaniem M. Bouttiera, stwierdzenie „zostać ochrzczonym w Chrystusa" można sparafrazować przez „być ochrzczonym w bycie w Chrystusie"[37]; idąc po tej linii otrzymujemy następujące rozumienie: „zostać zanurzonym – włączonym w boskie, synowskie życie Chrystusowe". Wydaje się, że św. Paweł odwołuje się do sformułowań εἰς Χριστόν właśnie, by oddać to zbawcze przemieszczenie, paschalne wyprowadzenie – wprowadzenie, misterium inkorporacji, kiedy człowiek wierząc i przyjmując chrzest zostaje wprowadzony w życie w Chrystusie, dostępuje przejścia ze śmierci czy zagrożenia nią do życia, z grzechu do świętości, czyli do komunii w życiu Bożym.

W 1 Kor 10, 2 św. Paweł dzieli się z chrześcijanami z Koryntu następującą myślą: „wszyscy w (εἰς) Mojżesza zostali ochrzczeni (można rozumieć: zostali zanurzeni, ἐβαπτίσθησαν) w (ἐν) chmurze i w (ἐν) morzu"[38]. W ten sposób Apostoł pisze o wyjściu – wyprowadzeniu z Egiptu. Jest jednak wysoce prawdopodobnym, że mamy tu do czynienia z takim czy innym nawiązaniem do chrztu chrześcijańskiego[39]. Jak już można było się przekonać, według Apostoła, chrzest chrześcijański jest εἰς Χριστόν. Grecki czasownik βαπτίζω, który także w tekstach Pawłowych spontanicznie bywa rozumiany w znaczeniu „chrzcić", najprawdopodobniej w znaczeniu pierwszym oznacza

---

[37] M. Bouttier, Ἐν Χριστῷ. *Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, dz. cyt., s. 37. Zob. także V. Iacono, *Il Battesimo nella dottrina di san Paolo*. Tesi per la laurea in Sacra Scrittura presentata presso il Pontificio Istituto Biblico in Roma, Roma 1935, s. 95n.

[38] Zdaniem M. Bouttiera (*La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté. Romains 6, 15-23*, w: *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*. M. Bouttier etc. A cura di Lorenzo De Lorenzi, Roma 1974, s. 152), starotestamentalna refleksja teologiczna odnośnie do wyjścia z Egiptu mogła mieć znaczący wpływ na teologię i duchowość Pawłową, może zwłaszcza na właściwe Apostołowi rozumienie życia chrześcijan w doczesności jako bardzo dynamicznego (czyli rzeczywiście jako życia, a nie jakiegoś marazmu itp.): jako przemiany, wkraczania w życie, coraz pełniejszego w nim uczestnictwa, postępowania w paschalnej nowości życia (por. np. 2 Kor 3, 18; 4, 16; Rz 6, 3n; 8, 14), rozwoju duchowego (por. Flp 1, 25; 2 Kor 10, 15 oraz 2 Tes 1, 3), jako wyrazu miłości (por. 1 Tes 3, 12; Flp 1, 9; por. też Rz 8, zwłaszcza w. 28-30).

[39] Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, redakcja naukowa wydania polskiego K. Bardski etc., Warszawa 2000, s. 361; A. Descamps, *Le baptême, fondement de l'unité chrétienne*, w: *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, dz. cyt., s. 217. Jak na to wskazują także obecnie stosowane obrzędy Wigilii paschalnej, idea łączenia przeprowadzenia Izraelitów przez morze oraz chrztu chrześcijańskiego nie jest obca Tradycji, teologii i liturgii Kościoła.

„zanurzać"[40]. W sformułowaniach dotyczących chrztu chrześcijańskiego przyimek εἰς wydaje się wprowadzać ideę stania się własnością, przejścia ochrzczonego na własność Chrystusa, przeniesienia do Jego domeny, do Jego sfery działania[41]. Według Apostoła, Chrystus jest nowym – ostatecznym (eschatologicznym) Adamem. Komunia z Chrystusem daje więc przynależność do nowej ludzkości, do ludzi rzeczywiście żyjących i mogących żyć wiecznie (por. 1 Kor 15, 22). Wróćmy teraz do przytoczonego powyżej 1 Kor 10, 2. W pewnym sensie należy powiedzieć, że zdaniem Apostoła, Chrystus jest również i nowym Mojżeszem, bo jest przywódcą nowego ludu Bożego[42].

Można przyjąć, że na swój sposób także 1 Kor 10, 1-2 zaświadcza o nowym status quo, jakie już doczesnym „teraz" stanowi udział wyznawców Chrystusa. Dokładniej mówiąc chodzi o paschalne wyprowadzenie, wyzwolenie z niewoli grzechu, jego konsekwencji oraz przyczyn, pozytywnie rzecz ujmując o przynależność do ludu – wspólnoty, której Panem, Głową i Zbawicielem jest Chrystus[43]. W urzeczywistnieniu Bożego zamiaru zbawienia ludzi Chrystus i Mojżesz są postaciami kluczowymi: oczywiście każdy z nich we właściwej sobie mierze. I tak np. w przypadku wyprowadzenia z Egiptu i w czasie marszruty do Ziemi Obiecanej, by mieć udział w Bożym dziele, trzeba było być w jedności z Mojżeszem (w 1 Kor 10, 1n Apostoł podkreśla, że taka komunia musi posiadać konkretny wyraz w postępowaniu danego człowieka; nie chodzi więc o udział „automatyczny", „mechaniczny")[44]. Analogicznie św. Paweł pisze o misterium *koinonii* z Chrystusem: chrzest jednoczy z Chrystusem i tym samym włącza w Kościół, Jego lud[45], czemu odpowiada (czy ma, musi odpowiadać) zmiana w postępowaniu danego, przyjmującego zbawienie człowieka (np.

---

[40] Co w interesujący sposób odpowiada stosowanemu w starożytności, w tym także w czasach św. Pawła, udzielaniu tego sakramentu poprzez zanurzenie (zob. także czasownik βάπτω, „zanurzać", „kąpać" itp., od którego prawdopodobnie wywodzi się βαπτίζω); por. S. Lyonnet, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, Paris 1953, s. 88.

[41] Por. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 88; O. Michel, *Der Brief an die Römer*. Übersetzt und erklärt von Otto Michel. 5. bearbeitete Auflage dieser Auslegung, Göttingen 1978, s. 205.

[42] Szerzej na ten temat zob. J. Jeremias, Μωυσῆς, TDNT, t. IV, s. 869n. Że pierwszym chrześcijanom taka typologia nie tylko nie jest obca, ale że korzystają z niej, by zgłębiać i przybliżać misterium Chrystusowe, nieraz wymownie poświadcza o tym Ewangelia św. Mateusza; por. tamże, s. 870n.

[43] F. F. Bruce, *L'épître de Paul aux Romains*. Introduction et commentaire par F. F. Bruce, Cergy – Pontoise – Fontenay-sous-Bois 1986, s. 110.

[44] Por. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Genève 1981, s. 85.

[45] Zob. A. Descamps, *Le baptême, fondement de l'unité chrétienne*, w: *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8*, dz. cyt., s. 217.

1 Kor 6, 9-11). *Zostaliśmy ochrzczeni w Jezusa Chrystusa* (ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, Rz 6, 3). To Chrystus jednoczy, według Bożego zamysłu, nowy lud Boży (por. np. Ef 1, 10); czyni to, by dać udział w swoim zbawczym dziele (zdaniem Apostoła to właśnie tak urzeczywistnia się zbawienie; por. np. Ga 3, 26-29). Chrystus zostaje więc i w ten sposób ukazany jako początek np. nowej ludzkości, nowej solidarności. Jest to nowe życie: naznaczone obecnością Boga, który powołuje, wspiera, umacnia, odnawia, wskrzesza, prowadzi do pełni życia. Chrzest „w Chrystusa" inauguruje, znajduje swoją kontynuację. Również i ona jest εἰς Χριστόν: *Tym zaś, który umacnia nas wespół z wami* εἰς Χριστόν *i który nas namaścił, jest Bóg* (2 Kor 1, 21). Tekst grecki każe rozumieć, że to umacnianie przez Boga jest czymś, co trwa, że jest ono ukierunkowane na *koinonię* ludzi z Chrystusem. Przytoczony tekst wskazuje także na wymiar eklezjalny tej wspólnoty, którą pielęgnuje sam Bóg. W pewnym sensie *koinonia* ludzi z Osobami Bożymi jest ukierunkowana czy znajduje swój wyraz w kononii międzyludzkiej. Podobne przesłanie zawiera Ga 3, 27-28: *Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w* (εἰς) *Chrystusa, przyoblekliście na siebie Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w* (ἐν) *Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 27-28, por. 1 Kor 12, 13). Darowi nowego życia odpowiada nowa jedność i nowe postępowanie, które są znakiem rozpoznawczym, czy dar nowego życia rzeczywiście został przyjęty. Można mówić tu o zasadzie pewnej „proporcjonalności". I tak św. Cyryl Jerozolimski pisze: „Wszyscy wprawdzie dostępują odpuszczenia grzechów, ale uczestnictwo w Duchu Świętym dawane jest każdemu według stopnia wiary"[46].

* * *

Warto zestawić rozumienie życia chrześcijańskiego jako „życia εἰς Χριστόν" z rozumieniem tego samego misterium jako „życia ἐν Χριστῷ". Można to zrobić choćby odwołując się do zacytowanego powyżej Ga 3, 27-28. Widać wtedy, że chrześcijanie to ludzie, których udziałem dzięki związkowi z Chrystusem jest nowe, korzystniejsze dla nich status quo (por. np. Rz 6, 1-11). Podstawą dla tej zmiany, jak i jej istotą jest wejście w nową relację ze Zba-

[46] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza I* (cyt. za: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*. III. Okres zwykły. Tygodnie I–XVII, Poznań 1986, s. 366). Zob. też np. S. Urbański, *Mistyka Ducha Świętego*, w: *„Niech zstąpi Duch Twój"*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. J. Misiurka, Lublin 1999, s. 334 („Każdemu pomnożeniu cnót teologalnych odpowiada proporcjonalnie aktywizacja darów").

wicielem, co można rozumieć jako wejście – wprowadzenie do Jego królestwa[47], i trzeba interpretować jako bardzo głęboką, zbawczą, osobową z Nim *koinonię*[48]. Dokonuje się to poprzez akt wiary oraz sakrament chrztu św. Już w życiu doczesnym człowiek otrzymuje wtedy nowe status quo *koinonii* ze Zbawicielem[49]. Coraz pełniejsza *koinonia* z Chrystusem to także coraz pełniejsza *koinonia* z Ojcem i z Duchem Świętym (por. np. Rz 8, 13-17). To na tej *koinonii* z Ojcem i Chrystusem, i Duchem polega zbawienie, misterium, w którym ludzie otrzymują udział już teraz, by w wieczności wraz ze wszystkim zbawionymi cieszyć się nim w nieskończonej pełni.

[47] Por. E. Trocmé, *„Avec Jésus" et „en Christ": Les Evangiles comme miroir de la différenciation croissante entre deux thèmes religieux primitivement confondus*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 42 (1962), s. 227; R. Penna, *Problemi e natura della mistica paolina. Estratto da La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica. I*, Roma 1984, s. 208.

[48] Pomocnym w zrozumieniu tu św. Pawła może się okazać tak ważny tekst paschalny, jakim jest J 15, 1-10: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który go uprawia…". Nie jest wykluczone, że Apostoł znał ten motyw (por. 1 Kor 3, 6-9).

[49] Por. C. Perrot, *L'épître aux Romains*, „Cahiers Evangile", 65 (1988), s. 37.

Ks. Henryk Witczyk – Kielce – Lublin

„Twoja miłość, Panie, jest cenniejsza niż życie" (Ps 63, 5)

Papieska interpretacja Psalmów w katechezach środowych

W nowym tysiącleciu Kościół – zgodnie z życzeniem Jana Pawła II – winien wyróżniać się coraz bardziej w sztuce modlitwy, ucząc się Jej z ust Boskiego Mistrza – Jezusa Chrystusa (por. *Novo millennio ineunte*, nr 32). Źródłem i szczytem życia Kościoła jest liturgia. Pierwszym, kto przewodniczy liturgii Kościoła, jest biskup. Uprzywilejowane miejsce w „świętym działaniu" Kościoła zajmuje Liturgia Godzin – modlitwa ludu Bożego nowego Przymierza. Z myślą o szerszym otwarciu nie tylko przed duchownymi, ale i przed wiernymi świeckimi skarbca psalmów i hymnów, które stanowią strukturę nośną Liturgii Godzin, 28 marca 2001 roku Ojciec Święty rozpoczął cykl katechez, w których pragnie zachęcić i pomóc wszystkim, „aby modlili się słowami, którymi posługiwał się Jezus, słowami obecnymi od tysiącleci w modlitwie Izraela oraz w modlitwie Kościoła" (katecheza z 28 III 2001). Można mieć nadzieję, że przybliżenie papieskiej metody czytania psalmów i rozważania zawartej w nich Bożej prawdy pozwoli Biskupowi Kieleckiemu, Jego Biskupowi Pomocniczemu, prezbiterom, diakonom i wiernym świeckim, którzy sprawują Liturgię Godzin, wyraźniej jeszcze słyszeć w biblijnych hymnach i błaganiach głos Ducha Świętego i głos Chrystusa – jedynego Arcykapłana, który przewodnicząc niebiańskiej liturgii nie przestaje wstawiać się do Ojca za swoim Ludem.

1. Drogi do głębszego rozumienia Psalmów

Papieska lektura psalmów jest integralna. Do ich zrozumienia prowadzi kilka różnych dróg. Ojciec Święty nie rezygnuje z żadnej. Pierwsza polega na przedstawianiu struktury literackiej analizowanych psalmów, ich autora oraz środowiska, w którym powstawały (metoda retoryczna i historyczno-krytyczna). Niezwykle często papieska lektura psalmów uwydatnia ich poetycki charakter, który niejednokrotnie osiąga najwyższe poziomy lirycznej intuicji. Poeta-interpretator jest wyjątkowo wrażliwy na niezwykle trafnie zastosowane w psalmach symbole (metoda analizy literacko-symbolicznej). Ponadto,

Ojciec Święty jako człowiek o bogatym doświadczeniu wiary z upodobaniem idzie za radą najwybitniejszego komentatora Księgi Psalmów, o. prof. L. Alonso Schökela, i odkrywa różne stany ducha ludzkiego, które psalmy wyrażają: radość, uznanie, dziękczynienie, miłość, bliskość, entuzjazm, ale i silne cierpienie, skargę, wołanie o pomoc i sprawiedliwość. Papież odważnie zauważa, że czasem te ostatnie przeradzają się nawet w gniew i złorzeczenie. Tę nowatorską metodę interpretacji, silnie obecną w katechezach papieskich, można by nazwać metodą lektury antropologicznej, zgodnie ze słowami: „W Psalmach człowiek odnajduje całego siebie" (katecheza z 28 marca 2001 r.).

Rzecz jasna, Papież nie interpretuje psalmów jako historyk, literat, poeta czy psycholog, lecz jako świadek wiary w Boga żywego, jako teolog, który się nimi – wraz z Kościołem – modli. Dlatego też w swojej lekturze psalmów podkreśla przede wszystkim ich religijny charakter. Zależy mu na ukazaniu, w jaki sposób utwory te, choć powstałe przed wieloma wiekami i napisane przez wierzących Żydów, mogą być przyjęte w modlitwie uczniów Chrystusa. Wsłuchuje się w tym celu w głosy Tradycji, a zwłaszcza Ojców Kościoła, którzy potrafili rozpoznać i ukazać klucz do czytania Księgi Psalmów w Chrystusie, w pełni Jego misterium.

> Ojcowie byli przekonani, że w Psalmach jest mowa o Chrystusie. Rzeczywiście, sam zmartwychwstały Jezus zastosował do siebie Psalmy, kiedy powiedział do uczniów: *Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach* (Łk 24, 44). Ojcowie dodawali, że w Psalmach mówi się o Chrystusie lub też sam Chrystus przemawia. Mówiąc to, nie myśleli oni tylko o indywidualnej osobie Jezusa, lecz o „Christus totus", o całym Chrystusie, złożonym z Chrystusa-Głowy oraz Jego członków. Dla chrześcijanina rodzi się w ten sposób możliwość czytania Psałterza w świetle całej tajemnicy Chrystusa. W tej perspektywie ukazuje się ich wymiar eklezjalny, który jest szczególnie podkreślony w śpiewie chóralnym Psalmów. Rozumie się w ten sposób, dlaczego Psalmy mogły być przyjęte już od pierwszych wieków jako modlitwa ludu Bożego (katecheza z 28 marca 2001 r.).

Tę metodę-drogę odczytywania Księgi Psalmów można określić mianem teologicznej, a dokładniej chrystologiczno-eklezjalnej.

Wreszcie, psalmy – w papieskiej interpretacji idącej za wielką Tradycją Kościoła, trwającą od pierwszych wieków chrześcijaństwa – są uznawane za płonący znicz wiary, który rozjaśnia trudności i chroni przed herezjami. Obok modlitwy „Ojcze nasz", stały się one uprzywilejowaną formą zwracania się do Boga, opowiadania „wielkich dzieł Bożych" (*magnalia Dei*), dokonanych zarówno przy stworzeniu świata i ludzkości, jak i w historii Izraela. Odniesienie do historii zbawienia ludu pierwszego Przymierza pozwala Ojcu Świętemu głębiej rozumieć współczesne dzieje ludu Bożego – Kościoła, jego zmagania

w świecie współczesnym, a także problemy całej ludzkości i świata. Tę drogę interpretacji Psałterza można by nazwać podejściem historiozbawczym i uniwersalnym.

Wybrane z całego bogactwa papieskich interpretacji przykłady pozwolą zobaczyć najpierw wielkość, piękno, i głębię modlitwy, którą autorzy psalmów w imieniu własnym („ja") albo ludu („my") wznoszą nie ku Absolutowi, ale ku osobowemu i miłującemu TY, ku Bogu żyjącemu teraz i na wieki. To ukierunkowanie modlitwy ku Bogu osobowemu zdecydowało o tym, że w tradycji chrześcijańskiej do każdego psalmu dołącza się doksologię trynitarną: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu". W ten sposób „każdy psalm został opromieniony pełnią Boga" (katecheza z 4 kwietnia 2001 r.).

Najpierw więc – idąc za Papieżem – należy w pełni zdać sobie sprawę z tego, że modlitwa psalmami jest modlitwą Ducha Świętego i Chrystusa, obecnego w Kościele. Następnie, trzeba w niej dostrzec głębię, którą uzyskuje dzięki bogactwu symboli, wyjaśnianych na dwóch płaszczyznach: stworzenia i Objawienia.

2. Modlitwa słowami Ducha Świętego i modlitwa Chrystusa

Doniosłość modlitwy psalmami wynika z faktu, że są one tekstami natchnionymi przez Ducha Świętego. Chrześcijanin śpiewając psalmy doświadcza harmonii między Duchem obecnym w Piśmie świętym a Duchem, który jest obecny w nim samym – dzięki łasce chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Zamiast modlić się własnymi, nieudolnymi słowami, odwołuje się do tych uwielbień i błagań, których nie można wyrazić do końca słowami (por. Rz 8, 26), a którymi Duch Święty inspiruje wierzących. Modlitwa, którą chrześcijanin zanosi poprzez psalmy, lepiej współbrzmi z właściwym Jezusowi wezwaniem „Abba, Ojcze!", również wypowiadanym w mocy Ducha Świętego (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6). Papież przypomina, że starożytni mnisi, nawet jeżeli nie rozumieli tekstu psalmów, byli przekonani, że ich wiara pozwala wersetom psalmów uwolnić szczególną „energię" Ducha Świętego. Przekonanie to zaowocowało przede wszystkim w wypracowaniu metody modlitwy, która polegała na przywoływaniu w chwilach pokus i trudności w życiu duchowym odpowiednio wybranych fragmentów psalmów. Posługiwano się nimi jako „aktami strzelistymi" (łac. *iaculum* – strzała). Wierzono w ich skuteczność podobną do rozpalonych strzał, które unicestwiają duchowych wrogów mnicha i chrześcijanina. Ostatnio, tę metodę walki o rozwój życia duchowego, o wolność od wszelkich pokus i złych namiętności, zwaną *metodą antyrretyczną*, przypomina na przykładzie pism Ewagriusza z Pontu o. dr hab. Leon Nieścior (por. „Verbum Vitae", nr 2). Przekonująco wykazuje, jak bardzo metoda ta służy dziełu ewangelizacji wnętrza człowieka. Już na przełomie IV i V wieku Jan Kasjan

przypominał, że niektórzy mnisi odkryli nadzwyczajną skuteczność wstępu do Psalmu 69: *Boże, wejrzyj ku wspomożeniu memu, Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu.*

Ojciec Święty przypomina również słowa Soboru Watykańskiego II, który uczył, że Chrystus, Najwyższy Kapłan nowego i wiecznego Przymierza wykonuje swój urząd kapłański nadal przez swój Kościół. Zmartwychwstały Pan nieustannie wielbi Boga i wstawia się u Niego za ludźmi i za światem. Tę swoją funkcję uwielbiony Jezus pełni nie tylko w czasie Eucharystii, sprawowanej przez Kościół, ale także przez modlitwę psalmami, zwaną Liturgią Godzin (por. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, nr 83). Połączenie modlitwy psalmami z arcykapłańską modlitwą Chrystusa ujawnia się już w pierwszych wiekach w Kościele i polega na dostrzeżeniu w dotychczasowym Mojżeszowym zaleceniu modlenia się rano i wieczorem (tzw. „modlitwy prawne", czyli przepisane przez Prawo Mojżeszowe) sensu chrystologicznego: związku z misteriami Chrystusa. Już św. Cyprian w pierwszej połowie III wieku pisał:

> Należy modlić się na początku dnia, **aby w porannej modlitwie wychwalać zmartwychwstanie Pana**. Odpowiada to temu, co kiedyś Duch Święty wskazywał w Psalmach tymi słowami: *Albowiem Ciebie błagam, o Panie, słyszysz mój głos od rana, od rana przedstawiam Ci prośby i czekam* (Ps 5, 3-4). (...) Później, gdy słońce zachodzi i ubywa dnia, należy modlić się na nowo. Ponieważ Chrystus jest prawdziwym słońcem i prawdziwym dniem, to w momencie **gdy słońce zachodzi i dnia ubywa**, prosząc w modlitwie, aby do nas powróciło światło, **wzywamy Chrystusa, aby powrócił i przyniósł nam łaskę wiecznego światła** (*De oratione dominica*, 35, PL 39, 655).

3. Symbole – odkryta siła oddziaływania

Już w pierwszym psalmie, który Ojciec Święty komentuje w ramach swej katechezy, a mianowicie w Psalmie 63 dostrzega symbol pragnienia i głodu, obejmującego duszę i ciało. Papież podkreśla, że chodzi tu o prawdziwe symbole: czyli o coś materialnego, doświadczalnego zmysłami człowieka, w czym równocześnie objawia się rzeczywistość ponadzmysłowa, duchowa, wręcz nadprzyrodzona. W interpretacji symboli psalmów łatwo dostrzec poetycko-mistyczny charyzmat. Doskonale widać go w interpretacji symbolu pragnienia:

> Jest świt, słońce wstaje nad czystym niebem Ziemi Świętej i modlący się rozpoczyna swój dzień od udania się do świątyni w poszukiwaniu Bożego światła. Potrzebuje on tego spotkania z Panem w sposób wprost instynktowny, można powiedzieć „fizyczny". Jak wyschła ziemia jest martwa, zanim nie nawodni jej deszcz, i jak popękana gleba przypomina złaknione i spalone usta, tak wierny tęskni za Bogiem, aby się Nim napełnić i móc istnieć w zjednoczeniu z Nim (katecheza z 25 kwietnia 2001 r.).

Od wyjaśnienia symbolu na płaszczyźnie doświadczenia czysto ludzkiego, Papież natychmiast przechodzi do jeszcze głębszej warstwy znaczeniowej symbolu pragnienia wody, odsłaniającej się w świetle Objawienia tak Starego, jak i Nowego Testamentu:

> Już Prorok Jeremiasz wołał: Pan jest „źródłem żywej wody" i zarzucił ludowi, iż ten pobudował *cysterny popękane, które nie utrzymują wody* (Jr 2, 13). Sam Jezus zawoła donośnym głosem: *Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije!* (J 7, 37b). W samo południe słonecznego i cichego dnia obiecuje Samarytance: *Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4, 14) (tamże).

Pragnienie wody nie jest jedynie symbolem bliżej nieokreślonej („jakiejś") tęsknoty za („jakimś") Bogiem: jest tęsknotą za Bogiem Przymierza, objawiającym się w słowach i osobie Jezusa, gwarantującym życie wieczne człowiekowi.

Ojciec Święty, rozmiłowany w symbolach występujących w psalmach, chętnie rozbudowuje symbol pragnienia. Nawiązuje do Psalmu 42, w którym autor określa podmiot, który pragnie: *Dusza moja pragnie Boga żywego* (w. 3a). I z prawdziwą pasją egzegety-teologa wyjaśnia:

> Otóż, w języku Starego Testamentu, języku hebrajskim, «dusza» wyrażona jest terminem *nefesz*, co w niektórych tekstach oznacza „gardło", a w wielu innych termin ten rozszerza się nawet na całą osobę. Rozumiane w tych wymiarach słowo pozwala zrozumieć, jak istotna i głęboka jest potrzeba Boga; bez Niego ustaje oddech i samo życie. Dlatego, kiedy zabraknie zjednoczenia z Bogiem, Psalmista na drugim miejscu stawia samą egzystencję fizyczną: *łaska Twoja lepsza jest od życia* (Ps 63 [62], 4). Również w Psalmie 73 [72] powtarza on Panu: *Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. Niszczeje moje ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem na wieki (...). Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga* (w. 25-28a) (tamże).

Tego rodzaju głębia interpretacji możliwa jest dzięki doskonale opanowanej przez Papieża sztuce rozumienia symboli na płaszczyźnie czysto naturalnej, a następnie swoistego **do-jaśniania** ich na płaszczyźnie Objawienia.

Równie głęboko egzystencjalnie i biblijnie wyjaśniony został symbol głosu, występujący w Psalmie 63, 6. Czyniąc aluzję do zastawnej uczty ofiarniczej i sytości Psalmista przywołuje symbol głodu. W katechezie papieskiej zostaje on wyjaśniony w całej swej doniosłości antropologicznej i teologicznej:

> Druga podstawowa potrzeba życia występuje tu jako symbol zjednoczenia z Bogiem. Głód ulega zaspokojeniu, kiedy słucha się słowa Bożego i spotyka się z Panem. Istotnie, *nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana* (Pwt 8, 3b; por. Mt 4, 4). I tutaj myśl chrześcijanina

zwraca się ku owej uczcie, którą Chrystus zastawił ostatniego wieczora swego ziemskiego życia, a której głębokie znaczenie przedstawił w mowie w Kafarnaum: *Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 55-56). Przez mistyczny pokarm komunii z Bogiem «dusza lgnie» do Niego, jak mówi Psalmista. Jeszcze raz słowo „dusza" oznacza całego człowieka. Nie na darmo mówi się o uścisku, o prawie fizycznym przylgnięciu: otóż Bóg i człowiek są całkowicie zjednoczeni, a na ustach stworzenia może pojawić się jedynie radosne i miłe uwielbienie (...). Lęk ustępuje, ramiona nie ściskają pustki, lecz samego Boga, wspiera nas Jego prawica (por. Ps 63, 8-9) (tamże).

Ostatecznie więc, na występujące w psalmach symbole Ojciec Święty patrzy przez pryzmat ich zastosowań w dziele Chrystusa. To dopiero światło tajemnicy paschalnej dogłębnie rozjaśnia symbol pragnienia i głodu, wskazując na zaspokojenie w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Od Niego pochodzą strumienie wody żywej – Duch gaszący wszelkie pragnienie życia oraz Eucharystia, w której zgłodniały Boga człowiek otrzymuje oczekiwany Pokarm.

4. Wydobywanie Bożego piękna

Psalmy wysławiają Boga Stworzyciela i Boga historii zbawienia. Śpiewając psalmy chrześcijanin czuje wdzięczność nie tylko za dar stworzenia, ale również za dar ojcowskiej troski Boga, która objawia się we wszystkich wydarzeniach dziejów Izraela będących figurą dziejów Kościoła. Papież zwraca uwagę na bardzo ważny fakt: poznawanie ojcowskiej troski Boga

pozwala nam nowym spojrzeniem ogarnąć stworzenie i oglądać jego piękno, w którym widać miłość Boga. Z tymi uczuciami św. Franciszek kontemplował świat stworzony i zanosił swoje dziękczynienie ku Bogu, który jest ostatecznym źródłem wszelkiego piękna" (katecheza z 2 maja 2001 r.).

Innego rodzaju piękno Ojciec Święty dostrzega w Psalmie 5. Najpierw rysuje ciemną postać ukazanego w utworze grzesznika, by przejść do wydobycia w tym psalmie modlitwy

pełnej światła i pokoju (Ps 5, 12-13). Przed wierzącym pojawia się radość naznaczona trudami i trwogą, zawsze jednak mająca nad sobą **blask błogosławieństwa Bożego**. Psalmista, który dogłębnie zna serce i styl Boga, nie ma żadnej wątpliwości: *Ty, Panie, będziesz błogosławił sprawiedliwemu: otoczysz go łaską jak tarczą* (Ps 5, 13) (katecheza z 30 maja 2001 r.).

Patrząc na Boga, Jego działanie w świecie ukazane w Księdze Psalmów Ojciec Święty z łatwością dostrzega misterium *tremendum* i *fascinosum*.

W katechezie na temat Psalmu 29, w którym na przemian występuje opis ogłuszających grzmotów burzy i opis harmonii śpiewu liturgicznego, uczy, że modlący jest zaproszony do dwojakiego przeżycia.

> Musi on przede wszystkim odkryć, że tajemnica Boga, wyrażona w symbolu burzy, nie może być ujęta i zdominowana przez człowieka. Pan, jak śpiewa prorok Izajasz, podobny do pioruna czy do burzy, wdziera się w historię, siejąc panikę wobec przewrotnych i ciemiężycieli. Na skutek Jego sądu wyniośli przeciwnicy wyrywani są jak drzewa uderzone przez huragan albo jak połamane przez Boże pioruny cedry (por. Iz 14, 7-8). W tym świetle podkreślone jest to, co współczesny myśliciel (Rudolph Otto) nazwał jako *tremendum* Boga, czyli jako Jego niewypowiedzianą transcendencję, a Jego obecność w historii ludzkości jako sprawiedliwego Sędziego. Ludzkość na próżno się łudzi, że uda się jej przeciwstawić tej najwyższej mocy. Również Maryja w *Magnificat* opiewa ten aspekt działania Boga: *On przejawia moc ramienia swego, rozprasza pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu* (Łk 1, 51-52a) (katecheza z 13 czerwca 2001 r.).

W dalszej części tej samej katechezy Papież wprowadza swoich słuchaczy-czytelników w przeżycie *fascinosum*:

> Psalm przedstawia nam jednak inny aspekt Bożego oblicza, ukryty w głębi modlitwy i celebracji liturgicznej. Istnieje też, według wspomnianego myśliciela, *fascinosum* Boga, tzn. urok, który emanuje z Jego łaski, tajemnica miłości, która rozlewa się na wierzącego, i pewność błogosławieństwa przeznaczonego dla sprawiedliwych. Nawet wobec chaosu zła o obliczu burz historii, a nawet wobec samego gniewu Bożej sprawiedliwości – modlący się odczuwa pokój, jakby był otoczony płaszczem opieki, którą Opatrzność ofiaruje temu, kto uwielbia Boga i chodzi Jego drogami. Przez modlitwę poznaje się, że prawdziwym pragnieniem Pana jest obdarowanie pokojem.

Ostatecznie to podwójne przeżycie groźnego i fascynującego piękna prowadzi do uzdrowienia człowieka:

> W świątyni zostaje uzdrowiony nasz niepokój i wymazany nasz strach; uczestniczymy w niebiańskiej liturgii ze wszystkimi «dziećmi Boga», z aniołami i świętymi. Nad burzą, podobną do potopu niszczącego ludzką przewrotność, unosi się więc tęcza Bożego błogosławieństwa (katecheza z 13 czerwca 2001 r.).

Wydobywanie piękna w psalmach polega też na plastycznym przedstawianiu słów hebrajskich, które w językach współczesnych stały się pojęciami abstrakcyjnymi, jakkolwiek w Biblii są pojmowane w sposób bardzo realistyczny, a często nawet ma miejsce personifikacja literacka (na przykład mądrość Boża prezentowana jest tak jakby była wielką damą). Doskonałym przykładem papieskiego odkrywania piękna w pojęciach, które pomimo swej doniosłości egzystencjalno-teologicznej dla nas stały się niemal puste, jest komentarz do słów

Psalmisty: *Niech nas ogarnie łaska Twoja, Panie, według ufności pokładanej w Tobie!* Zauważając, że słowa te stanowią zakończenie hymnu *Te Deum* Ojciec Święty pisze:

> Boża łaska i ludzka nadzieja spotykają się i **nawzajem obejmują**. Miłosna wierność Boga (według znaczenia oryginalnego hebrajskiego słowa, tutaj użytego, *chesed*), **podobna do płaszcza, otula nas, ogrzewa i chroni**, ofiarując nam spokój i dając pewny fundament naszej wierze i naszej nadziei (katecheza z 8 sierpnia 2001 r.).

5. Dynamiczny świat uczuć

Jeszcze jednym, godnym podkreślenia bogactwem papieskiej katechezy o psalmach jest pięknie pod względem literackim i prawdziwie na płaszczyźnie doznań osobowych ukazany świat ludzkich uczuć. Doskonale widać to w interpretacji Psalmu 57.

> Jest ciemna noc, wokoło krążą żarłoczne bestie. Człowiek modlący się oczekuje świtu, kiedy to światło zwycięży ciemności i lęki. Takie jest tło Psalmu 57: to nocna pieśń, która przygotowuje człowieka modlącego się na światło poranka, oczekiwane z utęsknieniem, aby móc wielbić Boga w radości (Ps 57, 9-12). Otóż w psalmie tym dokonuje się przejście od dramatycznego lamentu, skierowanego do Boga, ku pogodnej nadziei i radosnemu dziękczynieniu, wyrażonemu słowami, które rozlegną się jeszcze raz dalej, w innym psalmie (por. Ps 108, 2-6). W rzeczywistości jesteśmy świadkami **przejścia od lęku do radości**, od nocy do dnia, **od smutku do pogody ducha**, od błagania do uwielbienia. Doświadczenie to często opisywane jest w Psałterzu: *Biadania moje zmieniłeś mi w taniec; wór mi rozwiązałeś, opasałeś mnie radością, by moje serce nie milknąc Psalm Tobie śpiewało. Boże mój, Panie, będę Cię wysławiał na wieki* (Ps 30, 12-13) (katecheza z 19 września 2001 r.).

W analizie uczuć podmiotu lirycznego Papież nie poprzestaje na ogólnych spostrzeżeniach. Uważnie śledzi tekst natchniony i odkrywa w nim samym całą głębię ludzkich emocji:

> Istnieją dwa szczególne momenty w Psalmie 57. Pierwszy dotyczy doświadczenia *lęku z powodu napaści zła*, które chce uderzyć w sprawiedliwego (Ps 57, 2-7); w centrum tej sceny znajdują się lwy gotowe do ataku. Obraz ten bardzo szybko przemieni się w symbol wojny naznaczony włóczniami, strzałami, mieczami. Człowiek modlący się czuje się osaczony przez swego rodzaju *szwadron śmierci*, okrąża go zgraja łowców, która zakłada pułapki i kopie doły, ażeby pochwycić ofiarę. Lecz ta napięta atmosfera natychmiast się rozwiewa. Już bowiem na początku (Ps 57, 2) pojawia się symbol *opiekuńczych skrzydeł Bożych*. (...) Człowiek modlący się usilnie prosi, aby Bóg posłał z nieba swoich wysłańców, którym

nadaje symboliczne imiona: „Wierność" i „Łaska" (Ps 57, 4), które są przymiotami zbawczej miłości Boga. Dlatego, chociaż wierny drży z powodu straszliwego ryku bestii i przewrotności prześladowców, to jednak *w głębi serca pozostaje spokojny i ufny*, jak Daniel w jaskini lwów (por. Dn 6, 17-25). Wkrótce obecność Pana okaże swoją moc przez to, że przeciwnicy ukarzą samych siebie: sami wpadają w dół, który wykopali dla sprawiedliwego (Ps 57, 7). Taka *ufność* w sprawiedliwość Bożą, zawsze żywa w Psałterzu, *nie dopuszcza do zniechęcenia i kapitulacji* przed potęgą zła (katecheza z 19 września 2001 r.).

Po plastycznym ukazaniu lęku i sposobów przezwyciężania go, Papież przechodzi z upodobaniem do drugiej części Ps 57. Jak zauważa, ww. 8-12 odznaczają się wyjątkowo pięknym opisem natężenia uczuć radości i wdzięczności.

Serce moje jest mocne, Boże, mocne serce moje; zaśpiewam i zagram. Zbudź się, duszo moja, zbudź, harfo i cytro! Chcę obudzić jutrzenkę (Ps 57, 8-9). Znikły ciemności, jutrzenka zbawienia staje się bliska w śpiewie modlącego się. (...) Psalm kończy się pieśnią uwielbienia zwróconą do Pana, który okazuje dwa swoje wielkie przymioty zbawcze (...). Oto mamy na scenie jakby uosobione Bożą Dobroć i Wierność. Napełniają one sobą niebiosa i są jakby światłem, które jaśnieje w ciemnościach prób i prześladowań (Ps 57, 11). Dlatego w tradycji chrześcijańskiej Psalm 57 zamienił się w pieśń przebudzenia do światła i paschalnej radości, która rozlewa się w wierzącym, usuwając lęk śmierci i otwierając horyzont niebiańskiej chwały (tamże).

Podstawą radości jest miłość Boga, pełna wzruszającej czułości.

Miłość ta stanowi nić przewodnią, która łączy etapy historii Izraela, w jego radościach i w jego smutkach, w jego powodzeniach i upadkach. (...) W naszym hymnie (Jr 31, 10-14) to wezwanie do radości na mocnych podwalinach tej miłości odnosi się do przyszłości w Bogu, który wcześniej czy później przybędzie, mimo słabości ludzkich. (...) Czytając więc tę przepowiednię Jeremiasza, winniśmy słyszeć jej echo w Ewangelii, dobrej nowinie głoszonej przez Chrystusa w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 16-21). **Życie chrześcijańskie ma być prawdziwą radością, której zagrażać może jedynie grzech** (katecheza z 10 października 2001 r.).

* * *

Przedkładana Kościołowi przez Ojca Świętego wielka katecheza na temat Psalmów bez wątpienia przyczyni się do pogłębienia i ożywienia modlitwy. Papież wydobywa zapomniane tło historyczne, w którym poszczególne psalmy powstawały, precyzyjnie określa różnorodne struktury literackie, które odsłaniają obecne w tych szczególnych utworach obrazy (ułożone najczęściej w formę dyptyku lub tryptyku. Jako mistrz poezji i życia duchowego (mistycznego) wprowadza w głębię symboli, pozwala odczuć wielkie amplitudy uczuć

modlących się Izraelitów. Wszystko to każe inaczej spojrzeć na Księgę Psalmów, która dla wielu chrześcijan stała się zbiorem mało zrozumiałych tekstów zamierzchłej historii Izraela, wręcz reliktami starożytności pełnej wojen, gniewu, gromów i nienawiści do wrogów. W papieskich katechezach psalmy zaczynają w pełni i prawdziwie żyć: z jednej strony całą dramaturgią swego pierwotnego *Sitz im Leben*, ale równocześnie wielkim tchnieniem mocy i światła, które biją z doświadczenia Paschy Chrystusa. Stają się naprawdę autentyczną, pełną życia modlitwą ludu Bożego nowego Przymierza. Lud ten czytając katechezy Papieża do Psalmów nabiera pewności, że niewzruszona miłość i miłosierdzie Pana ogarnia go zewsząd i przenika (por. Ps 103). Katechezy, inspirowane osobistym doświadczeniem wiary Jana Pawła II, Jego poznaniem miłości Boga, i siłą Jego nadziei pokładanej w Mocy Najwyższego, umacniają w sercu współczesnego słuchacza-czytelnika chwiejącą się wiarę, słabnącą miłość i gasnącą nadzieję – dynamizmy życia chrześcijańskiego coraz bardziej zalewane dziś przez morze chaosu siły zła (por. symbol morza w psalmach). Tym samym są najlepszym wprowadzeniem Kościoła w nowe tysiąclecie, w chrześcijaństwo paschalnej nadziei.

TEOLOGIA

Ks. Paweł Borto – Kielce

Yves'a Congara spojrzenie na Kościół jako podmiot tradycji[1]

Panoramiczne spojrzenie na studia poświęcone zagadnieniu Tradycji pokazuje znamienny fakt. O ile w latach bezpośrednio następujących po ogłoszeniu Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym takich publikacji było bardzo dużo[2], zwłaszcza że w drugim rozdziale tego dokumentu Kościół po raz pierwszy wyraził w sposób systematyczny swą naukę na temat Tradycji i jej rozwoju[3], o tyle w późniejszym czasie można mówić o pewnym pozostawieniu na boku systematycznej refleksji nad Tradycją, szczególnie w polskiej literaturze teologicznej. Jeśli już pojawiają się jakieś opracowania na ten temat, zwykle łączy się to z przypadającą rocznicą promulgacji *Dei Verbum*, a prac, które pod tym kątem omawiają teologię danych autorów jest niewiele[4].

---

[1] W niniejszym artykule wykorzystano owoce badań zawartych w pracy doktorskiej: P. Borto, „Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca", Lublin 2003, s. 318 (mps).

[2] Ze względu na ilość tych publikacji trudno byłoby przytoczyć tutaj choćby najważniejsze. Bibliografię tych pozycji można skompletować przeglądając najnowsze publikacje na ten temat, zwłaszcza zachodnioeuropejskie (por. przyp. 4).

[3] W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o Tradycji Świętej*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, S. Grzybek (red.), Kraków 1968, s. 64; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution „Dei Verbum"*, „Gregorianum", 47 (1966), s. 28. Warto tu na pozycję autorstwa U. Bettiego, który uczestniczył bezpośrednio w pracach nad drugim rozdziałem KO i dokładnie oddał przebieg dyskusji wokół Tradycji: U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dommatica „Dei Verbum"*, Roma 1985.

[4] Oprócz artykułów, haseł oraz opracowań w ramach podręczników teologii fundamentalnej, czy też komentarzy do *Dei Verbum*, w katolickiej literaturze zachodnioeuropejskiej najważniejsze pozycje książkowe ostatnich lat to: A. Romita, *La Tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa. Storia di un dialogo fra teologi orientali e occidentali*, Torino 1983; P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris 1988; *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, D. Wiederkehr (wyd.), Freiburg 1991; P. Grelot, *La tradition apostolique. Règle fe foi et de vie pour l'Église*, Paris 1995 (książka jest zbiorem artykułów napisanych wcześniej), A. Buckenmaier, *„Schrift und Tradition" seit dem Vatikanum II.*

To pierwsza racja, która usprawiedliwia podjęcie badań nad wkładem Y. Congara w opracowanie teologii Tradycji, zwłaszcza że niektórzy teologowie, jak choćby J. D. Szczurek, określają je jako najpełniejsze opracowanie pojęcia Tradycji w Kościele[5].

Racja druga wypływa z samej natury dokumentu, w którym Kościół wyraził swoje rozumienie Tradycji. Choć bowiem nowość i wartość tej doktryny są niewątpliwe, wydaje się jednak, że należałoby traktować ją raczej jako *terminus a quo*, niż *terminus ad quem*, czyli bardziej jako podstawę do dalszej refleksji, niż wyczerpanie wszystkich możliwości badawczych[6].

Wypada tu jeszcze wskazać na powody, dla których w naszej refleksji nad kwestią Tradycji zagadnienie ujmujemy nie w sposób abstrakcyjny i szeroki, ale w ścisłym związku z tajemnicą Kościoła i mówimy o Kościele jako podmiocie Tradycji. Racji takiego „uściślenia" tematu i wyboru takiego „klucza hermeneutycznego" jest kilka.

Vorgeschichte und Rezeption, Paderborn 1996; W. Knoch, *Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift und Tradition*, Paderborn 1997; F. Scaria, *Tradition and progress in the Church in the ligth of„Dei Verbum"*, Roma 1997 (*Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Faculate Theologiae Pontificiis Universitatis Urbanianae*); J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998; E. Cattaneo, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa: Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999.

W polskiej literaturze podobnych pozycji jest jeszcze mniej, a wśród najważniejszych należy wymienić: W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976; *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, T. Dzidek – B. Sieńczak – J. D. Szczurek (red.), Kraków 1994.

[5] Por. J. D. Szczurek, *Pojęcie Tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele...*, dz. cyt., s. 87.

[6] Por. J.-G. Boeglin, *La question de la Traditon...*, dz. cyt., s. 297. Niektórzy autorzy wskazują na potrzebę opracowania takich zagadnień, jak: kryteria pozwalające lepiej odróżnić Tradycję od tradycji, uściślić każdorazowo, w jakim sensie dokument soborowy używa słowa „tradycja", w ujęciu relacji między Pismem a Tradycją uwzględnić wkład Ojców Wschodu oraz teologii prawosławnej – por. F. Ardusso, *La „Dei Verbum" a trent'anni a distanza*, „Rassegna di Teologia", 37 (1996), s. 41. P. Grelot wskazuje przede wszystkim na niewystarczające rozróżnienie między Tradycją apostolską a tradycją kościelną, w czym widzi źródło dalszych problemów, które w tekście soborowym nie zostały ostatecznie rozwiązane – tenże, *La Tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église*, Paris 1995, s. 55. A. Dulles zwrócił w tym kontekście uwagę na niedostateczne opracowanie kryteriów pozwalających na odróżnienie autentycznej Tradycji od tego, co nią nie jest – por. artykuł: A. Dulles, *Autentyczność i nieautentyczność Tradycji*, tłum. B. Floriańczyk, „Communio" (wydanie polskojęzyczne), 131 (2002), nr 5, s. 90–97.

Nie chodzi tu tylko o to, by szerokie zagadnienie Tradycji ukazać w jakimś aspekcie i w ten sposób „uciec" przed koniecznością przeprowadzenia szerokich i pogłębionych badań, które wykraczają poza granice publikacji o charakterze artykułu. Racje te wiążą się przede wszystkim z myślą samego autora, którego wyniki badań chcemy pokrótce zreferować. Y. Congar w swym systematycznym opracowaniu zagadnienia Tradycji uważał bowiem, że nie można oddzielać jej od życia Kościoła. W zakończeniu swej książki *La Tradition et la vie de l'Église*, którą zredagował jeszcze przed zatwierdzeniem Konstytucji *Dei Verbum*, podał wspaniałą syntezę dotyczącą roli Tradycji w Kościele. Przyznał tam między innymi, iż badania nad Tradycją ukazały mu ją jako istniejącą w sercu Kościoła i że w jakimś sensie jest ona życiem Kościoła[7]. Sobór Watykański II niedługo potem uroczyście stwierdził, iż Tradycja jest ściśle związana z życiem Kościoła (por. KO 8)[8].

Kolejny powód takiego ujęcia tematu ma charakter bardziej systematyczny i uściślający. Konieczne jest bowiem jasne przedstawienie relacji między Kościołem a Tradycją, ponieważ utożsamienie Tradycji z życiem Kościoła byłoby błędem. To, że Tradycja jest w Kościele i „w jego sercu", nie oznacza jeszcze, iż można ją z nim utożsamiać. Congar wielokrotnie dawał wyraz takiemu przekonaniu, a soborowa doktryna ujmuje ten problem podobnie. Zdaniem ojców soborowych, Kościół winien bowiem patrzeć na Tradycję nie tylko jako na coś, co w nim jest, ale także jako na dar, w którym może kontemplować Boga (por. KO 7). Kościół jawi się więc jako społeczność, w którą wpisana jest Tradycja, a zarazem jako społeczność, która jest świadoma, iż to, co przekazuje, zostało jej powierzone, pochodzi skądinąd i że ostatecznym źródłem Tradycji nie jest ona sama.

Dla syntetycznego przedstawienia poglądów Y. Congara na to, w jaki sposób Kościół pełni rolę podmiotu wobec Tradycji poczynimy trzy kroki, których zadaniem będzie możliwie najlepsze ukazanie tego, jak opracował on tę kwestię. W pierwszym z nich wskażemy, w jakim sensie można przyjąć, że Kościół otrzymał Objawienie. Jest to bowiem warunek, by można mówić, iż Kościół je przekazuje (Tradycja w sensie aktywnym) i nosi w sobie bogactwo Tradycji (Tradycja w sensie pasywnym). Następnie zostanie uwypuklone to, w jaki sposób poszczególni członkowie Kościoła uczestniczą w akcie przekazu Objawienia, czyli włączają się w proces przekazu i tworzenia Tradycji. Ostatnim etapem

[7] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris 1984², s. 117 (cytowana pozycja została wydana w 1984 r., lecz pierwsze wydanie zredagowane było już w roku 1963).

[8] W tekście soborowym wyraźnie rysuje się wpływ idei „żywej tradycji" szkoły tybindzkiej i jest oczywiste, iż chodzi o *traditio realis*, tj. nie tylko o doktrynę, lecz również o życie i kult Kościoła – por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede*..., dz. cyt., s. 152.

będzie podjęcie zagadnienia relacji Ducha Świętego do Kościoła jako podmiotu Tradycji, a pewnym dopełnieniem tej analizy będzie krótka próba szkicu perspektyw, otwierających się w kontekście myśli Congarowej.

Do tego krótkiego szkicu drogi, jaką zamierzamy przebyć w naszej refleksji, konieczne jest jeszcze jedno dopowiedzenie. Chodzi o kwestię terminologii i rozumienia pojęcia Tradycji. Y. Congar podkreślał, że pojęcie Tradycji może być rozumiane tak w aspekcie aktywnym (jako przekaz Objawienia albo Dobrej Nowiny), jak też i w aspekcie biernym (pewne treści, które są przekazywane) i tych aspektów nie można oddzielać od siebie, gdyż oba są ściśle ze sobą powiązane i żaden nie istnieje bez drugiego[9]. Widać w tym całe bogactwo pojęcia Tradycji a zarazem trudność, z jaką musi zmierzyć się refleksja nad zagadnieniem Tradycji. Czasami można bowiem i trzeba uściślać: mówić o Tradycji odróżniając ją od Pisma Świętego, o Tradycji Jezusa Chrystusa, Apostołów, Ojców Kościoła itp.[10] W naszej refleksji będziemy zawsze mieć na względzie ten najszerszy sens, a uściślenia będziemy dokonywać za każdym razem, kiedy taka konieczność się pojawi.

1. Kościół powszechny depozytariuszem Objawienia

Congar wierny swej metodzie o charakterze historyczno-teologicznym, temat Kościoła jako depozytariusza Objawienia ujął w tych właśnie kategoriach. Zwracając uwagę na to, iż Objawienie dokonało się w historii, francuski teolog widział osobę Jezusa Chrystusa jako ostateczne wypełnienie dziejów Objawienia. To Chrystus jest „pełnym Słowem Boga" i w odniesieniu do Niego prorocy i Apostołowie są narzędziami Objawienia. Chrystus jest pełnią, o czym, zdaniem Congara, przekonuje choćby Przemienienie na Górze Tabor. Mojżesz i Eliasz – figury Prawa i Proroków, znikają, a kiedy Apostołowie podnoszą oczy, widzą tylko Jezusa oraz słyszą głos Ojca: *Jego słuchajcie*, bowiem to On jest Tym, którego dotyczą oba Testamenty – Stary, jako Jego oczekiwanie, i Nowy jako Jego model (por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36)[11].

Jezus Chrystus jako posłany przez Ojca i jako świadek Ojca – *Filipie, (...) kto Mnie widzi, widzi i Ojca* (J 14, 9) – przekazał swoją misję Apostołom. Congar zwracał też przy tym uwagę na zasadę, która obowiązywała

[9] Por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963, s. 65–66 (dalej ET). Congar dodał przy tym ważne uściślenie – jeśli używa się określenia „Tradycja" w sensie aktywnym, zawsze odnosi się ono do całości depozytu, jaki Kościół otrzymał od Apostołów (czyli także do Pisma).

[10] Por. Z. J. Kijas, *Tradycja*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, M. Rusecki – K. Kaucha – I. S. Ledwoń – J. Mastej (red.), Lublin – Kraków 2002, s. 1260–1261.

[11] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 42.

już w judaizmie: autorytet posyłającego przechodzi na posłanego – echo tej zasady jest obecne w Nowym Testamencie w słowach: *Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał* (Łk 10, 16; por. Łk 9, 48; Mt 10, 40; Mk 9, 37; J 13, 20)[12].

Toteż dla dominikańskiego teologa Apostołowie oraz Kościół zostali ustanowieni jako kontynuatorzy misji Jezusa. Napisał on tak: „Istnieje w świecie realnie, ustanowione przez Boga, ciało, które jest nośnikiem i przekazicielem tego, co Bóg przekazał światu, ażeby ten tym żył i był zbawiony"[13]. Konieczność wspólnoty, której zostaje powierzone Objawienie, wynika bowiem, według Congara, z faktu, iż Objawienie nie może być przekazywane inaczej, jak tylko żywa i implikująca życie doktryna, a nie tylko jako dokument czy zespół prawd[14].

Należy zauważyć, że francuski teolog mówiąc o misji Apostołów i Kościoła w przekazywaniu Objawienia, mówił o przekazywaniu i głoszeniu Ewangelii: Apostołowie i Kościół otrzymali Ewangelię i dalej na nich spoczywa obowiązek jej przekazu. Nawiązywał tu do trydenckiego rozumienia słowa Ewangelia jako treści Objawienia – treści, którą przyniósł Jezus Chrystus i której centrum jest On sam[15].

Fakt, iż Kościół otrzymał Ewangelię, nie oznacza jednak, że ma prawo głosić coś innego, niż zostało mu dane i przemawiać w swym własnym imieniu czy dodawać coś do niej. Dla Congara było to jasne, o czym świadczy jego uwaga na temat pojmowania natury Kościoła. Francuski teolog zauważył mianowicie, iż niektóre sposoby przedstawiania idei „Wcielenia kontynuowanego", według której Kościół byłby Ciałem Chrystusa, jego usta – ustami Chrystusa, a to, co wypowiada – słowami pochodzącymi bezpośrednio z ust Chrystusa, niedostatecznie biorą pod uwagę różnicę, jaka zachodzi między zjednoczeniem we Wcieleniu a zjednoczeniem wynikającym z Przymierza między Chrystusem a Kościołem. Ciało Mistyczne, jakim jest Kościół, dalej bowiem zachowuje swą szczególną podmiotowość w odniesieniu do Chrystusa, swego Pana. Kościół nadal posiada w odniesieniu do Chrystusa własną odpowiedzialność i wolność, a Chrystus nie gwarantuje niczego więcej, jak tylko ostatecznych decyzji, dotykających samej rzeczywistości Przymierza[16].

---

[12] Por. tamże, s. 43.

[13] Tamże, s. 43 (tłum. moje).

[14] Y. Congar napisał: „Le message du Christ à l'humanité n'est pas tout entier renfermé dans un document divin écrit; mais il est encore et surtout une doctrine vécue, impliquée dans la vie…" – tenże, ET, s. 122.

[15] Por. Y. Congar, ET, s. 76.

[16] Por. tamże, s. 79.

Tę myśl rozwinął później w swym artykule *La personne „Église"*[17]. Dokonał w nim najpierw analizy o charakterze historycznym i wskazał, w jaki sposób w teologii ujmowano relację między Chrystusem a Kościołem rozumianym jako Ciało Chrystusa i istniejącym na sposób jednej osoby[18]. W swej konkluzji Congar podkreślił, że najlepiej to, w jaki sposób Kościół jest Ciałem Chrystusa i na ile można mówić o osobowym istnieniu Kościoła, wyraża obraz Oblubieńca i Oblubienicy. W ten sposób bowiem Kościół znajduje swój byt osobowy i swoją tożsamość w więzi z Chrystusem[19]. Trzeba więc powiedzieć, iż Kościół, według naszego teologa, otrzymał Boże Objawienie, ale zarazem nie może być mowy o absolutnym i bezwarunkowym utożsamianiu słowa Objawienia ze słowem Kościoła.

Znacząca jest propozycja, którą Congar poczynił w tym kontekście. Postulował mianowicie, by obok kategorii nieomylności (*infallibilitas*), której często nadużywano, wprowadzić do słownika teologicznego pojęcie niezawodności (*indefectibilitas*)[20]. Congar przez *infallibilitas* rozumiał bowiem cechę, która przysługuje tylko niektórym aktom w Kościele, przy spełnieniu ściśle określonych warunków. Natomiast przez *indefectibilitas* pojmował trwanie Kościoła

---

[17] Y. Congar, *La personne „Église"*, „Revue Thomiste", 71 (1971), nr 4, s. 613–640.

[18] Artykuł szczegółowo analizuje kolejne etapy refleksji nad tym zagadnieniem, uwypuklając zwłaszcza doktrynę Orygenesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kajetana, Bellarmina, autorów nowożytnych i współczesnych (zwłaszcza J. Maritaina, L. Bouyera, Ch. Journeta i H. U. von Balthasara) – por. tamże, s. 613–634.

[19] Por. zakończenie – Y. Congar, *La personne „Église"*, art. cyt., s. 634–640.

[20] Por. Y. Congar, ET, s. 79. Y. Congar proponował to rozróżnienie zauważając, że nie wszystkie akty kościelne, a tylko te, kiedy zostają spełnione określone warunki, cieszą się nieomylnością. Należy zauważyć, iż ta propozycja Congara pojawiła się wcześniej, niż praca Hansa Künga, *Unfelhbar?Eine Anfrage*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1970. Küng podważał w niej dogmat nieomylności papieża, stając na stanowisku, że Kościół przechowuje nieskażoną prawdę Chrystusa pomimo tego, iż może zbłądzić w poszczególnych wypowiedziach – nawet tych uznanych za definitywne. Küng opowiadał się więc za *indefectibilitas* Kościoła, a przeciw *infallibilitas*.

Warto nadmienić tu, iż *Słownik teologiczny* (red. A. Zuberbier, Katowice 1998[2], s. 342) tłumaczy słowo *indefectibilitas* jako „niezawodność" albo „fundamentalne trwanie w prawdzie". Natomiast tłumacz książki F. Ardusso, *Magisterium Kościoła* używa sformułowania „niezmienność". Wydaje się, że bardziej precyzyjna jest propozycja tłumaczenia zawarta w *Słowniku teologicznym*.

Na ten temat warto skonsultować: L. Balter, S. I. Ledwoń, *Nieomylność Kościoła i w Kościele*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 836–841; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 499–513; F. Ardusso, *Magisterium Kościoła. Posługa słowa*, tłum. z jęz. włoskiego M. Stebart, Kraków 2001 (tyt. oryginału: *Magistero Ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo 1997).

w prawdzie zbawczej i jego dążenie ku jej pełni, które znajduje swój fundament w Bożej wierności Przymierzu[21]. To pozwoliłoby, jego zdaniem, na rozróżnienie, kiedy Kościół wypowiada się w sposób nieomylny, a kiedy jest to tylko jego słowo, które nie musi być nieomylne.

Trzeba też dodać, iż omawiany teolog bardzo wyraźnie akcentował szczególną rolę Apostołów, którzy jako pierwsi otrzymali pełnię Objawienia i stali się pierwszym ogniwem przekazu tego Objawienia. Nie rozumiał tego podkreślenia jako wyłączenia Apostołów z Kościoła, lecz jako uściślenie, które uwidacznia istotną różnicę między charyzmatami, jakimi cieszy się Kościół na obecnym etapie, a jakie posiadali Apostołowie. Czasy apostolskie bowiem były okresem konstytutywnym dla Objawienia i jego przekazu, natomiast Kościół już nie określa, lecz tylko wiernie przekazuje i interpretuje to, co otrzymał[22].

Z powyższej analizy wynika więc, iż Kościół według Y. Congara, jest wspólnotą, której zostało powierzone Objawienie. Kościół otrzymał je od Apostołów, Apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga[23]. Lecz obecnie Kościół jest już na tym etapie, kiedy Objawienie, wypełnione w Chrystusie, zostało ukonstytuowane. Apostołowie, którym to Objawienie zostało powierzone i których odpowiedź na nie stała się fundamentem wiary, przekazali Objawienie Kościołowi i w nim nadal jest ono obecne i przekazywane. Kościół jest więc „ostatnim ogniwem" w przekazie Objawienia – Bóg wypowiedział bowiem do nas swe słowo w Jezusie Chrystusie, który wszystko przekazał Apostołom, a ci Kościołowi.

2. Przekazywanie Objawienia w Kościele – rola wiernych świeckich, teologów i Magisterium

Skoro na obecnym etapie historii zbawienia Boże Objawienie zostało powierzone Kościołowi, można mówić, zdaniem Y. Congara, o **Kościele jako podmiocie Tradycji**, czyli jako o organizmie, którego misją jest przekazywanie Bożego Objawienia.

Według Congara, używane tutaj słowo „podmiot" należy widzieć w relacji do przedmiotu lub treści Tradycji. Bowiem sam akt przekazu, oprócz tego,

---

[21] Y. Congar napisał na ten temat artykuł *Infaillibilité et indéfectibilité*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 54 (1970), s. 601–618, w którym szeroko omówił te kwestie i w którym w *Addendum* (s. 613–618) odniósł się do tez Künga.

[22] Por. Y. Congar, ET, s. 77.

[23] To zdanie, często cytowane przez św. Ireneusza i które można odnaleźć u Tertuliana, Y. Congar umieszcza jako swoiste wprowadzenie do rozważań na temat podmiotu Tradycji ujętego u źródła i w akcie przekazu – por. tenże, ET, s. 76.

że implikuje jego treść, zakłada także, iż jest ktoś, kto jest podmiotem tego przekazu[24]. Teologiczną rację istnienia podmiotu Tradycji francuski dominikanin widział w tym, że charakter powszechny jest jedną ze znamiennych cech Objawienia. Stąd „rzeczywiście istnieje w świecie, ustanowione przez Boga, ciało, które nosi i przekazuje to, co On przekazał światu, by ten tym żył i był zbawiony"[25]. Warto bliżej zatrzymać się nad zrozumieniem sensu wyrażenia, które mówi, iż istnieje ustanowione przez Boga ciało, którego zadaniem jest przekaz Objawienia, bowiem sam Congar widział potrzebę uściślenia tego, w jakim sensie można mówić o Kościele jako podmiocie Tradycji.

Pisząc o Kościele jako widzialnym i historycznym podmiocie Tradycji, słusznie podkreślił, że często używa się słowa „Kościół" w sposób naiwny i uważa się, iż określa ono rzeczywistość niezłożoną[26]. Natomiast winno się mieć na względzie fakt, iż u Ojców Kościoła, jak też i u św. Tomasza z Akwinu czy w tekstach liturgicznych, kiedy jest mowa Kościele, mówi się o wspólnocie chrześcijańskiej, której część stanowią jej pasterze. Ojcowie nie pomijają hierarchicznego wymiaru Kościoła, lecz ich eklezjologia jest eklezjologią Przymierza wyrażoną w kategoriach sakramentalnych i wspólnotowych[27].

---

[24] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 41. Analizy zagadnienia Kościoła jako podmiotu Tradycji Congar podejmuje się w dwóch pozycjach: *La Tradition et les traditions*..., dz. cyt., oraz *La Tradition et la vie*..., dz. cyt. Wydaje się, że później wydana i mniej obszerna książka *La Tradition et la vie de l'Église* jest lepiej usystematyzowana, stąd w niniejszym opracowaniu częstsze będą odwołania do tej pozycji. Natomiast odwołanie do wcześniej napisanej *La Tradition et les traditions. Essai théologique* staje się niekiedy konieczne ze względu na bardziej szczegółową analizę i bogatszy aparat naukowy.

[25] Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 43 (tłum. moje).

[26] M. Rusecki, podejmując refleksję nad tajemnicą Kościoła i nadając swemu artykułowi znamienny tytuł *Kim jest Kościół?*, napisał: „Wszyscy członkowie Kościoła, a więc zarówno hierarchia, jak i laikat tworzą na równi jeden lud Boży, pod tym względem są równi. Pełnią jednak różne funkcje, co w wypadku hierarchii wynika choćby z przyjętego sakramentu kapłaństwa" – M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, M. Rusecki (red.), Lublin 1997, s. 105.

[27] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 49. Congar odesłał tutaj do dwóch pozycji, w których opublikował teksty dotyczące tego tematu w: *Problèmes de l'Autorité*, Paris 1962, s. 145–181 (tekst nt. historycznego rozwoju autorytetu w Kościele); *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, w: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, s. 67–129. Warto, wśród tekstów Congara przetłumaczonych na jęz. polski, wskazać następujące: *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 9–38 (Kościół jako lud Boży i Ciało Chrystusa); *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998 (dotyka posłannictwa świeckich i kapłanów). Ponadto można skonsultować również: S. Tabor, *Kościół jako lud Boży w ujęciu Yves M.-J. Congara*, Kraków 1997.

Congar powołał się w tym kontekście na wyrażenie św. Augustyna, które dobrze oddaje myśl Ojców: *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus*, bowiem hierarchiczny wymiar Kościoła nie jest w nim przemilczany, ale zarazem widziany jest „wewnątrz" życia chrześcijańskiego – czyli hierarchia jest interpretowana jako element rzeczywistości o charakterze organicznym, która powstała z woli Chrystusa. To powiedzenie św. Augustyna, zdaniem Congara, nie tylko wyraża prawdę wiary na sposób poetycki. Czyni to bardzo wyraziście, dotykając samej istoty rozróżnienia na hierarchię i świeckich, jak też i różnicy w spojrzeniu na Kościół przez Reformację XVI wieku i autorów starożytnych[28].

W tym kontekście francuski dominikanin uważał za pożyteczne skomentowanie i przełożenie treści Augustynowej formuły na kategorie współczesne, pod względem pojęciowym bardziej doprecyzowane. Zwrócił więc uwagę na kilka aspektów. Po pierwsze podkreślił fakt, iż wszelkie działanie osoby może mieć, z punktu widzenia prawa, charakter prywatny (nawet wtedy, jeśli jego efekty są publiczne) albo charakter publiczny. W pierwszym przypadku chodzi o działanie tylko i wyłącznie we własnym imieniu (nawet gdy jest to apostolat czy nauczanie), w drugim zaś o działanie na zasadzie mandatu, gdzie autorytet osoby posłanej nie zasadza się tylko na jej autorytecie osobistym, lecz pochodzi od tego, który ją posłał i wyposażył w odpowiednie środki do wypełnienia tej misji – jak było to w przypadku posłannictwa Apostołów[29].

Po drugie – i tu, jego zdaniem, tkwi zasadnicza różnica między Reformacją a Kościołem starożytnym – należałoby mieć na uwadze fakt, iż relacja religijna nigdy nie ma charakteru czysto indywidualnego i osobistego. Dominikański teolog wskazał bowiem, że relacja do Boga – jak można dostrzec to w obu Przymierzach – nigdy nie była sprawą tylko indywidualną, a zawsze była budowana w kontekście pewnej struktury o charakterze publicznym. „Jedność z Bogiem znajduje się *na sposób osobowy*; nie wyłącznie w sposób osobisty, lecz za pośrednictwem struktury publicznej Kościoła, ustanowionego ministerium, sakramentów itp."[30]

---

[28] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 49. Warto wspomnieć, że Congar powołuje się na św. Tomasza z Akwinu, u którego w *Sumie teologicznej*, I–II, q. 106, art. 1–2 odnajduje wyrażone zasadnicze linie takiej wizji. Konkluduje więc, że gdyby św. Tomasz rozwinął jakąś wyartykułowaną eklezjologię, uczyniłby to właśnie zgodnie z tym, jak sam to wyraził – por. tamże, s. 49, przyp. 17.

[29] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 50–51.

[30] Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 51 (tłum. moje). Odrzucając kościelny wymiar aktu wiary, zdaniem Congara, Reformacja, która chciała zareagować przeciw ludzkim i grzesznym elementom w Kościele oraz ludzkiej mediacji, odrzuciła zarazem instytucję pochodzącą od Boga i zastąpiła relację religijną ze swej natury eklezjalną przez relację o charakterze wyłącznie osobistym.

Powyższa analiza pozwoliła temu francuskiemu teologowi na konkluzję, iż cały Kościół jest podmiotem Tradycji, ponieważ to wszyscy chrześcijanie, tworząc jedno ciało, są świętym kapłaństwem i świątynią (por. 1 P 2, 5-10). Wszyscy więc biorą udział w przekazie Ewangelii, jaki dokonuje się z pokolenia na pokolenie. Jednak, precyzował przy tym Congar, nie wszyscy chrześcijanie czynią to w ten sam sposób, bowiem nie wszyscy otrzymali szczególne posłannictwo właściwe hierarchii[31]. Istnieje bowiem w Kościele, który jako całość jest podmiotem Tradycji, realne rozróżnienie – może ono mieć charakter historyczny (np. Ojcowie, teologowie), albo charakter wynikający z prawa (hierarchia i wierni świeccy)[32].

Chcąc ukazać sposób, w jaki można mówić o tym, iż Magisterium hierarchiczne stanowi, według Congara, podmiot Tradycji, można wskazać na definicję aktów, przypisywanych hierarchii w klasycznej teologii, czyli na: wierne zachowywanie, autentyczne ocenianie i nieomylne definiowanie depozytu apostolskiego[33].

Pierwszy z tych aktów, polegający na wiernym zachowywaniu, zdaniem francuskiego dominikanina, ściśle jest związany z misją, jaką otrzymali Apostołowie i ich następcy. Zostali oni bowiem ustanowieni, o czym świadczy Nowy Testament (por. 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11-13; Dz 20, 28n; 1 Kor 3, 5-15), na

---

Wymownie brzmią w tym kontekście słowa Congara zapisane na innym miejscu: „Nous lui [au protestantisme] demandons de tirer les conséquences du fait, attesté dans tout l'économie salutaire, que la Révélation n'a pas un statut individualiste et privé, mais social et public; et aussi de prendre au sérieux la promesse de la présence et de l'assistence du Saint-Esprit, en tant qu'elle a été faite à l'Église" – Y. Congar, ET, s. 101.

[31] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 51–52. Warto nadmienić, iż Congar wspomniał w tym kontekście o prawosławnym rozumieniu „soborności". Według niego, ta teza, podtrzymywana przez teologię Kościoła prawosławnego pochodzenia ruskiego, słusznie wskazuje na prawdę, że Kościół jako cały organizm, w swym aspekcie kolegialnym, w żywy sposób zachowuje zbawczą prawdę. Jednak stałaby się ona fałszywa, także w ramach tradycji Wschodu i prawosławia, gdyby tak rozciągnąć jej znaczenie, iż pomijałaby i nie uznawała istnienia, funkcji i przywileju magisterium hierarchicznego w zachowaniu tejże prawdy – por. tamże, s. 52.

[32] Por. Y. Congar, ET, s. 88. Owo rozróżnienie dobrze może zobrazować uwypuklenie różnicy, obecne w teologii prawosławnej, między obrońcą wiary a sędzią (*hyperaspistes* i *krites*).

Dla pogłębienia tezy o „soborności" zob. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris 1953, s. 380–389, a także krótką bibliografię podaną w przyp. 49 i 50 – Y. Congar, ET, s. 294.

[33] Por. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, sesja III, rozdz. 4, w: BFn I 45 oraz Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus*, sesja IV, rozdz. 4, w: BFn II 60.

świadków Jezusa Chrystusa i pasterzy powierzonego im ludu. Stąd, w mniemaniu naszego teologa, w centrum posługi apostolskiej znajduje się wyznanie Piotra, na mocy którego został on ustanowiony Skałą (Mt 16, 16-19) – wyznanie, które uznaje Jezusa Chrystusa za Syna Boga żywego. Toteż wszelka definicja jakiegoś poszczególnego punktu doktryny winna być temu centralnemu wyznaniu podporządkowana i do niego się odnosić. Istota posłannictwa apostolskiego polega bowiem nie na definiowaniu, lecz na wiernym zachowywaniu depozytu i świadczeniu o całości, przy jednoczesnym respektowaniu równowagi pomiędzy poszczególnymi częściami[34].

Congar podkreślił też tutaj, iż Ojcowie jednomyślnie uważali definiowanie za groźne przedsięwzięcie i za *ultima ratio*, do którego może zmusić tylko konieczność zachowania czystości i integralności świadectwa apostolskiego[35]. Rozumiał jednak doskonale, że czasami taka konieczność, jako „zadanie nadzwyczajne, a nie zwyczajne", pojawiała się i będzie się pojawiać. Konieczne bowiem jest przeciwstawienie się tendencjom i poglądom, które zagrażają integralności depozytu wiary. Dlatego też wyrażenie tradycyjnej wiary w formie sentencji o charakterze normatywnym, czyli zdefiniowanie dogmatu jest konsekwencją zadania zachowywania w sposób nienaruszony depozytu wiary, a jednocześnie aktem sprawowania władzy pasterskiej[36].

Wreszcie trzeci z aktów, polegający na rozróżnianiu autentycznej Tradycji wynika, zdaniem Congara, z faktu, iż w ciągu wieków działanie Kościoła miesza się z czystym przekazem tego, co pochodzi od Apostołów – „Tradycja jest bowiem jak rzeka, która unosi ze sobą trochę wszystkiego"[37]. Właśnie dlatego powstaje konieczność rozróżnienia i osądzenia tego, co jest przekazywane w Kościele, by móc oddzielić to, co wartościowe od bezwartościowego i to, co ponadczasowe od przejściowego, albo inaczej mówiąc, by oddzielić autentyczną Tradycję od tego, co jest przekazywane w tradycjach rozumianych w historycznym i materialnym sensie tego słowa. Tego zadania, według Congara, nie może spełnić ani lud chrześcijański, ani nawet poszczególni Ojcowie czy doktorzy. Może to uczynić tylko Magisterium, które zostało obdarzone odpowiednią ku temu łaską[38].

---

[34] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 53; tenże, ET, s. 98.

[35] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 53. Na to, jak trudne jest to zadanie definiowania, Congar wskazywał odwołując się do przykładu św. Hilarego. W kontekście herezji ariańskiej święty ten miał się wyrazić, iż został zmuszony do „wchodzenia na szczyty, wyrażenia niewyrażalnego, dotykania niedotykalnego... do zamknięcia rzeczy nie dających się wypowiedzieć w ciasnocie naszego języka" – por. św. Hilary, *De Trinitate*, II, 2, w: PL 10, 51.

[36] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 54–55.

[37] Tamże, s. 53.

[38] Por. tamże, s. 53–54.

Podsumowując swe rozważania o tym, w jaki sposób Magisterium stanowi podmiot Tradycji w Kościele, Congar wskazał, iż poprzez wyżej wspomniane trzy akty Magisterium nadaje tradycji materialnej charakter Tradycji formalnej i, przynajmniej w najważniejszych momentach, formę reguły wiary[39].

Nie można jednak nie wspomnieć o tym, że omawiany teolog w swych analizach nie pominął pytania o autorytet decyzji Magisterium, czyli na jakiej podstawie mogą się one opierać i jaki zakres mogą posiadać. Zauważył bowiem w nowszej teologii tendencję do utożsamiania Magisterium z *regula fidei*, jako regułą bliższą i formalną (w odróżnieniu od *regula fidei* dalszej i materialnej, którą stanowi Pismo Święte i obiektywne wyrażenia wiary). Tendencja ta doszła do głosu w teologii szczególnie począwszy od XVIII w. i zacieśniła interpretację łacińskiego zwrotu. Natomiast Ojcowie przez określenie *regula fidei* rozumieli przedmiot albo doktrynę, którą należy wyznawać, by móc przyjąć chrzest[40].

Najwyraźniej i najmocniej sformułowaną tę tendencję w nowszej teologii miał wyrazić, zdaniem Congara, L. Billot. Ten ostatni domagał się rozróżnienia między przedmiotem wiary a regułą, bowiem Tradycję uważał za *obiectum fidei*, natomiast w jego mniemaniu, tylko Magisterium winno być określane nazwą *regula fidei*[41]. Lecz Congar, odwołując się do stanowiska św. Tomasza z Akwinu wskazał, iż Akwinata nigdy nie widział w Kościele reguły w pełnym tego słowa znaczeniu. Motywem wiary według św. Tomasza jest bowiem sam Bóg i jego prawdomówność[42]. Kościół może być tylko „regułą wtórną", poddaną „regule pierwszej", czyli Bożemu Objawieniu. Francuski dominikanin

---

[39] Por. tamże, s. 55. Szersze omówienie funkcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła można znaleźć np. u J. Krasińskiego w: tenże, *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 9–24.

[40] Por. Y. Congar, ET, s. 95. Tendencja ta, według Congara, zarysowała się po Soborze Trydenckim i rozwinęła się w traktatach XVIII-wiecznych, na których w dużej mierze oparły się nowe podręczniki teologii czy apologetyki. Wśród autorów, którzy idą tą drogą rozumowania, Congar wymienił: A. Mayr, kard. Gotti, R. Billuart, Franzelin, Bainvel – por. Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, s. 238.

Congar podkreślił dobitnie, iż Magisterium nigdy nie rozumiało w ten sposób swej posługi, „il se toujours situé en se référant à l'Ecriture et à la Tradition comme à ses normes objectives et comme ayant seulment autorité pour les garder et interpréter authentiquement" – tenże, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 56 przyp. 25 (por. także inne odniesienia tam wskazane).

[41] Chodzi o pozycję: L. Billot, *De Immutabilitate Traditionis contra modernam haeresim Evolutionismi*, Romae 1907.

[42] Congar odwołuje się do następujących tekstów św. Tomasza z Akwinu: *III Sent.*, d. 24, art. 1, sol. 1; *De Veritate*, q. 14, art. 2 i 8; *Summa theologica*, I, q. 1, art. 8; II–III, q. 1, art. 1; q. 5, art. 1 i 3; *In Joannem*, cap. 4, lect. 5, n. 2.

podjął w tym kontekście określenie Kajetana, który mówił o Kościele jako o *ministra obiecti*, ponieważ jest on organem komunikacji tego, co jest regułą wiary[43]. Sama reguła wiary zawiera się więc w przedmiocie wiary, a o normatywności Magisterium można mówić tylko w tym sensie, iż jest przekazicielem i stoi na służbie reguły wiary dzięki autorytetowi pochodzącemu od Boga. Magisterium nie posiada zatem żadnej autonomii w stosunku do depozytu wiary, lecz jego słowo zależy od Tradycji. Ono nie definiuje wiary Kościoła, lecz rozsądza, czy coś należy do tej wiary, czy też nie, podobnie jak sumienie jest posłuszne temu, co dobre, jak tylko uznało to za takie[44].

Congar konkludował więc, iż Magisterium winno użyć odpowiednich narzędzi, które by mu pozwoliły poznać i rozpoznać autentyczną Tradycję Kościoła. Środki te – jego zdaniem – mogą mieć charakter duchowy (życie w Komunii, żywa praktyka liturgiczna) oraz charakter techniczny (studium)[45].

Nie rozwijając w tym kontekście myśli dotyczącej duchowego charakteru środków, jakich winno używać Magisterium, nasz teolog skupił się na tych o charakterze technicznym. Jako pierwszy sposób odnalezienia autentycznej Tradycji wskazał na poszukiwanie jednomyślności, w której zawsze dopatrywano się działania Ducha Świętego i Bożej obecności. Francuski dominikanin nawiązywał w tym kontekście do znanej reguły św. Wincentego z Lerynu, według której należy uznawać za obowiązujące w wierze *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditur*[46]. Był przy tym świadomy, iż reguła ta nie zawsze daje się zastosować, lecz posiada przynajmniej charakter kryterium pozytywnego w tym sensie, że to, co ją spełnia, na pewno jest częścią autentycznej Tradycji Kościoła[47].

Drugi ze sposobów, w jaki Magisterium może realizować swe posłannictwo, zdaniem Congara, polegałby na korzystaniu z dorobku studium i kompetencji specjalistów w zakresie Tradycji. Rację tego widział w fakcie, iż Magisterium cieszy się nie tyle łaską inspiracji, co łaską asystencji, a więc nie tyle ma wynajdywać, co rozróżniać[48].

Tak więc można powiedzieć, iż ten francuski dominikanin pojmował pracę teologów jako istotny wkład w to, w jaki sposób Kościół pełni funkcję podmiotu Tradycji. Choć bowiem teologowie nie należą do hierarchii i nie pełnią misji właściwej „Kościołowi nauczającemu" oraz ich wypowiedzi nie muszą mieć

[43] Por. Y. Congar, ET, s. 96 oraz przyp. 92.

[44] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 56–57.

[45] Por. Y. Congar, ET, s. 99.

[46] Por. św. Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 2, w: PL 50, 639. Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 57.

[47] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 57.

[48] Por. tamże, s. 57–58.

charakteru wiążącego dla hierarchii, nie przestają oni mieć określonego zadania do spełnienia wobec niej, ponieważ „Bóg Objawienia nie zaprzecza Bogu wiedzy”[49].

Tak szczegółowa analiza roli Magisterium w Kościele będącym podmiotem Tradycji nie oznaczała jednak, iż Congar nie zauważał albo nie doceniał tu roli wiernych świeckich[50]. W swej analizie podjął się wyjaśnienia dwóch kwestii: tego, dzięki jakim aktom można mówić, iż wierni świeccy uczestniczą w przekazie Tradycji (czyli są podmiotem Tradycji w sensie aktywnym) oraz czy poprzez ten fakt coś dodają do aktów Magisterium.

Według Congara – sposób, w jaki wierni świeccy uczestniczą w funkcji podmiotu Tradycji Kościoła, dotyczy powszednich i najprostszych gestów i aktów, w których zostaje wyrażona wiara i realizuje się komunia z wiarą całego Kościoła. Chodzi tu o przeżywanie chrześcijaństwa w codzienności: o atmosferę rodzinną, o sposób mówienia o rzeczach i sądzenia o wydarzeniach, o liturgię domową, o modlitwę, o uczenie katechizmu itp. Jest to, w mniemaniu teologa dominikańskiego, sposób przekazu, który więcej ma wspólnego z wychowaniem (*éducation*) niż pouczaniem (*instruction*)[51].

---

[49] Tamże, s. 58.

[50] Trzeba odnotować, iż w swej pozycji *La Tradition et les traditions*..., dz. cyt., części rozważań poświęconych temu zagadnieniu Congar nadaje tytuł: *Le peuple fidèle ou le laïcat*, natomiast w książce wydanej później napisał tylko: *Les Fidèles* – por. tenże, ET, s. 88 i tenże, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 58. Wydaje się, że precyzyjniej jest wyrażać się w kategoriach „laikat” albo „wierni świeccy” i „hierarchia”, ponieważ określenie „wierni” użyte w tym kontekście bez przymiotnika precyzującego (choć potocznie bywa używane na określenie wiernych świeckich), zdaje się wyłączać hierarchię z grona tych, którzy również wierzą, i idzie po linii tego „podziału”, przeciw któremu występował sam Congar, jak wspomniano o tym wyżej, zwłaszcza w kontekście Augustynowej formuły: *vobis sum episcopus, vobiscum christianus*.

[51] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 58.

Congar powołuje się tu na św. Tomasza z Akwinu, który mówił o niespisanych tradycjach apostolskich zachowywanych w praktyce Kościoła i przekazywanych przez ochrzczonego ochrzczonemu *per successionem fidelium* – tenże, *Summa theologica*, III, q. 25, art. 3 ad 4.

Inne racje, jakie Congar przytoczył na potwierdzenie faktu, iż wierni świeccy stanowią podmiot przekazu Tradycji to: racje teologiczne (wskazywali na to autorzy związani ze szkołą teologiczną w Tybindze, a także Newman, Perrone, Franzelin, Scheeben – choć w różnym stopniu, przyznają wiernym świeckim status drugorzędnych świadków Tradycji) i racje historyczne (historia arianizmu, regiony, które zostały zewangelizowane przez świeckich, historia chrześcijaństwa w niektórych krajach, w których było prześladowane) – por. odpowiednio: Y. Congar, ET, s. 88–89 i tenże, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 59.

W tym kontekście Congar szczególnie uwypuklił, obok świadectwa życia i świadectwa słowa, świadectwo praktyki chrześcijańskiej, liturgii i świąt. Są one bowiem potwierdzeniem tajemnic zbawienia i ustanawiają praktykujących chrześcijan świadkami tych tajemnic przez sam fakt brania w nich udziału. Zaś symbolika, która się z tym wiąże, szczególnie dobrze może przekazywać całość tajemnicy, ponieważ „symbol zawiera w sobie możliwość całościowej komunii, którą gest zgodny z wiarą realizuje ponad wszelką analizą konceptualną"[52].

Warto dodać w tym miejscu cenną uwagę Z. Alszeghyego i M. Flicka, że obiektywne zrozumienie jakiejś rzeczywistości nie musi pokrywać się z dokładną znajomością wszystkich poszczególnych „elementów składowych". Obiektywne poznanie rzeczywistości bowiem nie jest związane ze znajomością wszystkich szczegółów, jako że można znać wszystkie poszczególne elementy, a nie posiadać właściwej percepcji całości[53]. W przypadku wiernych świeckich chodzi natomiast bardziej o całościową percepcję i przekaz Objawienia, niż o zdolność do analizy. W takim też sensie mogą oni w pełni brać udział w procesie przekazu Objawienia i są pełnoprawnym podmiotem Tradycji.

Opowiadając się za tym, iż wierni świeccy mogą być uważani za podmiot Tradycji, Congar wskazał jednocześnie na kilka aspektów, które należy mieć tu na względzie. Przede wszystkim zauważył, iż przekaz Objawienia przez wiernych świeckich dotyczy tego, co oni sami otrzymali i co było im przepowiadane, czyli że zależy w swej istocie od misji apostolskiej i od aktywności Magisterium. To jednak, według niego, nie powinno znaczyć, iż zadaniem świeckich byłoby tylko słuchanie głosu Magisterium i bycie jego „echem". Nie można tu mówić o mechanicznym echu głosu Magisterium, bowiem echo to nie jest martwe, ale jest odpowiedzią żywych osób. Jak uściślił to potem w jednym ze swych artykułów, można by mówić o wkładzie wiernych, który wyraża się m.in. poprzez „recepcję" Tradycji. Ze swej natury wiąże się ona bowiem z prawdą, iż ogół wiernych nie może zbłądzić w wierze (por. KK 12) i w niej wyraża się jednomyślność, która wskazuje na działanie Ducha Świętego[54].

---

[52] Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 59. Wymowne są słowa zapisane przez Congara: „Tout le christianisme est dans un signe de croix: aucune théorie de la Rédemption n'exprime jamais tout ce que représente un simple crucifix accroché au mur, dressé comme un calvaire, mis au-dessus d'une tombe, sur un autel" – tamże, s. 59.

[53] Por. Z. Alszeghy, M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992³, s. 109–110.

[54] Por. Y. Congar, *La „réception" comme réalité ecclésiologique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques", 56 (1972), s. 395. Warto przytoczyć tu słowa, którymi Congar podsumował swe rozważania na temat teologicznego statusu recepcji: „Hinschius parlait de «confirmation» (*Bewährung*) par la réception. Nous

Chodzi więc, w przypadku wiernych świeckich i Magisterium Kościoła, o dwa różne typy świadectwa, które wzajemnie się uzupełniają – o „współdziałanie" (*conspiration*) wiernych świeckich i pasterzy, jak wyrażał się Newman, na którego powołał się francuski dominikanin[55]. Stąd też błędem byłoby, według tego dominikanina, mówienie tylko i wyłącznie o *infallibilitas passiva* wiernych świeckich – o czym zresztą zaświadcza historia pokazując, iż świeccy mieli aktywny udział w obronie i pogłębieniu zrozumienia wiary[56].

W tym kontekście Congar uważał za konieczne uściślenie kilku wyrażeń. Najpierw, w odniesieniu do wyrażenia „żywa Tradycja", zauważył, iż może być ono rozumiane bardzo różnie: jako aktualne nauczanie Magisterium (w tym sensie używane było w kontekście dyskusji z jansenistami, u Piusa XII i u wielu teologów), jako pełnia wiary przekazywana w życiu wspólnoty oraz jako zwykły rozwój w czasie prawdy powierzonej Kościołowi. Za właściwe uważał on to ostatnie rozumienie, jako że Tradycja, będąc powierzoną żywym osobom, wraz z nimi żyje w historii[57].

Oprócz tego Congar podjął problem rozumienia ściśle ze sobą powiązanych wyrażeń: *sensus catholicus*, *sensus fidei*, *phronèma ekklèsiastikon* (zmysł kościelny), *Ecclesiae Catholicae sensus*, *consensus Ecclesiae*[58]. Nie zatrzymując się nad ścisłym rozróżnieniem między poszczególnymi wyraże-

---

pouvons accepter ce terme, non au sens technique du droit, celui où l'on parle par exemple de la confirmation d'une élection par l'instance supérieure (CIC, can. 177), mais au sens du surcroît de puissance que le consentement des intéressés apporte à une décision parce qu'ils y reconnaissent le bien d'une Église qu'ils ont, eux aussi, vocation et grâce d'«édifier»" – tamże, s. 401. Można skonsultować również: W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele*, „Collectanea Theologica", 45 (1975), nr 2, s. 19–34.

[55] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 60. Na innym miejscu Congar odnotował: „Ce qu'il faut ajouter à la thèse commune, c'est que le fait d'être dépendant du magistère hiérarchique pour recevoir les déterminations objectives de la foi n'empêche pas les fidèles d'être un sujet irréductible au magistère, ou, comme on dit (depuis quand?) à l'Église enseignante" – tenże, ET, s. 91.

[56] Wystarczy przypomnieć fakty związane z herezją ariańską, czy też rolę wiary świeckich w pogłębieniu mariologii, jakie dokonało się w pod koniec XIX i w XX wieku. Por. także: Y. Congar, ET, 84; tenże, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 61.

[57] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 61–62. Syntetyczne opracowanie personalistycznego wymiaru Tradycji można znaleźć w artykule: B. Smolka, *Elementy personalistycznego rozumienia Tradycji*, „Roczniki Teologiczne", 47 (2000), nr 2, s. 85–104.

[58] Charakter niniejszej pracy nie wymaga ścisłego precyzowania owych pojęć, które jednak nie jest bez znaczenia. Dobrym źródłem, które porządkuje tę tematykę, jest pozycja: D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993 (por. zwłaszcza s. 141–156).

niami, zauważył, iż konieczne jest zachowanie właściwych proporcji między poszczególnymi aspektami, które w tych wyrażeniach są obecne: Kościół, Magisterium, obiektywna treść Tradycji oraz subiektywny instynkt wiary. Nie można więc jednostronnie wskazywać tylko i wyłącznie na rolę Magisterium albo Kościoła w wiernym przekazie Tradycji. Nie można też pojmować roli Magisterium albo Kościoła jako autonomicznych w stosunku do depozytu wiary. Nie można wreszcie oddzielać subiektywnego instynktu wiary od jej obiektywnej treści[59].

Przybliżona powyżej syntetyczna analiza poglądów Congara pozwala więc stwierdzić, iż w jego mniemaniu cały Kościół jest podmiotem Tradycji. Lecz Kościół pełni tę funkcję w sposób zróżnicowany – gdzie rola wiernych świeckich, Magisterium oraz teologów jest ściśle określona, zgodnie z naturą Kościoła jako wspólnoty ukształtowanej na sposób hierarchiczny.

Zbieżność z tekstem soborowym *Dei Verbum*, który przecież jest późniejszy i w którym stwierdza się, że Tradycja rozwija się w Kościele dzięki refleksji i doświadczeniu duchowemu wiernych oraz nauczaniu hierarchii (por. KO 8), jest tutaj oczywista, a pod względem treści można mówić o dobrym komentarzu i rozwinięciu soborowej doktryny.

3. Duch Święty – „podmiot transcendentny" Tradycji

Dotychczas przebyta droga pokazała nam, że w myśli wielkiego teologa francuskiego Kościół stanowi rzeczywisty podmiot Tradycji, bowiem otrzymał on Boże Objawienie oraz misję przekazywania tego Objawienia w ciągu historii. Należy jednak wyartykułować jeszcze jeden aspekt i wyciągnąć wniosek z faktu, że skoro Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji, to ta jego funkcja nie może zasadzać się na aktach o charakterze wyłącznie naturalnym. Chodzi tu o wskazanie, w jaki sposób w myśli teologicznej Congara natura sakramentalna Kościoła, czyli jego Bosko-ludzki charakter (wyrażany choćby przez takie określenia, jak Mistyczne Ciało Chrystusa), znajduje swój wyraz w jego działaniu. Dotąd bowiem, zatrzymując się nad procesem przekazu Objawienia w Kościele, został uwypuklony tylko wkład poszczególnych ludzi w to, jak Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji. Zważywszy jednak, iż Kościół ze swej natury jest rzeczywistością Bosko-ludzką, należy jeszcze wskazać nie tylko na „czynnik ludzki", ale także na transcendentny wymiar prawdy, iż Kościół jest podmiotem Tradycji[60].

---

[59] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 62–64.

[60] M. Rusecki słusznie zauważył: „We współczesnej eklezjologii katolickiej, zwłaszcza od czasów Soboru Watykańskiego II podkreśla się, że Kościół jest rzeczywistością

Y. Congar, podejmując kwestię podmiotu Tradycji, bardzo mocno podkreślił prawdę, że transcendentnym podmiotem Tradycji jest Duch Święty. Stwierdził, że jeśli można wskazać na proroków, Jezusa, Apostołów i członków Kościoła jako na widzialne podmioty Tradycji, to Duch Święty wszystkich ich jednoczy, a ponieważ jest On nie jakąś zasadą, lecz Osobą, trzeba mówić, iż Duch Święty jest podmiotem Tradycji – i to podmiotem *par excellence*. W ten sposób, według francuskiego dominikanina, misja poszczególnych ludzi oraz wewnętrzne działanie Ducha pozwalają mówić o sakramentalnym wymiarze przekazu Objawienia, bowiem zewnętrznym aktom ludzi towarzyszy niewidzialne działanie Ducha[61].

Congar, wierny postawionemu sobie zadaniu systematycznego ujęcia tego zagadnienia, nie ograniczył się jednak tylko do stwierdzenia samego faktu, iż Duch Święty stanowi podmiot transcendentny Tradycji. Podjął również próbę wskazania na założenia oraz konsekwencje, które za takim stwierdzeniem idą. Teologiczną podstawę faktu, iż Duch Święty jest podmiotem transcendentnym Tradycji, widział on w tym, że ten sam Duch Święty, który działał na początku, w czasach proroków i Apostołów, działał i nadal działa w dziejach Kościoła[62]. Wskazując na biblijny fundament tej prawdy – jak choćby teksty św. Pawła i Dzieje Apostolskie, które łączą życie Kościoła i jego działanie z Duchem Świętym, czy też zapowiedź Jezusa skierowaną do Apostołów, iż będzie im dany Duch Prawdy – francuski teolog podkreślał, że samo Pismo Święte daje

---

złożoną (*realitas complexa*) z rzeczywistości nadprzyrodzonej i ludzkiej, historycznej, dziejowej, a zarazem misteryjnej, nadprzyrodzonej" – M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, dz. cyt., s. 103.

[61] Por. Y. Congar, ET, s. 101.

[62] Por. tamże, s. 103.

Congar wyróżnił trzy zasadnicze okresy w teologii działania Ducha Świętego w Kościele: 1) w epoce patrystycznej aż po teologię współczesną można odnaleźć nie tyle ujęcie historyczne, co teologiczne i sakramentalne – działanie Ducha Świętego było ujmowane jako ciągle się dokonujące w życiu chrześcijan, ludzi Kościoła, soborów, świętych pisarzy, zaś fakt, że działał Duch Święty wystarczał, by można mówić o kontynuacji dzieła Chrystusa (nie troszczono się o ukazanie kontynuacji na płaszczyźnie historycznej); 2) w czasie Reformy oraz Soboru Trydenckiego działanie Ducha Świętego przywoływane było jako podstawa dla wszystkiego, co „wychodzi" poza Pismo Święte, a co stanowiło aktualne nauczanie Kościoła – podkreślano, iż Duch Święty zamieszkuje Kościół i działa w najważniejszych jego decyzjach; 3) w teologii Tradycji szkoły z Tybingi, a zwłaszcza w myśli Möhlera, Duch Święty ujmowany był jako Osoba, która w Ciele Mistycznym Chrystusa dokonuje interioryzacji prawdy Jezusa Chrystusa oraz staje się zasadą komunii (por. ET, s. 101–102). To rozróżnienie ukazuje jednak tylko pewne odcienie, jakie charakteryzowały stałe przekonanie, iż Duch Święty jest obecny i działa w Kościele.

podstawy takiej wizji Kościoła[63]. Z tym zapowiedzianym darem Ducha jest bowiem podobnie, jak z całą historią zbawienia: wydarzenie, które raz miało miejsce, dotyczy całych dalszych dziejów i w nich działa[64].

Zastanawiając się nad tym, na czym polega działanie Ducha Świętego w Kościele, Congar wskazał, iż z samych tekstów Pisma Świętego wynika, że nie chodzi tu o nic innego, jak o aktualizację i interioryzację wszystkiego, co zostało powiedziane i uczynione przez Chrystusa. Duch Święty nie mówi bowiem od siebie, lecz jest Duchem Chrystusa (por. J 14, 26; 16, 12-13) i Jego dzieło nie jest czymś autonomicznym w stosunku do dzieła Chrystusa[65].

Lecz mimo to działanie Ducha Świętego w Kościele charakteryzuje się czymś właściwym tylko tej Osobie Boskiej. Duch bowiem sprawia, iż to, co raz na zawsze zostało wypowiedziane w Synu i przekazane jako wiara (por. Jud 3), ciągle jest żywym wydarzeniem i przenika ducha wierzących, a nie tylko pozostaje zewnętrznym świadectwem. W ten sposób łączy się przekaz historycznej formy wiary z wydarzeniem duchowym, którego sprawcą jest Duch Święty[66]. „Forma prawdy i życia, dana raz na zawsze i dla wszystkich, musi stać się osobistą formą prawdy i życia dla każdego człowieka", a to jest możliwe tylko poprzez nowe działanie samego Boga – już nie jako Wcielenie w danym momencie historii, lecz jako wewnętrzny dar dotykający każdego i wszystkich[67]. To właśnie Duch Święty, tak w wymiarze osobistym każdego wierzącego, jak też w wymiarze całej wspólnoty, umożliwia komunię wszystkich w tej samej prawdzie, z tym samym Panem. To Duch „od wewnątrz" ją podtrzymuje, podczas gdy zewnętrzna forma jest tego

---

[63] Congar był świadomy, iż według wersji Janowej obietnica Ducha Świętego jest skierowana bezpośrednio do Apostołów. Powołując się jednak na H. B. Swetego (*The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909, s. 306n), podkreślił, iż można powiedzieć, że obietnica ta skierowana jest tak do Apostołów, jak też i całej wspólnoty – faktycznie bowiem w dzień Pięćdziesiątnicy Duch Święty dany zostaje wszystkim obecnym w liczbie stu dwudziestu (por. Dz 1, 15) i w miarę, jak do tej wspólnoty będą się przyłączać następni, także i oni otrzymają dar Ducha (por. 1 Kor 12, 13). Wśród Janowych zapowiedzi daru Parakleta, jedynie tekst J 16, 12-13 francuski teolog uznaje za dotyczący prawdopodobnie wyłącznie Apostołów. Por. także Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 44–45.

[64] Por. Y. Congar, ET, s. 104. Trzeba zauważyć, by pozostać wiernym myśli Congara, że powyższe stwierdzenie odniósł on nie do historii zbawienia, lecz do ekonomii zbawienia. Ponieważ jednak ekonomia zbawienia oznacza Boży zamysł zbawienia, który niekoniecznie już do końca musi być wypełniony, precyzyjniej jest mówić w tym kontekście o historii zbawienia.

[65] Por. Y. Congar, ET, 104–205; tenże, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 45.

[66] Por. Y. Congar, ET, 105–106; tenże, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 46.

[67] Y. Congar, ET, s. 105.

„strażnikiem"[68]. Zaś tę świadomość, że Chrystus nie przestaje pouczać Kościoła przez dar Ducha Świętego, jak podkreślił omawiany teolog, Kościół miał zawsze[69].

Powyższe stwierdzenia, zdaniem francuskiego dominikanina, nie upoważniają jednak do przypisywania wszystkim aktom kościelnym asystencji Ducha Świętego. Congar był świadomy, iż historia ukazuje wiele momentów z dziejów Kościoła, które z punktu widzenia teologii czy pobożności należy uznać za mniej szczęśliwe albo dyskusyjne. Stąd należy pamiętać, iż nie wszystkie decyzje Kościoła cieszą się automatyczną asystencją Ducha Świętego. Asystencja Ducha Świętego, na którą wskazuje teologiczna lektura pism Nowego Testamentu (por. Mt 28, 20; J 14, 16.26; 15, 26; 16, 13-15; Dz 6, 1nn)[70], oznacza, że Kościół rzeczywiście jest zamieszkiwany, ożywiany i wspierany przez tegoż Ducha – lecz w obrębie Przymierza z Bogiem i dla wiernego zachowania struktur tego Przymierza. Ten sprzeciw wobec rozumienia nieomylności Kościoła w sposób absoluty nie jest jednakże równoznaczny z uznaniem tego, iż Kościół jest skazany na podleganie błędom. Wyraża on jedynie prawdę, że wiele z aktów kościelnych ma charakter czysto ludzki[71].

Prawda, iż Duch Święty jest rzeczywistym podmiotem Tradycji oraz wyjaśnienie tego, w jaki sposób działa On w Kościele, który przekazuje Tradycję, zawiera w sobie *implicite* określone rozumienie relacji Ducha Świętego do Kościoła. Congar pokusił się w kontekście rozważań nad tymi zagadnieniami o kilka precyzujących uwag.

Przede wszystkim sprzeciwił się określaniu takiej koncepcji Kościoła, według której obecność Ducha Świętego w Kościele sprawia, iż należy mówić o Kościele jako rzeczywistości „teandrycznej". Uwypuklił, że słowo „teandryczny", użyte w tym kontekście, domagałoby się dodatkowych wyjaśnień. Zdaniem francuskiego teologa, lepiej jest mówić o koncepcji misteryjnej albo sakramentalnej, czyli że Kościół nie jest redukowalny tylko i wyłącznie do zgromadzenia wiernych – lecz jest to społeczność, którą należy określić jako Ciało Chrystusa[72].

---

[68] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 46.

[69] Por. Y. Congar, ET, s. 106 i przyp. 125, w którym Congar odsyła do tekstów Ojców Kościoła oraz teologów świadczących o takiej świadomości.

[70] Według Nowego Testamentu, Duch Święty towarzyszy życiu Kościoła w każdym momencie, a efekty Jego działania to choćby: obecność Zmartwychwstałego z uczniami, coraz głębsze rozumienie tajemnic Bożych, świadectwo o prawdzie itp. – por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede*..., dz. cyt., s. 286.

[71] Por. Y. Congar, ET, s. 106–107.

[72] Por. Y. Congar, ET, s. 107. Warto odnotować, iż Congar zauważył w tym miejscu, że starożytne chrześcijaństwo poprzez określenie „Ciało Chrystusa" rozumiało najpierw Kościół.

Jeśli mówi się o Kościele jako o Ciele Chrystusa, nie znaczy to jednak, że można uważać Kościół za „kontynuowane Wcielenie"[73], gdyż również to pojęcie może wprowadzać w błąd i domaga się dodatkowych wyjaśnień. Congar wyraźnie podkreślił, iż nie można mówić o Wcieleniu Ducha w Kościele w taki sposób, jak Słowo Boże wcieliło się w Osobę Jezusa. Duch i Kościół są złączone więzią Przymierza i każde zachowuje swą wolność, nie tworząc jednego podmiotu, jak w przypadku Wcielenia Słowa w Osobie Jezusa.

Według omawianego teologa, powyższe uwagi nie sprzeciwiają się tradycyjnemu określeniu Ducha Świętego jako duszy Kościoła. Trzeba tylko pamiętać, iż to wyrażenie oddaje z jednej strony transcendentną zasadę Kościoła, a z drugiej, z zachowaniem ostatecznej niezawodności Kościoła gwarantowanej przez Bożą obietnicę, jego w pełni ludzki charakter i trwanie w historii. W ten sposób, jeśli mówi się o Duchu Świętym jako o duszy Kościoła, nie oznacza to, iż „wszystko, co ma miejsce w historii tegoż Kościoła, cieszy się gwarancją Ducha Świętego"[74].

Jeżeli więc relację Ducha do Kościoła można oddać poprzez wyrażenie, iż Duch jest duszą Kościoła, znaczy to, że w Kościele istnieje kontynuacja asystencji Ducha Świętego, którego obietnicę otrzymali Apostołowie (o czym świadczą liczne teksty, które Duchowi Świętemu przypisują „objawienie" bądź „natchnienie" w przypadku działań czy decyzji doktorów lub pasterzy Kościoła, decyzji soborów, precyzacji dyscypliny kościelnej, a które broniły albo wyjaśniały autentyczną wiarę)[75].

Na tej podstawie, według Congara, można mówić, iż Tradycja jako przekaz Ewangelii przez Kościół, jest równocześnie dziełem Ducha Świętego, który jest jej najgłębszym podmiotem oraz Tym, który ma ostateczne zdanie, choć jest to podmiot „metahistoryczny". Bowiem, jak wyraził się św. Ireneusz z Lyonu, „tam, gdzie jest Kościół, tam jest także Duch Boży, a gdzie jest Duch Boży, tam jest i Kościół z całą swą łaską"[76].

---

[73] Congar podkreślił, że o Kościele jako „kontynuowanym Wcieleniu" mówili: Möhler, Perrone, Passaglia, Schrader. Szerzej zagadnienia te Congar omówił w *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953², s. 160n; *Dogme christologique et ecclésiologique. Vérité et limites d'un parallèle*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, Würzburg, 1954, s. 239–268; por. Y. Congar, ET, s. 290 przyp. 8.

[74] Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 47.

[75] Congar odsyła do licznych tekstów i odnośników zawartych w *La Tradition et les tradition. Essai historique*, Paris 1960, s. 151–166, a także wymienia wiele wypowiedzi soborowych, które ukazują świadomość Kościoła, iż świadczy on o Ewangelii dzięki pomocy Ducha Świętego – por. Y. Congar, ET, s. 108–109.

[76] Por. Y. Congar, *La Tradition et la vie*..., dz. cyt., s. 48. Cytat św. Ireneusza z Lyonu pochodzi z jego *Adversus haereses*, III, 24, 1 (PG 7, 966).

4. Perspektywy dla dalszej refleksji

Stając przy końcu drogi, jaka została zarysowana we wstępie, można już chyba nie powtarzać najważniejszych wniosków, które zostały zawarte w każdym z etapów naszej analizy. Warto natomiast zwrócić uwagę na pewne perspektywy, które otwiera teologiczna myśl omawianego autora oraz wskazać najważniejsze aspekty, których rozwinięcia szczególnie domaga się współczesny kontekst.

Przede wszystkim należy stwierdzić, iż francuski teolog w kontekście rozważań nad relacją między Kościołem a Tradycją, położył bardzo mocny nacisk na ścisłą więź Kościoła z Chrystusem, a w konsekwencji eklezjologii z chrystologią. W tym sensie można mówić o nim jako o teologu, który w swej refleksji nie ograniczył się do ujęcia relacji Kościoła do Chrystusa jedynie w wymiarze chronologicznym i instytucjonalnym. Takie ujęcie rzeczywistości Kościoła (ujęcie instytucjonalistyczne)[77], które uwypuklało wyłącznie fakt, że Kościół został założony przez Chrystusa i które niedostatecznie wskazywało na jego sakramentalną naturę, nie docierało w istocie do tajemnicy Kościoła.

Niemniej, choć refleksja Congara daje wyraz prawdzie o ścisłym zjednoczeniu Kościoła z Chrystusem i chrystologii z eklezjologią, również i do niego należałoby odnieść uwagę M. Ruseckiego, że w ciągu ostatnich lat nie wypracowano jeszcze systematycznego ujęcia relacji Kościoła i Chrystusa oraz chrystologii i eklezjologii (jakimś wyjątkiem od tej uwagi jest refleksja S. Pié-Ninota)[78]. M. Rusecki zaproponował w tym kontekście pójście w kierunku opracowania personalistycznej koncepcji Kościoła[79], która zresztą znajduje swe podstawy w Piśmie Świętym (por. Ga 3, 27-28). Wprawdzie pewne zręby takiej systematycznej refleksji podał Congar w swym artykule na temat określenia Kościoła jako osoby – ale są to tylko zręby[80]. Jego myśl domagałaby się całościowego i systematycznego opracowania oraz uchwycenia więzi

---

[77] Por. C. S. Bartnik, *Eklezjologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 348.

[78] Por. M. Rusecki, *Współczesne koncepcje Kościoła*, „Homo Meditans", 117 (1996), s. 130. S. Pié-Ninot podejmuje się w swym artykule *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia* systematycznej analizy nad wykazaniem wiarygodności Kościoła i proponuje, by więź między Chrystusem a Kościołem opisać kategorią *universale concretum*, którą należy dookreślić w przypadku Chrystusa jako *universale concretum personale*, a w przypadku Kościoła jako *universale concretum sacramentale* – por. tenże, *Kościół jako ostatni etap historii zbawienia*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, Lublin 2001, s. 403–443.

[79] Por. M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, art. cyt., s. 101.

[80] Por. Y. Congar, *La personne „Église"*, art. cyt.

między Kościołem a Chrystusem w aspekcie personalistycznym, ponieważ ściśle wiąże się to z funkcją Kościoła jako podmiotu Tradycji. Punktem wyjściowym dla takiego opracowania mogłaby być propozycja K. Góździa, wypływająca z nurtu personalistycznego teologii uprawianej w KUL, by mówić o „osobie społecznej"[81].

Innym tematem, który należałoby rozwinąć w kontekście rozważań nad Kościołem jako podmiotem Tradycji, jest zagadnienie recepcji oraz wynikających stąd konsekwencji dla przekazu Objawienia w Kościele. Problem ten jest dość złożony i dotyka zagadnień związanych tak z eklezjologią, jak też i gnozeologią teologiczną. W ostatnich latach znalazł on swój wyraz w niektórych publikacjach[82], lecz dla pełnego ujęcia tego zagadnienia trzeba by wziąć pod uwagę nie tylko przypadki recepcji Tradycji przez cały Kościół, ale także i jej brak[83].

Z zagadnieniem recepcji wiąże się ściśle kwestia ujęcia Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego hierarchicznie ukonstytuowanego. W toku analizy wskazano, iż u Congara bardzo wyraźnie rysuje się przekonanie, że cały Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji. We właściwy sposób wskazał on też, w jaki sposób tę rolę pełnią wierni świeccy, teologowie oraz Magisterium Kościoła w ścisłej łączności między sobą.

W tej kwestii pojawiło się w ostatnich latach cenne uzupełnienie J. Ratzingera. Wskazał on bowiem, że wymiar charyzmatyczny Kościoła należy do jego struktury sakramentalnej, a charyzmaty i ruchy kościelne winny być uważane za część tego, co jest przekazywane wraz z sukcesją apostolską[84].

---

[81] Por. artykuł: K. Góźdź, *Problem osoby społecznej*, „Roczniki Teologiczne", 47 (2000), nr 2, s. 13–20 (pierwotnie tekst tego artykułu został wygłoszony w jęz. angielskim na Fourt International Conference of Person, która odbyła się w Pradze w dniach 8–13 sierpnia 1997 r.). Autor, wskazawszy, że można mówić o osobie jako relacji (co znajduje podstawę w myśli św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu), omawia następnie najważniejsze cechy osoby społecznej, jak: jaźń społeczną, istnienie społeczne i spełnianą rolę, które pozwalają na ujmowanie osoby społecznej jako pewnego bytu realnego, a nie tylko traktowanie jej jako sumy osób.

[82] Por. zwłaszcza A. Antón, *Recezione e Chiesa locale. La connessione di ciascuna delle due realtà dal punto di vista ecclesiale ed ecclesiologico*, „Rassegna di Teologia", 40 (1999), s. 165–199 z podaną tam bibliografią.

[83] Por. E. Cattaneo, *Trasmettere la fede*..., dz. cyt., s. 260.

[84] J. Ratzinger napisał: „Dopo la scorsa che abbiamo dato ai grandi movimenti apostolici nella storia della Chiesa, torniamo alla tesi da me già anticipata, in seguito all'analisi delle risultanze bibliche: occorre ampliare e approfondire il concetto di successione apostolica, se si vuol rendere giustizia a tutto quello che esso significa ed esige. Che intendiamo dire? Anzitutto, che va saldamente ritenuta, quale nucleo di tale concetto, la struttura sacramentale della Chiesa, nella quale essa riceve sempre di nuovo l'eredità di Cristo. In forza del sacramento, nel quale Cristo opera per mezzo

Dogłębne wyjaśnienie statusu charyzmatów w Kościele oraz ich wkładu w odczytywanie i przekaz Tradycji byłoby więc cennym uzupełnieniem i pogłębieniem dla zrozumienia, w jaki sposób cały Kościół pełni rolę podmiotu Tradycji i jaką rolę odgrywają tu poszczególni członkowie Kościoła.

Trzeba dodać dla ścisłości, że już Sobór Watykański II zaznaczył, iż rozwój Tradycji, która trwa w Kościele od czasów Apostołów, dokonuje się nie tylko poprzez dociekanie i kontemplację (aluzja do roli teologów) czy nauczanie tych, którzy otrzymali charyzmat prawdy (Magisterium Kościoła), ale także dzięki doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych przez wiernych (por. KO 8). Jednak samo stwierdzenie soborowe jest raczej wyznaczeniem pewnego kierunku dla refleksji, niż wyczerpującym potraktowaniem tego tematu.

Myśl Y. Congara jawi się więc nie tylko jako cenne uzupełnienie, rozwinięcie i komentarz do soborowej doktryny o Tradycji i jej relacji do Kościoła. Jest ona otwarta na nowe perspektywy i chyba – zgodnie z tym, co charakteryzowało teologię Congara – nie jest ujęciem „ahistorycznym", lecz głęboko osadzonym w danym momencie refleksji Kościoła nad dziedzictwem, które otrzymał i ze swej natury domaga się pójścia dalej, także w obrębie zagadnienia, które pokrótce zostało tutaj omówione.

---

dello Spirito Santo, essa si distingue da tutte le altre istituzioni. Il sacramento significa che essa vive e viene continuamente ricreata dal Signore quale 'creatura dello Spirito Santo'. In questa nozione vanno tenute presenti le due componenti del sacramento inseparabilmente congiunte, di cui abbiamo discorso in precedenza: anzitutto l'elemento incarnazionale-cristologico, vale a dire il legame che vincola la Chiesa all'unicità dell'incarnazione e dell'evento pasquale, il legame con l'agire di Dio nella storia. Ma poi, al tempo stesso, c'è il rendersi presente di questo evento per la forza dello Spirito Santo, cioè la componente cristologico-pneumatologica, che assicura novità e, insieme, continuità alla Chiesa viva" – tenże, *I Movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli uomini*, w: Pontificium Consilium pro Laici, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali Roma, 27–29 maggio 1998*, Città del Vaticano 1999, s. 44–45 (jest to fragment wystąpienia kard. Ratzingera z 27 maja 1998 r. podczas spotkania ruchów zaproszonych przez Jana Pawła II na czuwanie przed Zesłaniem Ducha Świętego).

Ks. Edward Chat – Kielce

Islam i chrześcijaństwo – obecne problemy w dialogu

Bliskie sąsiadowanie chrześcijaństwa z islamem doprowadziło na przestrzeni historii do licznych obciążeń, które sprawiły, że dialog czy jakiekolwiek porozumienie wydaje się do dzisiaj być niezmiernie trudne. Należy zastanowić się nad następującymi kwestiami w tej dziedzinie:

- Islam powstał po chrześcijaństwie i choćby z tego tylko powodu stanowi dla chrześcijan wyzwanie;
- Koran zajmuje stanowisko nie tylko wobec judaizmu, lecz także wobec chrześcijaństwa, osoby, roli Jezusa, jak też zasadniczych prawd chrześcijańskich, zwalcza uniwersalny charakter Chrystusowego zbawienia;
- Spotkanie chrześcijaństwa i islamu stało długi czas, a miejscami stoi dziś jeszcze pod znakiem zaborczości i obrony: rozprzestrzenianie się islamu doprowadziło we wczesnym średniowieczu do upadku kwitnących chrześcijańskich Kościołów w Azji Mniejszej i Afryce Północnej i było później odczuwane jako zagrożenie;
- Można wątpić, czy islam jest rzeczywiście zdolny i gotowy do dialogu, czy też – podobne podejrzenie odnosi się niejednokrotnie również do chrześcijańskiej postawy dialogu;
- Dodatkowymi obciążeniami dla dialogu są:
  a) zespolenie religii i polityki w islamie;
  b) brak w ogóle odpowiednika Kościoła u muzułmanów;
  c) trudności w znalezieniu takich partnerów do rozmów, którzy byliby odpowiedzialnymi rzecznikami islamu[1].

Współczesny islam nie ogranicza się jedynie do kultury arabskiej. Istnieją bowiem kultury muzułmańskie niearabskie: turecka, irańska, pakistańska, indonezyjska, afrykańska. Chodzi w tym wypadku o formę jedności religijnej w pluralizmie kulturowym i historycznym. Dochodzi do tego ewolucja i dostosowanie islamu do nowych warunków społecznych i politycznych doby współczesnej. Stąd w dialogu chrześcijańsko-islamskim są tak różni partnerzy: teologowie i myśliciele otwarci na dialog i fanatycznie izolujący się przed wszelką formą kontaktów z chrześcijanami, mahometanie o wykształceniu i kulturze zachodniej, muzułmanie wychowani w tradycyjnej kulturze arabskiej, w syn-

[1] Por. H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia*, tłum. pol. E. Perczak, Warszawa 1987, s. 51.

kretycznej kulturze „czarnego islamu", w azjatyckich kulturach oraz ogromna masa wiernych żyjąca w środowisku wiejskim czy robotniczym, traktująca swe wierzenia w sposób często bardzo uproszczony. Te zjawiska unaoczniają wielką różnorodność fenomenu religijnego, jakim jest islam we współczesnym świecie.

Sytuacja uległa zmianie, kiedy na przełomie XIX i XX w. podjęto, zwłaszcza we Francji, nowe próby porozumienia. Należy tu przypomnieć przede wszystkim następujące nazwiska: Louis Massignon, Charles de Foucauld, Jean Mohammed Abd-el-Jalil OFM. Islam poznali oni z własnego doświadczenia (Abd-el-Jalil sam był muzułmaninem) i byli zdania, że dialog nie będzie możliwy, dopóki nie spróbuje się zrozumieć islamu od wewnątrz. Ci ludzie wywarli wielki wpływ na podjęcie wielu inicjatyw służących porozumieniu, jak wspólne modlitwy i praca. Wpływ tej szkoły można rozpoznać w dokumencie Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*, w Papieskim Instytucie Studiów Arabskich w Rzymie i w nowej orientacji działalności franciszkanów[2].

1. Religia islamu w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II dokonał przełomu w stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, przyjmując postawę dialogu i współpracy oraz dostrzegając wspólne wartości religijne i moralne, które mogą stanowić istotną płaszczyznę dialogu międzyreligijnego. Wobec islamu Kościół również wyraził szczerą gotowość prawdziwego dialogu, którego fundamentem byłyby między innymi wiara w jedynego Boga Stwórcę oraz zasadnicza wartość życia moralnego. Bliskość doktrynalna uzasadnia więc możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia katolicyzmu z islamem.

Jednakże dostrzeganie wspólnych wartości i wezwanie do dialogu, nie oznaczają zbyt pochopnego łączenia obu religii. Dlatego Kościół katolicki, deklarując gotowość do dialogu, wzywa do dialogu w prawdzie, którego celem byłoby odkrycie tego, co łączy, oraz tego, co różni oba systemy religijne.

Sobór Watykański II ustosunkowuje się do islamu w Konstytucji doktrynalnej o Kościele i Deklaracji *Nostra aetate*. Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o islamie nabierają szczególnego znaczenia. Wyraźnie wymienia muzułmanów Konstytucja o Kościele (*Lumen gentium*, 16) dotycząca głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom. Mówiąc o przynależności do Kościoła, konstytucja wylicza Żydów i muzułmanów:

> Plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów, oni bowiem wyznając i zachowując wiarę w Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny.

[2] Por. A. Camps OFM, *Chrześcijanie a muzułmanie – nowe szanse na lepsze stosunki*, „Communio", 4 (70), XII, s. 118.

Obszerniej na temat innych religii azjatyckich wypowiada swe stanowisko wobec islamu Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 3.

W pierwszej części numeru 3. tekst wymienia fundamentalne punkty islamskiego wyznania wiary i praktyki wiary. Jest to świadectwo wysokiego uznania dla islamu i stanowi niewątpliwie decydujący zwrot w nastawieniu do niego chrześcijaństwa – mimo że ani w tekście nr 16 konstytucji, ani w deklaracji nie porusza kwestii krytycznych. Dotyczy to zarówno uznania Mahometa za proroka i głoszonego przezeń Koranu za świętą księgę, jak również szeregu spraw odnośnie pojęcia przez muzułmanów moralności, szczególnie w zakresie małżeństwa.

W drugiej części numeru 3. podane są podstawy dla dialogu:
- uleczenie nadal istniejących ran;
- troska o wzajemne zrozumienie;
- zaangażowanie się na rzecz wspólnych humanistycznych celów: sprawiedliwości, pokoju i wolności.

Dopiero wówczas, gdy osiągnięty zostanie pewien stopień wzajemnej sympatii i współpracy, droga do dialogu teologicznego i wymiany doświadczeń duchowych stanie się otwarta.

> Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, oddających cześć jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniem całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie Ją wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post.
>
> Jeżeli więc w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami i muzułmanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość, szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność[3].

Zachęta Soboru do współpracy znajduje najczęściej swój wyraz w dziedzinie kultury świeckiej i to na płaszczyźnie naukowej, kulturalnej, politycznej oraz gospodarczej (tak bardzo aktualna pomoc w rozwoju gospodarczym

[3] Deklaracja *Nostra aetate*, nr 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 519.

krajów Trzeciego Świata). Od 1982 r. organizowane są regularne spotkania ojców franciszkanów żyjących wśród muzułmanów, ukazuje się też czasopismo: „Among-Entre-Parmi". Oczekiwana byłaby także współpraca tych franciszkanów, którzy współżyją z muzułmanami w dzisiejszej Europie. Otwierają się przecież nowe możliwości choćby ze względu na fakt, że w Europie działają nowocześni muzułmańscy naukowcy. W Paryżu pracuje Mohammed Arkoum, w Lyonie Ali Merad, w Niemczech Muhammad Salim Abdullah, w Austrii Smail Balic itd. Reprezentują oni otwarty islam, gotowy do dialogu. Moglibyśmy wymienić tu jeszcze wiele budzących nadzieję faktów – Chrześcijańsko-Islamskie Towarzystwo w Soest, Radę Islamu w Niemczech, działalność europejskich Konferencji Biskupów i synodów kościelnych, chrześcijańskich konferencji narodowych, jak np. osobna sekcja Międzywyznaniowego Spotkania w Holandii. Są już pewne wyniki dialogu, ale nie możemy też być zbytnio optymistyczni[4]. Gdy chodzi o ogólny dialog religijny, to odbywa się on w ramach działania papieskiej Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Muzułmanami, Konferencji Episkopatu lub komisji przez nie wymienionych w krajach o ludności muzułmańskiej, jak również na łamach specjalistycznych publikacji.

W dialogu religijnym chodzi nie tyle o analizę różnic pomiędzy dwoma religiami, ile raczej o uświadomienie sobie autentycznych wartości religijnych islamu.

Zalicza się do nich: pojęcie jednego Boga, bytu transcendentnego; poszanowanie treści religijnych spisanych w Koranie; rolę powołania profetycznego w historii ludzkości; znaczenie społeczności wiernych w islamie; modlitwę jako wyraz czci i oddania się Bogu.

2. Podstawowe prawdy wiary w islamie

Muzułmanin powinien wierzyć w pięć podstawowych prawd wiary: a) w jednego Boga, b) w posłańców Boga (od Adama do Mahometa), c) w anioły, d) w święte pisma: Torę, Ewangelię, Koran; e) w dzień Sądu Ostatecznego[5].

a) Bóg

Muzułmańskie wyznanie wiary – *szahada* – jest bardzo zwięzłe: „Nie ma Boga oprócz Allaha, a Muhammad jest posłańcem Boga". Etymologicznie szahada oznacza świadectwo. Zatem islamskie wyznanie wiary obejmuje trzy stopnie: Jest to wiara serca, kontynuacją wiary serca jest słowne wyznanie

[4] Por. A. Camps, *Chrześcijanie a muzułmanie*..., dz. cyt., s. 119.

[5] Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, t. 1, s. 110.

(Koran, sura [dalej S.] 5, 141; 3, 167). Wyznanie w myśl doktryny islamu jest złożeniem świadectwa wychodzącego poza twierdzenie słowne do męczeństwa włącznie (S. 2, 154; 3, 169-172; 4, 74). Takie wyznanie wiary ma wymiar polityczno-religijny i manifestuje się w gotowości ułatwienia przyjęcia islamu ludziom i społeczeństwom innych religii, aż do walki o islam w świętej wojnie – *dżihad* (S. 3, 78n).

Muzułmańska formuła wiary składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy samej Boskiej istoty, druga zaś wysłannika Bożego – Mahometa.

Istotę islamu stanowi wiara w jednego nieporównywalnego, stojącego ponad światem, ale całkowicie nim rządzącego Boga osobowego. Najkrócej wiara ta jest wyrażona w surze 112: „Istnieje jeden Bóg, wiekuisty Bóg. Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt nie jest mu równy!" Tutaj najwyraźniej występuje kontrast z chrześcijaństwem i jego nauką o Jezusie jako Synu Bożym. Islam uważa za ciężki błąd „dodawanie" do nieporównywalnego Boga jakiejkolwiek innej istoty. Późniejsza dogmatyka starała się określić szczegółowo istotę Allaha. Islam odrzuca dogmat Trójcy, ale nie taki, jaki przyjmuje nauka chrześcijańska, lecz trójcę według apokryfów: Bóg, Jezus, Maryja.

Bóg – według Koranu – jest Miłosierny, Litościwy i tak zaczyna się prawie każda sura w Koranie: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego…"

> Bóg! Nie ma Boga jak tylko On, Żyjący, Istniejący. On nie śpi i nie drzemie. Do Niego należy wszystko, co jest w niebie i na ziemi. Kto będzie się wstawiał do Niego bez Jego pozwolenia? On wie, co było przed nimi i co będzie po nich. Oni nie obejmują niczego bez Jego wiedzy tylko to, co On pozwala rozumieć. Jego tron ogarnia niebo i ziemię; wszystko jest przed Nim otwarte. On jest Najwyższy, Wspaniały (S. 2, 255).

> On jest Bogiem! Nie ma Boga poza Nim. On jest Królem, On Przenajświętszy, Łagodny, Wierny, Obrońca, Wszechwładny, Potężny, Najwyższy. Chwała niech będzie Bogu, On jest ponad wszystko, co zbliża się do Niego. On jest Bogiem! Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym! Do Niego należą najpiękniejsze imiona! (S. 49, 23n).

Tradycja uznaje 99 najpiękniejszych imion Boga.

Od VII wieku wielu chrześcijańskich pisarzy zajmowało się pytaniami: Czy Allah to ten sam Bóg, o którym mówi Jezus Chrystus? Czy można stwierdzić, że Mahomet był prorokiem? Gdy chodzi o rozbieżności z nauką chrześcijańską, to można podkreślić zasadnicze prawdy, które są dla muzułmanina nie do przyjęcia: nauka o Bogu w Trójcy oraz o Bóstwie Chrystusa, Jego dziele odkupienia przez śmierć i zmartwychwstanie, nauka o Kościele i sakramentach oraz nauka o sądzie i zmartwychwstaniu ciał. Według islamu, nauka o Bogu w Trójcy jest równoznaczna z przekreśleniem monoteizmu, jest zdradą wiary głoszonej przez Jezusa, a więc wiary Abrahama.

W świetle teologii katolickiej tajemnice Trójcy Świętej i Synostwa Bożego Jezusa nie zaprzeczają jedyności Boga, jak również nie pomniejszają transcendencji Boga. Jednak właściwe ich zrozumienie domaga się rozróżnienia pojęć osoby i natury, czego nie czyni teologia islamu[6].

Tymczasem dopiero wówczas można dostrzec, że nie zachodzi w tej kwestii jakakolwiek sprzeczność. W istocie bowiem katolicyzm, podobnie jak islam, jest religią monoteistyczną, głoszącą wiarę w jedynego Boga. Zbieżność tę podkreśla nauka Soboru Watykańskiego II, która wskazuje na wiarę w jedynego Boga Stwórcę, jako na podstawę jedności chrześcijaństwa i islamu oraz dialogu międzyreligijnego. W islamie kontakt z Allahem ogranicza się do składania Mu hołdów podczas modlitwy. Brak tu nauki o Bożym ojcostwie. Allah o wszystkim decyduje. Wszystko zależy od Allaha i jest z góry ustalone, nawet wiara i niewiara, szczęście czy potępienie wieczne. Z drugiej strony islam odwołuje się do wolnej woli człowieka, aby opowiedział się za nauką proroka i dobrem. Jest tu pewna sprzeczność. Prawdopodobnie Mahomet sądzi, że człowiek może przyjąć jego naukę lub ją odrzucić, a jednocześnie odrzucenie wiary usiłuje wytłumaczyć Boskim zrządzeniem[7].

Na podstawie tekstów Koranu już przytoczonych i takich: – „Nie ma przymusu w religii, Bóg jest słyszący, wszechwiedzący! Bóg jest opiekunem tych, którzy wierzą" (S. 2, 256, 257). „A od tego, kto poszukuje innej religii niż islam nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę" (S. 3, 85) – zauważa się dwuznaczność: 1) z jednej strony można wybierać religię, z drugiej ci, którzy wybrali inną religię niż islam będą ostatecznie potępieni. Bóg islamu jest więc Bogiem wiernych. Nie ma miłosierdzia dla niewiernych. 2) Moc Boga jest tak oczywista, bezwzględna i jedynie realna, że nic zupełnie nie dzieje się bez Niego – dokładniej: On jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co się dzieje. Przyczyną zbawienia i przyczyną potępienia. 3) Poza absolutnie suwerennym działaniem Bożym nie ma żadnego innego suwerennego działania. Istnieje więc z góry przeznaczenie. 4) Bóg jest zupełnie wolny i nie związany z żadną koniecznością, nie wiążą Go nawet własne decyzje i słowa.

> Mogłoby się wydawać, że świat rządzony przez takiego Boga musi być światem nieludzkim, że nie ma w nim miejsca na prawdziwie ludzkie działanie, przeżycia i uczucia. Jest jednak oczywiście inaczej. Właśnie dlatego że Bóg jest tak bezwzględnie suwerenny, może być też miłosierny i łagodny. Nikt z ludzi nie może Mu się przecież realnie sprzeciwić. Nie ma wobec tego miejsca na rzeczywisty konflikt między ludźmi a Bogiem i nie ma potrzeby surowości ze strony Boga – jest tylko

[6] Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 2, s. 361n.

[7] Por. K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999, s. 86.

sprawiedliwość, w której wyraża się Boże uznanie lub potępienie ludzkiej postawy. Jeśli konsekwentnie rozumiemy tę zależność wszystkiego od Niego, islam jest religią lęku[8].

b) Wiara w posłańców Bożych

Koran wspomina wyraźnie 28 posłańców, których Bóg posłał, by głosili Jego jedność (arab. *tauhid*) i wzywali ludzi do prawego postępowania. Prorocza linia rozpoczyna się od Adama i wymienia kilka biblijnych postaci, wśród których szczególną rolę odgrywają: Noe, Abraham i Mojżesz. Prorokiem jest także Jezus (arab. *Isa*), choć Jego pozycja jest specyficzna. Koran nazywa Go Mesjaszem (arab. *al-masih*), lecz nie w znaczeniu chrześcijańskim (S. 3, 45). Jezus jest „Bożym słowem" i „duchem od Boga", którego Bóg tchnął w dziewicę Maryję (S. 4, 171). Nie jest jednak Bożym synem, bo naruszałoby to zasadę jedności i jedyności Boga (S. 9, 30-31).

Podstawową różnicą między islamem a religią chrześcijańską jest zaprzeczenie Bóstwu Jezusa Chrystusa. Koran znajduje się we frontalnej opozycji względem chrześcijaństwa, ponieważ nie przestaje powtarzać, że Jezus jest jedynie jednym z proroków[9], stworzony i sługą Boga[10]. Niech zostanie przytoczony fragment upomnienia z Koranu: „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Maryi, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: Trzy! Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna!"[11] Podobne upomnienie skierowane jest do chrześcijan w Koranie (S. 5, 116n) przez samego Jezusa: „ I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Marii! Czy powiedziałeś ludziom: „Bierzcie Mnie i moją Matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?» On powiedział: «Chwała Tobie! Nie do Mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa»". Islam nie uznaje grzechu pierworodnego, dlatego też nie zna nauki o odkupieniu i Odkupicielu. Całkiem zaprzecza ukrzyżowaniu Jezusa[12]. Na ten temat podają teologowie islamscy różne opinie. Nie może być też mowy o zmartwychwstaniu Chrystusa. Wobec tego Jezus Koranu nie może być uważany Zbawicielem świata.

---

[8] T. Węcławski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 186.

[9] Koran (z arabskiego tłumaczył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986), S. 5, 75; 3, 84

[10] Koran, S. 3, 59; 43, 59. W Koranie wyraz „sługa" (*abd*) oznacza bardzo często człowieka w ogóle (S. 3, 15; 19.93; 40, 48); nie ma tutaj żadnego odniesienia do Sługi Jahwe z Księgi Izajasza.

[11] Koran, S. 4. 171.

[12] Koran, S. 4, 157.

Nie jesteśmy w stanie wykazać tutaj bardziej szczegółowo, że osoba Chrystusa z Koranu, jest całkowicie inna niż ta z Ewangelii. W chrześcijaństwie rolę centralną wypełnia Jezus, prawdziwy Syn Boży i człowiek. Koran ze czcią odnosi się do Maryi, Matki Jezusa: „I oto powiedzieli aniołowie: «O Mario! Zaprawdę, Bóg wybrał Ciebie i uczynił Cię czystą, i wybrał Ciebie ponad kobietami świata... O Mario! Bóg zwiastuje Ci radosną wieść o Słowie pochodzącym od Niego, którego imię Mesjasz, Jezus, syn Marii. On będzie wspaniały na tym świecie i życiu ostatecznym»"[13]. Muzułmanie często wzywają Maryję w różnych potrzebach, wspólnie z chrześcijanami pielgrzymują do sanktuarium Matki Bożej w Efezie. Na temat osoby Jezusa Chrystusa w Koranie ukazało się wiele opracowań tak w języku francuskim[14], niemieckim[15], i polskim[16].

c) Wiara w anioły i szatana

Islam wierzy w istnienie aniołów różnych kategorii. Na ich czele znajdują się Gabriel, Michał i Rafał. Poza tym istnieje wiele duchów dobrych i złych. Później powstała w islamie świadomość istnienia orędowników ludzi, (pobożni muzułmanie, chrześcijańscy święci). Wiara w anioły jest w islamie bardzo istotna. Anioły są stworzeniami powstałymi ze światła, są istotami obdarzonymi inteligencją i mogą ukazywać się ludziom. Są Bożymi posłańcami i sługami spełniającymi rozmaite zadania. (S. 16, 2; 79, 1-5). Niektóre z nich są wymieniane z imienia. Dwa anioły zawsze towarzyszą człowiekowi, rejestrując każdy czyn (S. 50, 17). W islamie znane są również stworzone z ognia, duchowe istoty zwane dżinnami. Niektóre z nich wierzą w Boga i są Mu poddane, inne nie (S. 55, 15; 72, 11-15).

Istota ludzka jest jednak wyżej postawiona w hierarchi bytów. Stworzywszy człowieka, Bóg rozkazał aniołom oddać człowiekowi pokłon. Anioł o imieniu Iblis odmówił wypełnienia tego nakazu, stając się wrogiem człowieka i jego kusicielem (S. 2, 30-34).

---

[13] Koran, S. 3, 43, 45.

[14] Trzy doskonałe dzieła analizują postać Jezusa:

1. w Koranie i w jego muzułmańskich komentarzach: R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980.
2. w „tradycjach prorockich": M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959.
3. w sufismie etc.: R. Arnaldez, *Jézus dans la pensée muzulmane*, Paris 1988.

Artykuł, G. Monnot, *Jesus dans l'islam*, w: *Dictionnaire des religions* (pod red. P. Pouparda), Paris 1984.

[15] R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957.

[16] E. Kopeć, *Chrystus w Koranie*, RBL 8 (1955), 1, s. 15–23. J. Homerski, *Jezus w nauce Koranu*, ZN KUL, VII (1964), nr 3, s. 15–23. Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia – Postać Jezusa w Koranie*, Gdańsk 1987, s. 234–241. L. Woroniecki, *Jezus Chrystus muzułmanów*, „Communio", XII (1992), nr 4, s. 66–81.

Twórca islamu przejął naukę o szatanie z obcych źródeł, przede wszystkim z judaizmu i chrześcijaństwa w wydaniu głównie heretycko-apokryficznym. Należy jednak podkreślić, że nie nastąpiło tu czysto mechaniczne zapożyczenie, choćby z tego powodu, że Prorok nie korzystał przecież, gdy chodzi o Pismo Święte, ze źródeł oryginalnych. Poza tym na kształtowaniu się tej nauki zaważyła wielorakość idei religijnych, przenikających do Arabii; ze strony zaś twórcy islamu, charakterystyczna dla Mahometa tendencja synkretyczno-akomodacyjna. Synkretyczna, gdyż czerpał w pełni z innych systemów religijnych, przejmując myśli, które jemu odpowiadały; akomodacyjna – gdyż dostosowywał przejęte idee do podłoża arabskiego, na którym zaszczepiał islam, do mentalności szczepów, których sam był reprezentantem. Mahomet nie dokonywał jednak tej akomodacji w sensie ściśle metodologicznego tworzenia doktryny, gdyż nie był systematyzującym teologiem. Uwydatnia się to również w problematyce szatana. Na skutek zapożyczeń i usiłowań akomodacyjnych istnieją pewne paralele pomiędzy ujęciem szatana w Koranie i w Biblii. Są one różnie oceniane przez islamologów. Należy jednak podkreślić, że szereg podobieństw zewnętrznych pomiędzy pojęciem szatana korańskiego i biblijnego nie zakłada tym samym tożsamości czy nawet podobieństwa ideowego[17].

Teologia katolicka uznaje istnienie aniołów jako istoty duchowe, które są posłańcami Boga, często do opieki nad ludźmi. Wśród aniołów istnieje pewna hierarchia. Oprócz nich istnieją również duchy złe – szatani.

d) Wiara w święte pisma

Według islamu, objawienie Boże zostało przekazane ludzkości w księgach Tory (arab. *al-Taurat*), Psalmach Dawidowych (arab. *az-Zabur*), Ewangelii (arab. *al-Indżil*); w rozumieniu koranicznym Ewangelia jest jedna (S. 3, 3; 5, 46). Pomimo uznania tych ksiąg, Koran ma dla muzułmanów znaczenie zasadnicze, gdyż zawiera ostateczną wersję Bożego objawienia poprawiającą błędy, które przedostały się bądź do tekstów poprzednich ksiąg, bądź też do ich interpretacji dokonanych przez żydów i chrześcijan. Zdaniem muzułmanów, chrześcijanie powinni nauczyć się na nowo czytać Pismo Święte, w czym może im dopomóc Koran, a więc „Ewangelia według Mahometa". Gdy chodzi o Jezusa, stanowi On przejściowy i cząstkowy etap objawienia; Mahomet zaś, jako ostatni z proroków, otrzymał pełnię objawienia i był jego zasadniczym przekazicielem. Uznanie zatem Jezusa za szczyt objawienia Bożego i najwyższego proroka jest dla muzułmanina równoznaczne z jakimś regresem religijnym,

[17] Por. Z. Pawłowicz, *Geneza nauki Koranu o szatanie*, w: *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, s. 324n. Zob. też Z. Pawłowicz, *Nauka Koranu o szatanie*, w: *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 276–308; P. A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Lucka in Thür. 1928, s. 41–49.

odejściem od ostatniego etapu objawienia i cofnięcie się do etapu przejściowego. Tego rodzaju przestawienie się w mentalności i praktyce życiowej człowieka, który jest zarazem głęboko zakorzeniony osobiście i wspólnotowo w islamskiej tradycji, kulcie, historii, kulturze – jest niezmiernie trudne.

e) Wiara w rzeczy ostateczne

Eschatologia islamska mówi o śmierci, o czyśćcu, o piekle, a szczególnie szeroko za Mahometem zajmuje się Sądem Ostatecznym i rajem. Śmierć jest zjawiskiem nieuniknionym, ale jest traktowana jako powrót człowieka do Boga. To anioł śmierci oddziela duszę człowieka od ciała. Pewnego dnia nadejdzie godzina, określana inaczej Dniem Rozstrzygnięcia, Dniem Sądu, przyjdzie niespodziewanie. Towarzyszyć jej będzie ogromny huk i zgiełk, odgłos wielkich trąb (S. 23, 101). Słońce i gwiazdy stracą blask, morza wzburzą się, ziemia będzie drżała. Zmarli wyjdą z grobu.

Wszyscy ludzie umrą, ale zostaną ożywieni i staną przed Bożym sądem. Ludzkie czyny będą osądzone według tego, jak zostały zapisane w księdze przez aniołów. Każdy człowiek pojawi się przed Sędzią z ową księgą w swojej prawej ręce, jeśli postępował bogobojnie, lub w lewej ręce, jeśli postępował niegodnie. Dzień sądu jest nieunikniony, a Boży wyrok nieodwracalny. Po osądzeniu, aniołowie zabiorą ludzi albo do nieba, albo do piekła – zgodnie z wyrokiem. Raj jest przestawiony w Koranie bardzo obrazowo jako przepiękny ogród (arab. *dżanna*), a jego opisy pochodzą z najwcześniejszego mekkańskiego okresu przepowiadania Mahometa. Ich obrazowość może być wynikiem szczególnej opozycji Mekkańczyków wobec głoszonej idei Sądu Ostatecznego i zmartwychwstania (S. 3, 15.198; 4, 57). Piekło ukazane jest jako miejsce wiecznego cierpienia w niegasnących płomieniach i żarze (S. 56, 41-44).

Mocne akcentowanie prawdy o Sądzie Ostatecznym przez Mahometa, a zaczerpniętej z judaizmu i chrześcijaństwa, było dyktowane względami socjalnymi życia ubogiego młodego Kurajszyty. Dążył do stworzenia społeczności opartej na miłosierdziu i sprawiedliwości.

„Patrz, abyś nie dotknął dóbr sieroty, chyba na ich ulepszenie; opiekuj się nimi, póki nie dojdą do lat oznaczonych. Wypełniajcie wasze obowiązki, bo zdacie z nich rachunek" (S. 17, 39). Za swoje czyny człowiek jest odpowiedzialny przed Bogiem, który jest sędzią każdego człowieka, sędzią surowym i nieprzejednanym. Tę cechę Allaha szczególnie podkreśla Mahomet w okresie medyneńskim w czasie zaciekłej walki z Mekką, Żydami i innymi przeciwnikami. W takich chwilach przepowiada wrogom wieczne ciemności i zgrzytanie zębów w piekle. Dla dobrych i pobożnych litość, miłosierdzie w ogrodzie Eden. Jednostka w tym pojmowaniu świata Bożego i sądu nad każdym człowiekiem uzyskiwała wartość szczególną. To nią zajmował się Allah – Istota Najwyższa, który ją stworzył i którą będzie sądził bez względu na stan

majątkowy, na pokrewieństwo, na więzy rodzinne i przynależność plemienną. Jednostka nabierała wartości niezwykłej: „Z drugiej strony prawdy judeochrześcijańskie, które cieszyły się prestiżem wyższych cywilizacji i potężnych imperiów, gdzie były uznane, duma arabska coraz bardziej akceptowała, ponieważ były wyrażone po arabsku i przekazane przez arabskiego posłańca"[18].

3. Zasady etyki

a) nauka o obowiązkach i cnocie

Opierając się na wypowiedziach Koranu teologowie zbudowali cały **system etyczny.** Podstawą moralnego życia jest prawdziwa wiara; bez niej uczynki nie mają znaczenia, albowiem „uczynki niewiernego podobne są do pary, która wznosi się na pustyni" (S. 24, 39).

Przestrzeganie przykazań moralnych zakłada, że człowiek ma swobodę wyboru miedzy dobrem i złem; z drugiej strony, skoro Allah jest wszechmocny i wszystko z góry określa, musi także powodować złe uczynki. Sprzeczność pomiędzy tymi dwoma poglądami teoretycy etyki mahometańskiej starali się rozstrzygnąć w najrozmaitszy sposób. Jedni stali na stanowisku osobistej odpowiedzialności człowieka za siebie, inni przypisywali suwerennej woli Boskiej całkowite określenie losu człowieka. Większość próbowała znaleźć kompromis miedzy tymi dwiema skrajnościami, biorąc pod uwagę zarówno świadomość własnej odpowiedzialności, jak i Boskie zrządzenie[19].

Nauka Mahometa nie wnosiła w sferę moralności nic prawdziwie nowego. Narodowy koloryt arabski, pod którym ukrywały się rozpowszechnione prawdy i zasady judeochrześcijańskie, mógł podobać się słuchaczom islamu. Jednostka w tym pojmowaniu świata Bożego i sądu nad każdym człowiekiem uzyskiwała wartość szczególną.

W objawieniu koranicznym brak jest systematycznego wykazu zasad moralnych na wzór starotestamentalnego Dekalogu. Tym niemniej, szczególne zasady moralne, na których powinno bazować postępowanie członków społeczności muzułmańskiej, zawarte są w różnych fragmentach Koranu w postaci nakazów, zakazów czy upomnień. Natomiast prawo muzułmańskie objaśniając i rozszerzając zasady koraniczne sprowadziło je do szeregu praktycznych reguł. W myśl tych reguł wszelkie czyny ludzkie można ująć w 5 kategorii:

1. Czyny bezwzględnie nakazane, których wypełnienie jest wynagradzane, a zaniedbania karane (*wagib*);

---

[18] M. Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1994, s. 100.

[19] Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. pol. S. Łypacewicz, Warszawa 1966, s. 222.

2. Czyny zalecane, lecz nieistotne, których wypełnianie jest nagradzane, lecz zaniedbywanie ich nie jest karane (*mandub* lub *mustahab*);
3. Czyny moralnie obojętne (*mubah*);
4. Czyny ganione, lecz nie zakazane (*makruh*);
5. Czyny bezwzględnie zakazane i karane (*haram*)[20].

Dla teologii islamu najistotniejsza granica, dzieląca dobro od zła moralnego, wyznaczona jest przez stosunek człowieka do prawa Bożego, zawartego w Koranie. Istotą dobra, według tej teologii, jest posłuszeństwo i wypełnienie koranicznego prawa Bożego, zaś istotą wszelkiego zła jest nieposłuszeństwo temu prawu. W świetle powyższego rozróżnienia teologia muzułmańska wskazuje, że najcięższym grzechem, którego Bóg nie przebacza, i który zasługuje na najwyższy wymiar kary, czyli potępienie wieczne, jest grzech niewiary w objawienie Boże (S. 2, 257; 3, 10; 3, 90; 4, 151; 8, 55; 18, 100). Wszelkie inne nieposłuszeństwa koranicznemu prawu Bożemu są również określone mianem grzechu, jednak mogą być przebaczone przez Boga, o ile człowiek będzie za nie żałował i czynił pokutę (S. 6, 160)[21].

Nie wszystkie grzechy określone przez Koran mają tę samą wagę. Dlatego teologia islamu stosuje rozróżnienie na grzechy „wielkie" (*kaba'ir*) oraz grzechy „małe" (*saga'ir*). Jednak teologowie muzułmańscy nie są jednomyślni w określeniu jednoznacznej granicy oddzielającej grzechy „wielkie" od grzechów „małych". Powszechnie do grzechów „wielkich", oprócz wspomnianego wyżej grzechu niewiary, zalicza się: znieważenie proroka, oszukiwanie sierot (4, 2), zabójstwo (17, 33), cudzołóstwo (4, 24), sodomię (26, 165-166), kradzież (5, 38), picie napojów alkoholowych i hazard (2, 219), kłamstwo (4, 50; 107), oszczerstwo (24, 6-7).

Istotą grzechu, według teologii muzułmańskiej, jest nieposłuszeństwo człowieka wobec koranicznego prawa Bożego. Jest to wiec jurydyczna koncepcja grzechu, wynikająca z przyjętych w islamie relacji miedzy Bogiem a człowiekiem. Radykalna transcendencja Boga w stosunku do człowieka sprawia, że człowiek jako stworzenie nie jest w stanie obrazić samego Boga. Nawet grzech niewiary stanowi jedynie nieposłuszeństwo względem prawa Bożego.

Natomiast w świetle teologii katolickiej grzech popełniony przez człowieka jawi się jako nadużycie wolności oraz przeciwstawienie się samemu Bogu (KDK 13).

Zarówno w islamie, jak i w katolicyzmie grzech charakteryzuje się wymiarem i konsekwencjami wspólnotowymi. Doktryna muzułmańska podkreśla, że wszelki grzech, a przede wszystkim grzechy „wielkie" są szczególnie szkodliwe społecznie, pomniejszają bowiem świadectwo wiary muzułmanina oraz niszczą harmonię życia wspólnoty wierzących. O ile jednak, w rozu-

[20] Por. J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 218.
[21] Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, s. 210.

mieniu islamu, konsekwencją grzechu jest naruszenie stosunków społecznych i zachwianie harmonii życia wspólnoty wierzących, o tyle w katolicyzmie grzech niszczy nadprzyrodzone więzy wspólnoty[22].

Wszelkie zasady moralne, wskazane przez Koran i tradycję muzułmańską, wyznaczają normy postępowania dla wszystkich członków wspólnoty muzułmańskiej. Ich celem jest prowadzenie wiernych drogą prawości (*huda*), aby mogli osiągnąć cel życia ludzkiego, czyli zbawienie. Jednak moralność muzułmańska nie wnosi zasadniczo nowych elementów natury etycznej poza tymi, które znane były zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Widoczne są w Koranie ślady zasad moralnych, występujących w Ewangeliach, np. w zakresie pokory (S. 3, 1888; 4, 32; 7, 205), cierpliwości czy życzliwości względem bliźnich (S. 4, 114). Stąd treść moralności muzułmańskiej w dużym stopniu zbieżna jest z zasadami moralności katolickiej[23].

b) Kobieta, małżeństwo i rodzina w islamie

Koran określa stanowisko mężczyzny i kobiety w surze 4: „W imię Boga Litościwego i Miłosiernego. Śmiertelni! Bójcie się Pana, który was wszystkich z jednego wyprowadził człowieka, dla którego utworzył niewiastę i okrył ich potomstwem ziemię. Bójcie się Pana, w imię którego prosicie, a szanujcie wnętrzności, które was nosiły. Bóg postrzega sprawy wasze.

Oddawaj sierotom to, co im należy, nie odpłacaj złem za dobre, lecz przeciwnie; nie obracaj ich dziedzictwa dla powiększenia swego: takie czyny są występne.

Mężczyźni mają pierwszeństwo nad kobietami, ponieważ Bóg dał im wyższość nad nimi i wyposaża je przez mężczyzn. Żony powinny być posłuszne, zachowywać tajemnicę mężów, gdyż pod ich straż niebo je oddało; mężowie doznający ich nieposłuszeństwa mogą je karać, zostawić w osobnych łożach, a nawet bić je; uległość niewiast powinna dla nich być ochroną od złego obchodzenia się. Bóg jest wielki i przenikający".

W tej surze omówione zostały dyrektywy, jakie kobiety może mężczyzna brać za żony (S. 4, 22-24); „Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema" (S. 3, 4). Również szczegółowo sura ta podaje przepisy prawno-majątkowe prawa spadkowego (S. 4, 7-22) oraz warunki rozwodu (S. 4, 128-129). Muzułmanie mogą się pozbywać żony przez zwykłe wyrażenie swej woli z zachowaniem prawa spadkowego. Znajdują się tu też wskazania o zatroszczenie się o dzieci, zwłaszcza osierocone i słabowite (S. 4, 36).

Muzułmanin, według Koranu, ma prawo posiadania równocześnie czterech żon oraz licznych niewolnic-nałożnic. Obecnie na harem strzeżony przez

---

[22] Por. R. Markowski, *Wiara i moralność w spotkaniu Kościoła z islamem*, „Communio", 4 (1992), XII, s. 55.

[23] Por. J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, s. 128n.

eunuchów mogą sobie pozwolić tylko nieliczni władcy. Na małżeństwa poligamiczne Koran zezwala, jednak prawo międzynarodowe Organizacji Narodów Zjednoczonych zabrania małżeństw poligamicznych, a tym bardziej prowadzenia haremu. Prawo międzynarodowe stoi na straży godności i równości kobiety z mężczyzną. W wielu muzułmańskich krajach kobieta może się pokazać publicznie tylko z zakrytą twarzą. Tak każe tradycja.

Mahomet mając 25 lat, jako służący i poganiacz, a następnie jako przewodnik karawan kupieckich z Mekki do Syrii u bogatej, podwójnej już wdowy Chadidży, liczącej 40 lat, zawiera z nią w 595 r. małżeństwo. Do jej śmierci żył z nią w monogamicznym małżeństwie i miał z nią cztery córki. Od śmierci tej mądrej kobiety w 620 r. następuje u 50-letniego Mahometa jakby eksplozja zawierania małżeństw – aż 13 w ciągu dwunastu lat.

> Przyjmuje się, że w Koranie Mahomet usankcjonował dla muzułmanina poligamię równoczesną z czterema kobietami, które jako wdowy po poległych w czasie religijnych wojen mężach otrzymywały opiekę społeczno-gospodarczą. Swoje zaś liczne małżeństwa Mahomet motywował względami politycznymi i prerogatywami Proroka. Niektóre małżeństwa miały taki charakter. Ale jak ocenić jego małżeństwo zawarte w kilka dni, co najwyżej kilka tygodni po owdowieniu ze starszą Saudą, lub – w tym samym czasie zaręczył się z córką Abu Bakra – z piękną dziewczynką 9-letnią Aiszą[24].

Albo poślubienie Zajnab – żony swojego adoptowanego syna Zajda, co było uważane za obrzydliwe kazirodztwo, które Mahomet usankcjonował „objawieniem" otrzymanym w transie[25]. Już „Prorok powoli się starzał. Zbliżał się do sześćdziesiątki... Nadal jednak znajdował upodobanie w kobietach. W roku 629 podobno żenił się dwa razy, bardzo niefortunnie, miał wtedy 10 żon, nie licząc konkubin"[26]. Małżeństwo z małoletnią dziewczynką i małżeństwo z synową były wówczas i dzisiaj są uznawane za zboczenie. „Dla sprawiedliwości należy powiedzieć, że Prorok islamu niejednokrotnie stwierdzał, że jest zwykłym śmiertelnikiem, nie krył się ze swoimi słabościami ludzkimi i wadami"[27].

Islam i katolicyzm zgodne są w powiązaniu moralności z wiarą. Ze wspólnie wyznawanej wiary wynikają dla całej wspólnoty wierzących moralne zasady życia i postępowania. W myśl doktryny muzułmańskiej, wiara człowieka pozbawiona uczynków jest próżna i nie ma wartości zbawczej (S. 61, 2). Podobnie uczynki bez wiary nie mają istotnego znaczenia (S. 6, 88; 7, 137; 18, 103-105) Natomiast wiara serca, potwierdzona uczynkami wiary, staje się dla muzułmanina skutecznym środkiem prowadzącym do zbawienia.

---

[24] M. Rodinson, *Mahomet*, dz. cyt., s. 135.

[25] Por. tamże, s. 201.

[26] Tamże, s. 269.

[27] J. Bielawski, *Komentarz do Koranu*, Warszawa 1986, s. 780.

Jednak katolicka koncepcja moralności znacznie odbiega od moralności muzułmańskiej. Istotą bowiem moralności islamu jest posłuszeństwo prawu Bożemu. Wszyscy, którzy podporządkowują się koranicznemu prawu Bożemu, są dobrzy, ci zaś, którzy łamią to prawo, są źli i potępieni. Jest to więc moralność o charakterze legalistycznym, w której wymaganie Boże utożsamia się z szeregiem zaleceń i nakazów o znaczeniu i skutkach prawnych.

O istocie moralności katolickiej decyduje nie tyle posłuszeństwo prawu Bożemu, ile pragnienie uczestniczenia w Boskiej naturze, które człowiek osiąga dzięki adopcji nadprzyrodzonej. W oparciu o łaskę Bożą moralność przekształcona zostaje w nadprzyrodzony dialog człowieka z Bogiem, w którym chrześcijanin przyjmuje wezwanie moralne Boga nie jako twardy przymus, lecz jako szansę samourzeczywistnienia siebie. Podejmuje więc wolne decyzje nie w sposób legalistyczny, lecz w oparciu o najgłębsze przekonanie wypływające z wiary i kieruje się miłością oraz dojrzałą odpowiedzialnością[28].

Dostrzeganie wspólnych wartości religijnych i moralnych, których istnienie zasygnalizował Sobór Watykański II, konieczne jest dla umożliwienia owocnego dialogu Kościoła z islamem. Dokonując analizy treści wiary i moralności muzułmańskiej oraz katolickiej, odnajdujemy wiele wspólnych elementów, które mogą stanowić istotną płaszczyznę dialogu. Wspólny obu religiom monoteizm, profetyzm, historyczny charakter objawienia Bożego oraz zbieżność wielu zasad moralnych, wskazują na możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia katolicyzmu z islamem.

Jednakże ukazywanie wspólnych wartości nie wystarczy, aby dojść do trwałego porozumienia. Oznaczałoby to pewną połowiczność. Tymczasem prawdziwy dialog domaga się pełnej prawdy, a więc dostrzeżenia zarówno tego, co łączy, jak i tego, co różni katolicyzm z islamem.

W takim ujęciu można zauważyć, że doktryna muzułmańska, interpretując pojęcie wiary i moralności, nie uwzględnia wymiaru nadprzyrodzonego, który jest najistotniejszy dla nauki katolickiej. Wyrazem tego wymiaru jest łaska Boża. Dzięki łasce Bożej człowiek zostaje wyniesiony do porządku nadprzyrodzonego i staje się dzieckiem Bożym. Owa łaska decyduje, że akt wiary stanowi wewnętrzne zjednoczenie Boga z człowiekiem. Analogicznie zachodzi zasadnicza różnica miedzy moralnością islamu a moralnością katolicką. W moralności islamu brak jest bowiem wymiaru nadprzyrodzonego, który charakteryzuje moralność Kościoła, a który wynika z udziału człowieka w Boskiej naturze, dzięki łasce Bożej. Tym samym moralność muzułmańska nie dotyka wewnętrznego życia Bożego, zaś wymagania Boże utożsamia się z szeregiem zaleceń i nakazów o znaczeniu i skutkach prawnych. Najistotniejszym jej wyrazem jest nie miłość, lecz dawanie świadectwa Bogu zgodnie z prawem koranicznym[29].

---

[28] Por. J. Frütsch, J. Pfammatter, *Der Glaube*, w: *Mysterium Salutis*..., dz. cyt., t. 2, s. 361n.

[29] Por. R. Markowski, *Wiara i moralność*..., dz. cyt., s. 59.

4. Uczynki wiary – filary islamu – rytualne obowiązki muzułmanina

Każda religia ma swoje prawdy, właściwe jej prawo i zasady etyczne, kult i założenia wspólnotowego życia tworzące integralną całość życia religijnego. Również w islamie znajdują się te istotne współczynniki życia religijnego. Po omówieniu ważniejszych prawd wiary i zasad moralności islamu, pozostaje przedstawić pięć obowiązków obowiązujących muzułmanów: 1) wyznanie wiary w jednego Boga – *szahada*; 2) modlitwa rytualna – *salat*; 3) post – *saum*; 4) jałmużna – *zakat*; 5) pielgrzymka – *hadżdż*.

Te pięć obowiązków należą po części do dziedziny dogmatyki, moralności i kultu. Stąd nazywane są pięcioma kolumnami wiary[30], filarami islamu[31] czy rytualnymi obowiązkami muzułmanina[32].

a) Wyznanie wiary (*szahada*)

Wypowiedzenie tej krótkiej formuły: „Nie ma bóstwa prócz Boga (Allaha), a Mahomet jest posłańcem Boga" jest warunkiem zostania muzułmaninem. Zawiera ona dwa istotne dogmaty islamu: monoteizm i proroczą misję Mahometa. Szahada stanowi także istotny element modlitwy muzułmanina. Tekst szahady towarzyszy muzułmaninowi w wielu miejscach, bardzo często jest używany w zdobnictwie.

b) Modlitwa (*salat*)

Mahomet utożsamiał istotę religii przede wszystkim z wypełnianiem obowiązku modlitwy i jałmużny: „żeby czcili Boga… modlili się i czynili jałmużnę. To jest cała prawdziwa religia" (S. 98, 5). Sura 35, 29 podkreśla, że ci, którzy czytają Bożą księgę, modlą się, dają jałmużnę skrycie i jawnie – otrzymują w nagrodę dobro, które nigdy nie zginie.

Koran zawiera wiele tekstów odnoszących się do nakazu odmawiania modlitw, rodzajów modlitwy, rytuału modlitewnego itd. Znajdują się tam też liczne teksty modlitw, często w formie krótkich wezwań, ale również w postaci bardziej rozbudowanych, niejako programowych zespołów modlitewnych. Najdłuższą i najpiękniejszą modlitwą, a zarazem najdonioślejszą pod względem teologicznym, jest sura 1 o następującej treści: „Chwała Bogu, Panu światów, Miłosiernemu, Litościwemu, Królowi dnia wiary, oto Tobie służymy, Ciebie prosimy o opiekę, prowadź nas drogą prostą, drogą tych, których obdarzyłeś łaskami, a nie tych, na których się rozgniewałeś, a nie błądzących". Modlitwa ta, będąca jednocześnie

[30] Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, dz. cyt., s. 218.

[31] Por. K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 86.

[32] Por. S. Grodź, *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 414.

wyznaniem wiary, jest często odmawiana przez muzułmanów. Podobnie też wezwanie „Chwała Bogu", zawarte w surze 6, 1, jest formułą stereotypową używaną na co dzień przez wyznawców islamu. Koran mówi również o modlitwie szczęśliwych w raju (S. 10, 10). Podaje też modlitwy dziękczynne, błagalne (np. S. 2, 126-129; 2, 193n; 17, 80; 23, 99n) i modlitwy przebłagalne (S. 59, 10).

Koran zawiera wskazania dotyczące odmawiania modlitw w pięciu głównych porach doby, z czego rozwinęła się trwająca w ciągu wieków praktyka pięciokrotnego odmawiania modlitw z towarzyszeniem odpowiednich gestów i pokłonów: 1 – recytacja zdania: „Allach jest wielki", z dłońmi przyłożonymi po obu stronach twarzy, 2 – recytacja *fatihy*, czyli pierwszej sury Koranu i drugiego ustępu, w pozycji stojącej, 3 – skłon ciała do bioder, 4 – wyprostowanie się, 5 – opadnięcie na kolana i pierwsze padnięcie na twarz, 6 – przejście do pozycji siedzącej na udach, 7 – drugie padnięcie na twarz. Drugi i następne ukłony zaczynają się od drugiego z tych ruchów, a na zakończenie każdej pary ukłonów i całej modlitwy oddający cześć recytuje szahadę i rytualne pozdrowienie Allaha. Szahada jest to wyznanie wiary – pierwszy filar islamu – o następującym brzmieniu: „Nie ma Boga prócz Allaha, Mahomet jest jego Prorokiem". Słowa te towarzyszą przez całe życie każdemu wyznawcy islamu. Pory dnia, w których obowiązuje modlitwa to: świt, południe, po południu, o zachodzie słońca, gdy zapadnie noc. W porach tych każdy muzułmanin, w każdym miejscu, powinien odmawiać przepisane modlitwy i przestrzegać ustalonego dla nich rytuału.

Godziny modlitw są codziennie ogłaszane z minaretu meczetu przez muezina, który wypowiada formułę szahady i dodaje do niej wezwanie: „módlcie się". W piątek odbywa się w meczecie wspólne nabożeństwo z kazaniem, które prowadzi imam. Kieruje on również zbiorowymi ruchami i pokłonami wiernych. Imamem może być każdy, gdyż islam nie uznaje kapłaństwa – pomiędzy Bogiem a wierzącymi, według islamu, nie ma pośredników. Imam w pozycji stojącej zajmuje miejsce na specjalnym podwyższeniu w meczecie (tzw. *minbar*). Zbiorowa modlitwa składa się z zespołu recytacji Koranu, różnych formuł i modlitw zaczerpniętych z niego. W czasie nabożeństwa wszyscy są zwróceni twarzą w kierunku Mekki (*kibla*). Udział w publicznych modłach piątkowych jest obowiązkowy dla wszystkich pełnoletnich mężczyzn, zaś dla innych jest zalecany. Kobiety modlą się zasadniczo w domu, w meczecie osobno, w przeznaczonych dla nich miejscach.

Do meczetu wchodzi się bez obuwia i z nakrytą głową. Muzułmanie mają w swym kalendarzu także święta, w których gromadzą się w meczecie na wspólne modlitwy. Do najważniejszych świąt należą: Święto „Aszury" (pewna pozostałość czy przejęcie żydowskiego Sądnego Dnia), Dzień Urodzin Mahometa, Noc „Wniebowstąpienia" Proroka na rumaku Borak, „Kurban Bajram" – święto na pamiątkę ofiary Abrahama[33].

[33] Por. Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 263.

W islamie rozwijał się od IX w. pod wpływem chrześcijaństwa ascetyzm mistyczny. Pierwszym sławnym sufitą-mistykiem był Maruf al-Karki (zm. 801). Grób jego znajduje się w Bagdadzie. Mistyczka z Basry – Rabija al-Adawija (zm. 801) w swej poezji odgrywała rolę kierowniczą na mistycznej drodze, akcentując skruchę, wdzięczność, dobrowolne ubóstwo i całkowitą zależność od Boga. Mistyczna miłość do Boga stawiała u sufitów na dalszy plan strach przed Bogiem i Jego gniewem eksponowany tak bardzo przez Mahometa w Koranie. Życie mistyczne, choć różnie interpretowane, zajmuje w islamie ważne miejsce w rozwoju duchowości w ciągu wieków.

Sufici wprowadzili pewne formy życia monastycznego, określony ceremoniał modlitw oraz rozpowszechnili wśród muzułmanów różaniec. Jest on pochodzenia hinduskiego, ale został przez sufitów przejęty od wschodnich Kościołów chrześcijańskich. Sposób odmawiania różańca przez muzułmanów polega na wymawianiu 99 najpiękniejszych imion Allaha. Charakterystycznym zjawiskiem religijno-społecznym, związanym z sufizmem, są zrzeszenia czy bractwa. Sufici pierwszych kilku wieków ery muzułmańskiej wypracowali pewne „stany" doprowadzające do przeżycia mistycznego. Były nimi: skrucha, abstynencja, wyrzeczenie się, ubóstwo, cierpliwość, zadośćuczynienie, ufność wobec Boga[34].

Modlitwa, jako najważniejszy akt w każdej religii, zajmuje również w islamie decydujące miejsce w teorii i praktyce. Istnieje wiele wspólnych cech w modlitwie chrześcijańskiej i muzułmańskiej. Zależnie jednak od zasadniczych prawd doktrynalnych, jak: rygorystycznego monoteizmu, nie uznawania Trójcy Świętej, Bóstwa Jezusa Chrystusa, Jego ofiary, ustanowionego przez Niego kapłaństwa i Kościoła, modlitwa w islamie i chrześcijaństwie wykazuje poważne różnice:

1) Katolicka modlitwa liturgiczna ma charakter trynitarny, koncentruje się w Ofierze sakramentalnej, uwzględnia pory roku, wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, aniołów i świętych. Zakres treści modlitw jest wielostronny, objawiający się w liturgii sakramentalnej.

2) Sytuacja religijno-społeczna islamu w tak wielu i w tak różnych krajach świata, obrazuje i zarazem potwierdza szczególną wartość Koranu (z zawartymi w nim tekstami modlitw) i modlitwy wspólnotowej, jako elementów jednoczących wyznawców Mahometa. Poglądowym tego wyrazem są np. obrazy filmowe przestawiające tysiące mężczyzn na publicznych placach Kairu, Teheranu czy Mekce, wybijających w takt poleceń muezina pokłony do ziemi i recytujących śpiewnie wersety Koranu. Tego rodzaju modlitwy potwierdzają też słuszność charakteryzowania islamu jako „religii prawa" i posłuszeństwa prawu – również w zakresie wypełniania obowiązku modlitwy.

[34] Por. tamże, s. 268.

3) Modlitwa w islamie wydaje się w porównaniu z chrześcijańską dość prosta i uboga w treści i formie oraz formalistyczna, recytowana mechanicznie. Przykładowo podane modlitwy, zawarte w Koranie, szczególnie te często odmawiane są krótkie i treściowo mało urozmaicone. Cała „liturgia" muzułmańska to rytuał modlitewny i odmawiany w bractwach różaniec czy „litania". Język arabski, w którym ma być odmawiana modlitwa, stanowi poważną przeszkodę w przeżywaniu modlitwy dla wielu milionów muzułmanów, nie znających tego języka.

W chrześcijaństwie modlitwa prezentuje się w większym bogactwie treści i formy: od modlitwy indywidualnej przez wspólne nabożeństwa do liturgii Kościoła skupionej przy Ofierze eucharystycznej.

4) W każdej religii istnieje określona grupa ludzi, dążąca do dynamicznego i pogłębionego rozwoju życia duchowego. Życie mistyczne można pojąć jako końcowy etap tego rozwoju.

> Rozwój ten polega na intensyfikacji coraz bliższego i coraz głębszego kontaktu z Bogiem. Życie mistyczne jest wyrazem wysokiego stopnia dojrzałości religijnej, która sprawia, że religia staje się najważniejszym problemem nadającym sens życiu jednostki. Fakt istnienia tak pojętej mistyki w ramach islamu i chrześcijaństwa jest elementem wspólnym dla obu religii. Oba kierunki reprezentują mistykę teistyczną, w której potwierdza się transcendencję Boga oraz ograniczoność możliwości człowieka, jako stworzenia Bożego w zakresie zjednoczenia z Bogiem i uznania tym samym konieczności przyjęcia łaskawego udzielania się Boga w procesie intensyfikacji życia wewnętrznego, jak również w doświadczeniu mistycznym. Gdy chodzi o mistykę islamu, to należy z kierunku mistyki teistycznej wyłączyć tych mistyków, którzy wnieśli do swej doktryny mistycznej monistyczne, czy panteistyczne gnostyckie elementy.
>
> Elementem podobnym w pewnym sensie to specyficzny język mistyków, pełen obrazów i symboli, jak też dążenie do osiągnięcia ekstazy, pojmowanej jako punkt szczytowy doświadczenia mistycznego oraz cała gama stopni i stanów życia mistycznego, np. al-Ghazali ustalił ich dziewięć, od oczyszczenia, aż do zjednoczenia z Bogiem w ekstazie[35].

W sufizmie rozwijającym się w ciągu wieków w różnych uwarunkowaniach kulturowo-społecznych, należy rozróżnić z jednej strony ruch religijny, dążący do religijnego pogłębienia islamu i uwolnienia go tym samym od zbytniego sformalizowania i skostnienia, obejmujący duże ilości zwolenników przenikniętych także duchem ekspansji islamu. Z drugiej strony sufizm wyłaniał z siebie wybitne jednostki, mistyków, w tym również autorów dzieł mistycznych.

---

[35] Z. Pawłowicz, *Modlitwa i mistyka islamu a chrześcijaństwo*, w: *Człowiek a religia*, dz. cyt., s. 271.

c) Post (*saum*)

Post w islamie polega na całkowitym wstrzymaniu się od palenia tytoniu, jedzenia i picia oraz stosunków płciowych od wschodu do zachodu słońca w miesiącu ramadan; w nocy można jeść, pić, palić i korzystać ze zbliżeń seksualnych. Noc w miesiącu ramadan jest swoistym festynem. Kobiety cieszą się wtedy większą swobodą niż w innych miesiącach roku[36].

Koran (S. 2, 183-185.187) nakazuje zachowanie postu w miesiącu ramadan. Uważa się, że jedna z ostatnich nocy ramadanu jest „nocą przeznaczenia/mocy", kiedy zesłane zostało Mahometowi pierwsze objawienie. Jest to czas bardzo szczególny, w którym Koran został przekazany z nieba na ziemię. Muzułmański kalendarz jest kalendarzem księżycowym, więc data rozpoczęcia postu jest inna w każdym roku liczonym według kalendarza słonecznego. Po zachodzie słońca posiłek powinien zacząć się od wypicia pewnej ilości wody i niewielkiej przekąski. Następnie należy odprawić wieczorną modlitwę, po której można zjeść normalny posiłek. W nocy, z wyjątkiem ostatnich dziesięciu nocy miesiąca, zakazy postu nie obowiązują. Tuż przed wschodem słońca można spożyć kolejny posiłek. Istnieje szereg szczegółowych przepisów określających, co przerywa post, kogo post obowiązuje, powody zwolnienia z przestrzegania nakazów postu, kiedy i czym zastąpić niemożność zachowania postu. Indywidualny post może być także odprawiany ze względów pobożnościowych, choć kładzie się nacisk na umiarkowanie w celu zachowania zdrowia i sprawności fizycznej.

Ramadan kończy się 4-dniowym świętem przyjaźni. Największym jednak świętem jest obchodzone w dwa miesiące później Święto Ofiar, podczas którego zabija się jagnię, wołu lub wielbłąda. Mięso przekazuje się następnie w całości lub częściowo na cele pobożne[37].

d) Podatek na ubogich[38] – jałmużna[39] (*zakat*)

Jałmużna jest rodzajem dziesięciny (czterdziesta część dochodu) i jest przeznaczona na biednych, chorych oraz inne cele. Jak rytualna modlitwa jest obowiązkiem człowieka względem Boga, tak jałmużna jest obowiązkiem człowieka względem bliźniego. Zakat jest jałmużną o prawnie ustalonej wysokości, obliczanej w zależności od rodzaju posiadanego majątku. Do płacenia zakatu zobowiązani są wszyscy muzułmanie. Przeznacza się go na potrzeby ludzi o niskich dochodach i na utrzymanie instytucji publicznych. Oprócz zakatu istnieje jeszcze forma dobrowolnej jałmużny (*sadaka*), która najczęściej dawana jest w Święto Zakończenia Postu, zwanego *id al-Fitr.*

---

[36] Por. K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 87.

[37] Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, dz. cyt., s. 219.

[38] Tamże, s. 218.

[39] Por. S. Grodź, *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym*..., dz. cyt., s. 416.

e) Pielgrzymka (*hadżdż*)

Każdy muzułmanin, jeśli mu tylko warunki na to pozwolą, powinien odbyć przynajmniej raz w życiu pielgrzymkę do Mekki (S. 3, 97). Główną ceremonią tej pielgrzymki jest obejście dookoła Kaaby i pocałowanie Czarnego Kamienia. Innymi świętymi miejscami, do których odbywają się pielgrzymki, są Medyna i Jerozolima. Dla szyitów głównym miejscem pielgrzymek jest Karbala, gdzie w roku 680 poległ Hussein, syn Alego. Zdarzenie to szyici obchodzą corocznie w dniu 10 miesiąca muharram płaczem, biczowaniem się i odgrywaniem przedstawień pasyjnych. Duchowy stan pielgrzyma oraz wszelkie czynności wykonywane w świętych miejscach są dokładnie określone. Za wzór przyjęto ostatnią pielgrzymkę, którą Mahomet odbył przed swoją śmiercią w 632 roku. Przez podjęcie pielgrzymki muzułmanin podkreśla swoją wiarę w jednego Boga. Jednocześnie okazja spotkania wierzących z różnych zakątków świata, umacnia poczucie jedności i równości muzułmanów.

Hadżdż odbywa się od siódmego do trzynastego dnia miesiąca zu al-hidżdża. Po przejściu w stan uświęcenia pielgrzymi zakładają specjalny strój. Pierwszego dnia okrążają siedmiokrotnie sanktuarium Kaaby i całują lub dotykają Czarny Kamień umieszczony w jego rogu (jednak przy obecnych setkach tysięcy pielgrzymów jest to prawie fizycznie niemożliwe). Następnie odbywają bieg, czy też szybki chód między dwoma pagórkami as-Safa i al-Marwa jako upamiętnienie poszukiwania wody przez Hagar. Bieg kończy się piciem wody ze studni *zamzan*. Tego dnia pielgrzymi wysłuchują także kazania wygłaszanego w meczecie. Następnego dnia udają się do Miny, Muzdalify i ku wzgórzu Arafat. Tam spędzają czas na modlitwie. W kolejnym dniu odbywa się symboliczne kamienowanie szatana. Dziesiąty dzień miesiąca zu al-hidżdża jest dniem złożenia ofiary ze zwierząt na pamiątkę ofiary złożonej przez Abrahama. Jest to dzień wielkiego święta *id al-Adha*, obchodzonego w całym muzułmańskim świecie. Osoba, która odbyła pielgrzymkę, przyjmuje zaszczytny tytuł *al-hadżdż*.

5. Święta wojna przeciw niewiernym (*dżihad*)

Jest to obowiązek podstawowy dla jednostki, a bezwzględny dla całego społeczeństwa. Wszyscy muzułmanie muszą starać się słowem, pokojowo, a nawet mieczem czynić poddanymi Allahowi wszystkich ludzi. Mahomet mówił o dwóch rodzajach dżihadu – mniejszym i większym – uznając ten drugi za ważniejszy. Dotyczy on wewnętrznego zmagania się z sobą samym w pokonywaniu własnych słabości i grzechów oraz wysiłków podejmowanych dla podniesienia poziomu moralnego społeczeństwa (S. 22, 78). Dżihad w znaczeniu duchowego zmagania się z sobą samym odgrywa rolę szczególną, zwłaszcza w nurcie mistycznym. Koran (S. 16, 125) mówi o „dżihadzie słownym"

albo „dżihadzie pióra", ale także o „dżihadzie miecza" (S. 2, 190-193) – zbrojnej walce podejmowanej bądź w obronie przed atakiem, bądź w celu propagowania islamu. To, że Koran w dwóch trzecich swoich wypowiedzi na temat dżihadu odnosi go do walki zbrojnej, wynika w dużej mierze z historycznych uwarunkowań, w jakich znalazła się pierwotna wspólnota muzułmańska.

Szczególnie sura 9 w Koranie wzywa do walki. „Zaprawdę, Bóg kocha ludzi bogobojnych! A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie (S. 9, 5)..." Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni; Którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego posłaniec, i nie poddają się religii prawdy (S. 9, 29).

6. Starania Ojca Świętego Jana Pawła II o dialog z muzułmanami

Obecny Ojciec Święty Jan Paweł II przy różnych okazjach, a zwłaszcza podczas swych pielgrzymek apostolskich do Turcji, Maroka, Indii, nieustannie potwierdza ciągłość owej soborowej linii Kościoła, któremu nic, co prawdziwe i wartościowe w innych religiach, nie jest obojętne.

W Casablance papież 19 VIII 1985 r. przemówił do młodych muzułmanów:

> *Człowiek jest istotą duchową*. My, wierzący, wiemy, że nie żyjemy w świecie zamkniętym. Wierzymy w Boga, szukamy Boga. Kościół patrzy z szacunkiem i *uznaje wartość waszego postępowania religijnego*, bogactwo waszej tradycji duchowej. My, chrześcijanie, także jesteśmy dumni z naszej tradycji religijnej.
>
> Sądzę, że my – chrześcijanie i muzułmanie – powinniśmy z radością uznać te wartości religijne, które są nam wspólne i dziękować za nie Bogu. Jedni i drudzy wierzymy w Boga Jedynego, który jest wszelką Sprawiedliwością i wszelkim Miłosierdziem; wierzymy w ważność modlitwy, postu, jałmużny, pokuty i przebaczenia; wierzymy, że na końcu czasów Bóg będzie dla nas miłosiernym Sędzią i ufamy, że po zmartwychwstaniu On będzie z nas zadowolony, i wiemy, że my będziemy zadowoleni z Niego.
>
> Uczciwość wymaga, byśmy uznali i uszanowali to, co nas różni. Najbardziej istotną różnicą jest oczywiście sposób, w jaki patrzymy na osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu. Wiecie, że my, chrześcijanie, wierzymy, że Jezus wprowadza nas w wewnętrzne poznanie tajemnicy Boga i w synowską wspólnotę Jego darów, tak że uznajemy Go i głosimy Panem i Zbawcą.
>
> To są ważne różnice, które możemy przyjąć z pokorą i szacunkiem, we wzajemnej tolerancji; jest tu tajemnica, co do której Bóg nas kiedyś oświeci, jestem tego pewny.
>
> My, chrześcijanie i muzułmanie, na ogół źle rozumieliśmy się i w przeszłości czasem występowaliśmy przeciw sobie i wyczerpywaliśmy się w polemikach i w wojnach. Wierzę, że Bóg nas dziś *zachęca do zmiany dawnych nawyków*. Mamy się szanować, a także pobudzać się wzajemnie do dobrych dzieł na drodze Bożej.

Wiecie, tak samo jak ja, jaka jest cena wartości duchowych. Ideologie i slogany nie mogą was zadowolić ani rozwiązać problemów waszego życia. Mogą to zrobić tylko wartości duchowe i moralne, a ich podstawą jest Bóg[40].

Po spotkaniu – na życzenie króla Maroka Hassana II – z muzułmańską młodzieżą tego kraju, Jan Paweł II stwierdził w Rzymie 21 VIII 1985 r.:

Wydarzenie to zasługuje na szczególną uwagę, jako forma realizacji tego dialogu z religiami pozachrześcijańskimi, którą postulował Sobór Watykański II. Braciom muzułmanom z Maroka, ich królowi, wyrażam szczególne podziękowanie. Sposób, w jaki zostałem przez nich przyjęty był wyrazem ich wielkiej otwartości, a entuzjazm młodzieży był dowodem dużej wrażliwości na wartości religijne.

Źródła:

Koran, z arabskiego tłumaczył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986.

Literatura (o islamie):

Bielawski J., *Islam*, Warszawa 1980.
Bielawski J., *Wprowadzenie do Koranu*, Warszawa 1986.
Bukowski K., ks., *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999.
Danecki J., *Mahomet. Mądrości Proroka* (*hadisy*), Warszawa 1993.
Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997.
Dąbrowski E., *Religie Wschodu*, Poznań 1962.
Glasenapp H. von, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1966.
Homerski J., *Jezus w nauce Koranu*, ZN KUL 7 (1964), 3, s. 15–23.
König F., Waldenfels H., *Leksykon religii*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997.
Kloczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne*, Warszawa 1987.
Kopeć E., *Chrystus w Koranie*, „Ruch Biblijny Liturgiczny", 8 (1955), 1, s. 15–23.
Kościelniak K., ks., *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*, Kraków 2000.
Malherbe M., *Religie ludzkości*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1999.
Manteuffel T. *Historia Powszechna*, *Średniowiecze*, Warszawa 1997.
Metz W., *Weltreligionen*, Köln 1983.
Mez A., *Renesans islamu*, Warszawa 1981.
Nosowski J., *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa*, „Collectanea Theologica", 32 (1961), s. 5–84.
Nosowski J., *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna w XVI, XVII i XVIII w.*, Warszawa 1974, z. 2, s. 317.

[40] Przemówienie do młodych muzułmanów, Casablanca, 19 VIII 1985, „L'Osservatore Romano", wyd. pol., nr nadzw., II (1985).

Pawłowicz Z., *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986.
Rodinson M., *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Nowak, Warszawa 1994.
Schmidt W., *Islam*, München 1987.
Waldenfels H., *Religionen als Antwort*, tłum. E. Perczak, Warszawa 1987.
Walther W., *Kobieta w islamie*, Warszawa 1982.
Węcławski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
Zimoń H., red., *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000.

Ks. Tadeusz Gacia – Kielce

Motywy agonistyczne w pismach Cypriana z Kartaginy

Igrzyska i zawody sportowe, tak bardzo związane z codziennym życiem starożytnych, stanowiły dla literatury tamtego czasu – zarówno klasycznej, jak i wczesnochrześcijanskiej – źródło różnorakich porównań i odniesień[1]. Choć chrześcijanie nie mogli brać udziału w tego rodzaju widowiskach, gdyż – jak pouczał ich chociażby Tertulian – powinni szukać przyjemności, gdzie indziej, gdyż mają swoje własne „agony"[2], to nawet w jego pismach motyw agonistyczny pojawia się często, zasadniczo tam, gdzie mówi się o prześladowaniu i męczeństwie i stanowi charakterystyczny dla tej tematyki *locus communis*[3].

Śladami Tertuliana z Kartaginy idzie św. Cyprian, późniejszy biskup tego miasta, młodszy od niego o więcej niż jedno pokolenie. Przedmiotem niniejszego opracowania jest prezentacja motywów agonistycznych w jego pismach. Przeglądając je pod tym kątem stawiamy pytanie o funkcję tych motywów w kontekście poruszanej przez Cypriana tematyki. Wyselekcjonowane teksty z pism Cypriana podzielone tu zostaną na kilka grup. Poszczególne tytuły stanowią cytaty pochodzące z analizowanych tekstów.

---

[1] Funkcję obrazów z agonistyki w literaturze klasycznej, zwłaszcza w dziełach filozoficznych, omawia G. Lomiento, Ἀθλήτης τῆς εὐσεβείας η, „Vetera Christianorum", 1 (1964), s. 113–128, por. także C. Noce, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, s. 85–86, 192–193. W korzystaniu z odniesień do agonistyki prekursorami pisarzy wczesnochrześcijańskich byli autorzy pism judaistycznych epoki przedchrześcijańskiej; np. w *IV Księdze Machabejskiej* motywy tego rodzaju powracają wiele razy i odnoszą się do męczonych za wiarę młodzieńców (9, 23; 11, 20, 17, 11-16). W pismach biblijnych najwięcej motywów agonistycznych spotykamy u św. Pawła: bieg na stadionie, zapasy sportowe i tym podobne obrazy ilustrują głoszenie Ewangelii, trud apostolski i zmaganie o prawdę; por. 1 Kor 9, 24-25; Flp 1, 27; 4, 3; 2 Tm 2, 3-5; 4, 6-7); także Hbr 10, 32. W literaturze wczesnochrześcijańskiej tego rodzaju motywy weszły na stałe jako *topos* przy podejmowaniu tematyki męczeństwa; por. Klemens Rzymski, *Epistolae I ad Corinth*. 5, 1; *Epistolae II ad Corinth*. 7, 1-4; Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Polycarpum* 1, 3; 3, 1 oraz *Pasterz* Hermasa 69, 6.

[2] Tertullianus, *De spectaculis* 29, 5, CCL 1, 251–252, PL 1, 660.

[3] Por. na ten temat mój art. *Agonistyka jako «topos» w pismach Tertuliana*, VoxP 20 (2000), t. 38–39, s. 415–426.

1. *Agon saecularis et agon sublimis*

Termin *agon* – jeden z najczęstszych wśród motywów agonistycznych – pojawia się są przede wszystkim w listach Cypriana. Jednym z głównych ich tematów jest męczeństwo, ponieważ Cyprian pisał je podczas prześladowań, a podczas niewielu lat posługi biskupiej w Kartaginie Cyprian doświadczył ich kilku[4].

W Liście 13 podejmującym problem *lapsi*[5], Cyprian krytykuje tych, którzy zbyt spiesznie chcą wracać do Kościoła po swoim upadku, gdy tymczasem podczas prześladowań wielu chrześcijan zostało wypędzonych i pozbawionych majątku. *Lapsi*, którzy – według Cypriana – spieszą się zbytnio z powrotem na łono Kościoła, powinni zaczekać, aż do nastania pokoju. „Acies adhuc geritur et agon cotidie celebratur – pisze Cyprian"[6]. *Agon* jest tu jednoznacznie metaforycznym określeniem zmagań, jakie chrześcijanie podejmują podczas prześladowania.

W Liście 15 zwracając się do dwóch prezbiterów oraz do innych wyznawców przebywających w więzieniu, Cyprian wspomina tych, którzy już ponieśli męczeństwo i uświadamia chrześcijan, że ich chwała jest równie wielka. Zwraca uwagę nagromadzenie w kilku zdaniach terminów i obrazów agonistycznych: *certamen*, *pugnam gerere*, *corona*, *agon*, *praelium*. Agonem jest tu cały czas pobytu chrześcijan w więzieniu, stanowiący przygotowanie do ostatecznego pójścia w ślady męczenników. Agon jest jeden, choć składa się z wielu rozmaitych walk. Jest on – na wzór widowisk znanych chrześcijanom – *spectaculum*, któremu przygląda się sam Bóg[7].

Motyw agonu bardzo obszernie został rozwinięty przez Cypriana w Liście 56. Autor listu buduje szeroką antytezę. *Agon saecularis* staje się tylko punktem wyjścia do plastycznego ukazania innego, o wiele ważniejszego agonu, nazwanego *agon sublimis et magnus*. Najsilniejszy kontrast występuje jednak pomiędzy sformułowaniami: *imperatore praesente* i *praesente Deo*. Podczas igrzysk organizowanych na tym świecie (termin *agon saecularis* ma w tej antytezie znaczenie raczej *ex definitione* pejoratywne) największą chwałą

[4] V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, DPAC 1, 678–683.

[5] Zwięzły przegląd myśli Cypriana na temat dramatu *lapsi* we współczesnym mu Kościele zarysowuje H. J. Vogt, *Lapsi (la questione dei lapsi)*, DPAC 2, 1899–1901.

[6] Cyprianus, *Epistolae*, 13, 2, PL 4, 261.

[7] Cyprianus, *Epistolae*, 15, 3, PL 4, 267: „Sed et vestra non minor gloria, qui adhuc in certamine constituti et comitum gloriam secuturi, pugnam diu geritis, immotaque et inconcussa fide stabiles quotidie spectaculum Deo vestris virtutibus exhibeatis. Quo longior vestra pugna, hoc corona sublimior. Agon unus, sed multiplici praeliorum numerositate congestus".

dla ich uczestników jest poklask ze strony tłumów, a jeszcze bardziej obecność imperatora. Inaczej jest w wielkim agonie, w którym sam Bóg jest widzem i napawa się radością z rozgrywanego widowiska. Na walczących patrzy Chrystus i patrzą aniołowie. Cyprian zwraca uwagę jedynie na ten aspekt zawodów, pomijając inne, zwłaszcza trud walki, ponieważ chce ukazać przyszłym męczennikom wielką chwałę, jaka ich czeka i w ten sposób zachęcić ich do męczeństwa.

> Ad agonem saecularem exercentur homines et parantur; et magnam gloriam computant honoris sui si illis, spectante populo et imperatore praesente, contigerit coronari. Ecce agon sublimis et magnus et coronae caelestis praemio gloriosus, ut spectet nos certantes Deus, et super eos, quo filios facere dignatus est oculos suos pandens, certaminis nostri spectaculo perfruatur. Praeliantes nos et fidei congressione pugnantes spectat Deus, spectant angeli eius, spectat et Christus. Quanta est gloriae dignitas et quanta felicitas praesente Deo congredi et Christi iudice coronari![8]

Z motywem agonu sportowego łączy się motyw agonu żołnierskiego. Aby się o tym przekonać, wystarczy wymienić same terminy, jakimi w komentowanym liście posługuje się autor: *armare*, *agon*, *acies*, *castra*, *arma*, *tutamentum*, *munire*, *resistere*, *repugnare*, *induere*, *lorica*, *iaculum*, *minae*, *calciare*, *scutum*, *inimicus*, *tegumentum*, *galea*, *signum*, *gladius*, *corona*. Cyprian usilnie zachęca swoich współwyznawców, aby przygotowali się do walki. Wykorzystuje znany tekst Ef 6, 12-17 i rozwija napotkane w nim obrazy, przetwarza je odnosząc do sytuacji, w której znajdują się adresaci jego listu. Nawiązuje do problemu *lapsi*; uważa, że ból z powodu poprzedniego upadku powinien ich zachęcić do podjęcia obecnej walki[9]. Zresztą każdy chrześcijanin ma się uzbroić do boju. Wyposażony w duchową broń, jaką stanowi nienaruszona wiara i pełne poświęcenia męstwo, ma przywdziać duchową zbroję na całe ciało – nogi, pierś, głowę, uszy, oczy, czoło, usta – i być gotowym do walki[10]. Poszczególne elementy tego rozbudowanego obrazu to charakte-

[8] Cyprianus, *Epistolae*, 56, 8, PL 4, 355–356.

[9] Tamże, 9, PL 4, 359: „Armemur, fratres dilectissimi, viribus totis et paremur ad agonem mente incorrupta, fide integra, virtute devota. Ad aciem quae nobis indicitur Dei castra procedant: armentur integri, ne perdat integer quod nuper stetit: armentur et lapsi, ut et lapsus recipiat quod amisit. Integros honor, lapsos dolor ad praelium provocet. Armari et praeparari nos beatus Paulus apostolus docet […]".

[10] Tamże, 9, PL 4, 356–357: „Haec arma sumamus, his nos tutamentis spiritalibus et caelestibus muniamus, ut in die nequissimo, resistere diaboli minis et repugnare possimus. Induamus loricam iustitiae, ut contra inimici iacula munitum sit pectus et tutum. Calceati sint evangelico magisterio et armati pedes, ut cum serpens calcari

rystyczne dla tej tematyki *loci communes*. Tekst Cypriana oddaje jednak z pewnością jego wewnętrzne nastawienie w obliczu nadchodzącego agonu – prześladowania i śmierci.

Szczególną uwagę trzeba poświęcić Listowi 8. Jest to bowiem pismo skierowane do chrześcijan przygotowujących się na męczeństwo, a przebywających jeszcze w więzieniu. Obrazy i motywy agonistyczne spotykamy tu szczególnie często. Tylko samo wyliczenie tego rodzaju terminów daje wyobrażenie o tematyce listu i środkach wyrazu, jakimi posłużył się autor. Po jednym razie użyto następujących terminów: *spectaculum*, *luctor*, *agmen*, *castra*, *arma*, *sacramentum*; dwa razy – *praelium*, *palma*; cztery razy – *miles*; pięć razy – *acies*; sześć razy – *pugna* lub *pugnare*; jedenaście razy – *agon*; dwanaście – *corona* lub *coronare*; czternaście razy – *certamen*.

Męczeństwo to *agon*. W usta niejakiego Mappalika, o którym znajdujemy wzmiankę w liście, Cyprian wkłada bowiem słowa: „Videbitis cras agonem"[11]. Przywołuje biblijne cytaty, w których występuje termin *agon*, akomodując je i czyniąc środkiem argumentacji na potwierdzenie wielkości agonu męczennika. W ten właśnie sposób wykorzystuje łaciński przekład tekstu Iz 7, 13: „Non pusillum vobis certamen cum hominibus, quoniam Deus praestat agonem" oraz znane Pawłowe teksty z 1 Kor 9, 9,24-25 oraz 2 Tm 4, 6-8. W męczeństwie Mappalika Cyprian widzi kolejne ogniwo łańcucha wielkiego agonu zapowiedzianego przez proroka, dopełnionego przez Chrystusa i przez apostołów. Dlatego męczeństwo to *agon caelestis* – zmaganie wykraczające swoimi rozmiarami poza widzialną, fizyczną próbę, której zostaje poddany chrześcijanin[12].

Warto zwrócić uwagę na to, że dwukrotnie w omawianym liście terminy *agon* oraz *certamen* występują obok siebie: *in agonis promissi certamine*, *in certamine agonis nostri*. Pierwsze sformułowanie odnosi się do męczeństwa Mappalika, drugie – do przewidywanego przez Cypriana męczeństwa adresatów listu, z którymi on sam się utożsamia, nazywając ich ostateczne zmaganie *agon noster*[13].

---

a nobis et obteri coeperit, mordere et supplantare non possit. Portemur fortiter scutum fidei, quo protegente, quicquid iaculatur inimicus possit extingui. Accipiamus quoque ad tegumentum capitis galeam salutarem, ut muniantur aures, ne audiant edicta feralia; muniantur oculi, ne videant detestanda simulacra, muniatur frons, ut signum Dei incolume servetur, muniatur os, ut Dominum suum Christum victrix lingua fateatur. Armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut Eucharistiae memor, quae Domini corpus accepit, ipsum complectatur, postmodum a Domino sumptura praemium caelestium coronanarum".

[11] Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 247.

[12] Por. tamże, PL 4, 247–248.

[13] Tamże.

2. *Spiritale et caeleste certamen*

Drugim terminem stanowiącym narzędzie pozwalające szukać motywów agonistycznych, łączącym się w pismach Cypriana również z tematyką martyrologiczną, jest *certamen*. Wspomnieliśmy nieco wyżej, iż w Liście 8 termin *certamen* występuje kilkanaście razy. Cyprian w różnoraki sposób zachęca chrześcijan do wytrwałości. Ich wyznawanie wiary o tyle bardziej jest chwalebne, o ile jest silniejsze podczas męki. Gdy wzmaga się walka, rośnie chwała walczących. Tortury, jakim poddawani są chrześcijanie, są coraz większym wezwaniem do tego, aby mocni i nieporuszeni stanęli w szyku bitewnym; ich walkę Cyprian nazywa *maximi certaminis praelium*[14]. Niektórzy z nich już zdobyli wieniec, inni są już blisko tego celu; wszyscy zaś, którzy idąc w chwalebnym szyku (*agmine glorioso*) zostali zamknięci w więzieniu, są zachęcani do podjęcia zmagania:

> [...] calore virtutis ad gerendum certamen animatos, sicut esse oportet in divinis castris milites Christi[15].

Cyprian szuka coraz to nowych określeń tego wielkiego zmagania: *certamen gloriosum*, *caeleste certamen*, *certamen Dei*, *certamen spiritale*[16]. Sformułowania *spiritale et caeleste certamen* pojawiają się jednak także w piśmie *Ad Fortunatum* i oznaczają walkę, do której Cyprian zachęca braci, żołnierzy Chrystusa, w obliczu prześladowań[17]. Warto zwrócić uwagę na powtórzone dwukrotnie sformułowanie *dies certaminis*, które w oczywisty sposób stanowi metaforę dnia męczeństwa: *si certaminis vestri dies venerit*, *quod si ante diem certaminis vestri*[18]. Dla porównania Tertulian w kontekście tematu męczeństwa posłużył się metaforą *dies agonis*[19].

Powiązanie terminu *certamen* z tematem męczeństwa widać wyraźnie w dziełku *De mortalitate*[20], gdzie męczennicy zostali nazwani *innumerabilis*

---

[14] Por. tamże, PL 4, 246.

[15] Tamże, PL 4, 246.

[16] Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 246.

[17] Cyprianus, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, praef., PL 4, 651–652, CCL 3, 183: „Desiderasti, Fortunate carissime, ut quoniam praessurarum et persecutionum pondus incumbit et in fine adque in consummatione mundi antichristi tempus infestum adpropinquare iam coepit, ad praeparandas et corroborandas fratrum mentes de divinis scripturis hortamenta conponerem quibus milites Christi ad spiritale et caeleste certamen animarem".

[18] Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 249.

[19] Tertullianus, *Ad martyras*, 3, 4, PL 1, 624.

[20] Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 72–73.

populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus[21]. W *De bono patientiae* terminem *certamen* Cyprian obejmuje prześladowanie i związane z nimi wszelkiego rodzaju doświadczenia oraz męki: utratę majątku, więzienie, skucie łańcuchami, dzikie zwierzęta, krzyż i inne. Wzmianka o wyciskaniu potu i znoszeniu trudu pozwala widzieć w tym miejscu nawiązanie do zawodów sportowych, choć jednocześnie w tym samym zdaniu pojawia się terminologia wojskowa: *in acie stare*, *impugnare*, *hostis*, *pugna*, *colluctatio*[22].

Z podobną sytuacją spotykamy się w *De lapsis*. Gdy weźmie się pod uwagę treść tego pisma, nie dziwi fakt, że nie jeden raz powraca w nim wątek prześladowania i męczeństwa. W cytowanym niżej zdaniu słowo *certare* wplata się w motyw walki żołnierskiej:

> Potest rogare talis et dicere: certare quidem fortiter volui et sacramenti mei memor devotionis ac fidei arma suscepi, sed me in congressione pugnantem cruciamenta varia et supplicia longa vicerunt[23].

Zauważmy, że w tym zdaniu siedem terminów nawiązuje jakoś do tematyki wojskowej: *sacramentum*, *arma*, *congressio*, *pugnare*, *cruciamentum*, *supplicium*, *vincere*. Najbliższy kontekst wskazuje na ścisłe powiązanie tego rodzaju obrazowania z krwawym prześladowaniem. Na jego opis (*narratio* wkomponowane w tok argumentacji) składają się bardzo realistyczne elementy: surowy sędzia, biczowanie, bicie kijami, wyszukane rodzaje tortur, przypalanie ogniem i tym podobne[24]. Porównanie jest zatem bardzo wyraźne – srogie prześladowanie, któremu poddany jest chrześcijanin, jest jak walka żołnierska. Choć duch jest niezmordowany, ciało może ulec sile cierpienia. Ostatnia myśl w *peroratio* pisma *De lapsis* mówi o możliwości naprawienia upadku. Cyprian znów odwołuje się do obrazu żołnierza, który powraca na pole walki:

> Repetet certamen suum miles, iterabit aciem, provocabit hostem et quidem factus ad proelium fortior per dolorem[25].

---

[21] Cyprianus, *De mortalitate*, 26, PL 4, 602.

[22] Cyprianus, *De bono patientiae*, 12, PL 4, 630: „Sudatur enim quamdiu istic vivitur et laboratur, nec sudantibus et laborantibus possunt alia magis quam patientiae subvenire solacia: quae cum apta sint et necessaria in isto mundo uniuersis, tunc magis nobis, qui diabolo impugnante plus quatimur, qui in acie cotidie stantes inveterati et exercitati hostis colluctationibus fatigamur, quibus praeter varias et adsiduas temptationum pugnas in persecutionum quoque certamine patrimonia relinquenda sunt, subeundus carcer, portandae catenae, animae impendendae, gladius, bestiae, ignes, cruces, omnia denique tormentorum ac poenarum genera […]".

[23] Cyprianus, *De lapsis*, 13, PL 4, 476.

[24] Tamże. Por. M. Zagórski, *Warsztat retoryczny św. Cypriana na podstawie pisma „De lapsis"*, VoxP 21 (2001), t. 40–41, s. 196.

[25] Cyprianus, *De lapsis*, 36, PL 4, 494.

Zauważmy znów, że także tu w jednym zdaniu pojawia się kilka terminów nawiązujących do życia żołnierskiego; są to wyrazy *certamen*, *acies*, *hostis*, *praelium*, ale także – *provocare* i *fortis*. Ten sam rodzaj obrazowania spotykamy także w innych miejscach w podobnym kontekście tematycznym, choć obraz, który tu nas interesuje, nie zawsze został w nich szerzej rozwinięty[26].

3. *Ipse luctatur in nobis*

W dalszym ciągu pozostajemy w kręgu tematyki męczeństwa, śledząc występowanie terminów związanych z agonistyką. W kilku tekstach Cyprian podkreśla, że agon, w którym uczestniczą chrześcijanie, jest jak widowisko (*spectaculum*), które rozgrywa się w obecności samego Boga:

> O quale illud fuit spectaculum Domino […], quam Dei oculis sacramento et devotione militis eius acceptum[27];
>
> […] spectaculum gloriosum praebuistis Deo[28].

Na to wielkie widowisko składa się prześladowanie chrześcijan, więzienie, ich gotowość na śmierć, sprzeciw wobec świata, a przede wszystkim opór stawiany diabłu. Chrześcijanie, którzy wytrwali, są jak śnieżnobiała kohorta żołnierzy Chrystusa; nie włożyli na swoje głowy wieńców diabelskich, czekając na inny wieniec[29]. W tej militarnej wizji chrześcijaństwa Cyprian zbliża się tu najbardziej do Tertuliana, zwłaszcza do niektórych fragmentów jego dziełka *Ad martyras*, gdzie kartagiński retor nie tylko męczeństwo, ale całe życie chrześcijanina postrzegał i przedstawiał jako walkę[30]. Obraz wielkiego widowiska, na które z ogromną radością patrzy Bóg, patrzą aniołowie i Chrystus, powraca jeszcze w kilku innych tekstach:

> […] militate fortiter, domicate constanter, scientes vos sub oculis praesentis Domini dimicare[31].
>
> […] ut spectet nos certantes Deus et super eos, quo filios facere dignatus est oculos suos pandens, certaminis nostri spectaculo perfruatur. Praeliantes nos et

---

[26] Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate*, 1, PL 4, 495: „Facilior cautio est ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur, quando se adversarius confitetur".

[27] Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 247.

[28] Cyprianus, *De lapsis*, 2, PL 466.

[29] Por. tamże.

[30] Por. Tertullianus, *Ad martyras*, 3, 1–2, CCL 1, 5. Na temat terminów i porównań żołnierskich u Tertuliana por. A. Hamman, *Militia*, DPAC 2, 2247–2248.

[31] Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 249.

> fidei congressione pugnantes spectat Deus, spectant angeli eius, spectat et Christus. Quanta est gloriae dignitas et quanta felicitas praesente Deo congredi et Christi iudice coronari![32].

> Christo spectante curramus[33].

Bóg jednak nie jest tylko – jeśli tak wolno powiedzieć – biernym obserwatorem tego widowiska. Nie tylko przygląda się męczennikom, jakby byli jedynie Jego sługami, On sam uczestniczy w ich walce. Chrystus z radością asystuje przy tym zmaganiu. Jest to także Jego *certamen* – pisze Cyprian w Liście 8. Chrystus sam walczy w swoich męczennikach i zawsze w nich zwycięża, dodając im odwagi, otuchy i siły; wreszcie On sam wieńczy ich w nagrodę za odniesione zwycięstwo i sam jest w nich wieńczony. Anaforycznie użyte *quam* (w cytowanym niżej tekście zaledwie dwukrotnie, choć w najbliższym kontekście występujące jeszcze cztery razy), uwypukla nie tylko retoryczne, ale chyba także emocjonalne zaangażowanie autora:

> Quam laetus illic Christus fuit! Quam libens in talibus servis suis et pugnavit, et vicit protector fidei (...). Certamini suo adfuit, praeliatores atque assertores sui nominis erexit, corooboravit, animavit. Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis[34].

Udział Chrystusa w śmiertelnej walce Jego wyznawców został najmocniej podkreślony przez Cypriana w tekście, w którym mowa jest o całkowitym utożsamieniu się Chrystusa z męczennikami:

> [...] et ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur[35].

4. *Agon iustitiae et agon operis*

Analizując pisma Cypriana pod kątem występowania w nich motywów agonistycznych, obserwowaliśmy dotąd ich obecność na płaszczyźnie, jaką stanowi w szerokim sensie tematyka męczeństwa (prześladowania, proces, więzienie, śmierć), w naturalny i oczywisty sposób pozwalająca mu odwoływać się do obrazu agonów, uchodzących za charakterystyczny dla niej *topos*. Motywy te pojawiają się jednak u Cypriana także w innych kontekstach, tam, gdzie mówi się o życiu chrześcijańskim wypełnionym dobrymi czynami.

---

[32] Cyprianus, *Epistolae*, 56, 8, PL 4, 355–356.
[33] Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, 26, PL 4, 622.
[34] Cyprianus, *Epistolae*, 8, PL 4, 247.
[35] Tamże, PL 4, 249.

W zakończeniu, zresztą bardzo efektownym, dziełka *De opere et eleemosynis*, którego powstanie wiąże się ze straszliwą zarazą w Kartaginie w latach 251–252[36], spotykamy dwa razy termin *agon* – z przydawkami *iustitiae* oraz *operis*. W cytowanych poniżej zdaniach *agon* oznacza – jak trzeba sądzić biorąc pod uwagę kontekst – życie chrześcijańskie. Cyprian zachęca bowiem współwyznawców do ofiarności podczas zarazy w Kartaginie. Łatwo zauważyć, że obrazy, jakie przywołuje, nie różnią się w ogóle od tych, którymi posługiwał się podejmując temat męczeństwa.

> Ad hanc operum salutarium palmam libenter ac prompte certemus, omnes in agone iustitiae Deo et Christo spectante curramus et qui saeculo et mundo maiores esse iam coepimus cursum nostrum nulla saeculi et mundi cupiditate tardemus. Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit[37].

Autor mówi – jak widzimy – o zmaganiu się o palmę dobrych czynów (*certemus*), o biegu w zawodach (*curramus*), o tym, że Chrystus patrzy na bieg swoich zawodników, gotów uwieńczyć zwycięzców. Trzeba przyznać jednak, że i tu wezwaniu do pełnienia dobrych czynów towarzyszy myśl o prześladowaniu, które w czasach Cypriana stoi jako sytuacja zawsze realna. W czasie pokoju zwycięzcy agonów otrzymują w nagrodę za dobre czyny wieniec biały, za męczeństwo zaś wieniec purpurowy – konkluduje tę myśl i całe dzieło Cyprian.

Oprócz terminów *agon* i *certamen* innym terminem odsyłającym czytelnika pism Cypriana do tematyki agonistycznej jest *munus*, określenie które w klasycznej łacinie oznaczało m.in. igrzyska, zawody gladiatorskie. W *De spectaculis* Tertulian tłumaczy, dlaczego walki gladiatorskie nazywane są *munera*, wywodząc ich genezę z obrzędów odprawianych pierwotnie ku czci zmarłych[38]. Interesujące jest to, że jeżeli u niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich *munera* w metaforycznym znaczeniu to jakby igrzyska czy zawody gladiatorskie męczenników, Cyprian łączy termin *munus* ze świadczeniem jałmużny i przyszłą nagrodą za to w niebie, gdzie sam Chrystus ogląda z aniołami wielkie *spectaculum*, w którym uczestniczą chrześcijanie. Przywoływane w kontekście martyrologicznym obrazy z agonistyki – tutaj takie, jak: wystawianie igrzysk, ich przepych, aplauz tłumu, kwadryga i im podobne – występują w zupełnie innym kontekście. Cyprian nawiązuje do zawodów w amfiteatrze,

[36] Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*..., dz. cyt., s. 72–73.

[37] Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, 26, PL 4, 622.

[38] Tertullianus, *De spectaculis*, 12, 1–4.

aby powiedzieć czytelnikowi, że – jeżeli tak one wyglądają – to o ileż wspanialsze jest to widowisko, które ogląda Bóg, Chrystus, aniołowie i w którym nagrodą jest życie wieczne.

> Quale munus est, fratres carissimi, cuius editio Deo spectante celebratur! Si in gentilium munere grande et gloriosum videtur proconsules vel imperatores habere praesentes, et apparatus ac sumptus aput munerarios maior est ut possint placere maioribus, quanto inlustrior muneris et maior est gloria Deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conveniunt caelorum virtutes, conveniunt angeli omnes, ubi munerario non quadriga vel consulatus petitur, sed vita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius favor vulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur[39].

Cytowany fragment występuje w toku argumentacji na temat wartości jałmużny ofiarowanej potrzebującym. *Munus* zatem to pełnienie dobrych czynów, czego świadkiem jest sam Bóg. Dla osiągnięcia większego efektu autor – posługując się rozbudowaną w wielką figurę ironią, a ściślej sarkazmem – wprowadza postać diabła, który przemawia do Chrystusa naigrawając się z Niego i chełpi się tym, że jego własne *munera*, czyli igrzyska, są wystawne i kosztowne; nie karmi się na nich głodnych, nie pomaga biednym, a lud mimo to domaga się ich wystawienia. Diabeł prowokuje Chrystusa, aby jego *munerarii* (tym terminem, którym określano urządzających igrzyska, nazwani są tu bogaci chrześcijanie) także wystawili *munus*, rozdając swoje majątki ubogim. Siła zamierzonej przez Cypriana argumentacji polega w tym fragmencie na antytetycznym zestawieniu tych dwóch znaczeń terminu *munus* włączonych w sarkastyczne przemówienie diabła:

> [...] et munera mihi quam pretiosa, quam grandia, quam nimio et longo labore quaesita, sumptuosissimis apparatibus comparant, rebus suis vel obligatis in muneris comparatione venditis […]. Tuos tales, munerarios, o Christe, demonstra, illos divites, illos copiosis opibus affluentes, an in Ecclesia praesidente et spectante te eiusmoddi munus edant […][40].

5. *Oportet luctari semper*

W ostatnim punkcie należy odnotować jeszcze inne terminy posiadające konotację z agonistyką, których Cyprian używa w swoich pismach. Spotkać je można w miejscach, gdzie mowa jest o wielorakiej walce, jaką człowiek toczy w swoim życiu duchowym.

---

[39] Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, 21, PL 4, 617–618.

[40] Tamże, 22, PL 4, 618.

W *De mortalitate*, dziełku, powstałym podobnie jak *De opere et eleemosynis* w czasie zarazy w Kartaginie[41], Cyprian, chcąc pomóc swoim współwyznawcom w chrześcijańskim zrozumieniu doświadczenia dotykającego ich samych i bardzo wielu ich bliskich, szuka argumentów, które świadczyłyby o znikomej wartości życia doczesnego, o tym, że jest one wypełnione licznymi trudami i że lepiej jest odejść z tego świata do Chrystusa. W takim właśnie kontekście pojawia się często motyw walki, którą naznaczone jest to życie. Różne jej formy Cyprian określa z reguły terminami związanymi z czasownikiem *luctari*. Jest to zatem *pugna adversus diabolum* czy *luctatio* – walka toczona codziennie przeciwko chciwości, nieskromności, różnym przywarom, światowym przynętom[42]. To samo podkreśla niewiele dalej:

> [...] Christianus [...] sciet plus sibi quam ceteris in saeculo laborandum, cui magis sit cum diaboli impugnatione luctandum[43].

Te same terminy spotykamy w dziełku *De bono patientiae*, gdzie jednak służą one zobrazowaniu walki, jaką człowiek musi prowadzić ze słabością i kruchością własnego ciała, a do tej walki potrzebna jest właśnie cierpliwość:

> [...] oportet in hac fragilitate atque infirmitate corporea luctari semper et congredi, quae luctatio et congressio non nisi patientiae potest viribus sustineri[44].

Tego rodzaju walka trwa całe życie. Nieco wcześniej w tym samym piśmie Cyprian rozbudowuje bardziej plastycznie obraz tej walki, korzystając z terminologii związanej z agonistyką. Mówi o trudzie i pocie, który towarzyszy człowiekowi całe życie, o atakach diabła, o codziennej gotowości do walki: *sudatur*, *laboratur*, *diabolo impugnante*, *in acie cotidie stantes*, *hostis colluctatione*, *variae et adsiduae temptationum pugnae* (mówiliśmy o tym wyżej w paragrafie drugim)[45]. Po wyliczeniu tych elementów walki autor przechodzi znów do walki podczas prześladowania – *persecutionum certamen* i wymienia właściwe dla niej próby[46].

Według Cypriana, w człowieku trwa też walka pomiędzy ciałem a duchem; określona została ona terminami *colluctatio* i *congressio*. W dziełku *De dominica oratione* Cyprian idzie za św. Pawłem powtarzając jego naukę na ten temat, choć bez jakichś szerszych jej eksplikacji[47]. Całe życie chrześcijanina

---

[41] Por. przyp. 20.

[42] Cyprianus, *De mortalitate*, 4, PL 4, 585.

[43] Tamże, 9, PL 4, 587–588.

[44] Cyprianus, *De bono patientiae*, 17, PL 4, 633.

[45] Tamże, 12, PL 4, 630.

[46] Tamże.

[47] Cyprianus, *De dominica oratione*, 126, PL 4, 529–530.

zresztą Cyprian, jak to wynika z *De zelo et livore*, postrzega w kategoriach swego rodzaju agonu. Stale znajdujemy się pod oczami Boga, który na nas patrzy i osądza nas, a życie człowieka to bieg (*curriculum*)[48].

* * *

W podsumowaniu należy stwierdzić, że motywy agonistyczne pojawiają się w wielu miejscach twórczości św. Cypriana. Podobnie jak u Tertuliana ich większość występuje w kontekście tematu prześladowania i męczeństwa. Terminy, które powracają najczęściej, to *agon* i *certamen*. Trzeba tu wymienić następujące pisma Cypriana: Listy 8, 13, 15, *De lapsis*, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*. Określenia związane z agonistyką służą Cyprianowi także dla zilustrowania życia chrześcijańskiego w ogóle, zwłaszcza życia duchowego, wewnętrznej walki pomiędzy ludzkim ciałem a duszą. Najczęściej są to terminy typu: *luctari*, *luctatio* i pochodne. Motywy agonistyczne przejmują tu funkcję, jaką pełniły u autorów klasycznych piszących o ćwiczeniu się w cnocie i drodze do doskonałości, choćby u Seneki czy Epikteta. Występują one w pismach: *De dominica oratione*, *De zelo et livore*, *De mortalitate*, *De bono patientiae*. Wreszcie należy odnotować interesujące zastosowanie obrazów z agonistyki w dziele *De opere et eleemosynis*. Dobroczynność i dawanie jałmużny, do której autor bardzo mocno wzywa mieszkańców Kartaginy podczas panującej w mieście zarazy, to prawdziwe chrześcijańskie igrzyska – *agon iustiiae et agon operis*, chrześcijańskie *munera*, widowisko – *spectaculum*, na które z radością patrzy Bóg pragnąc uwieńczyć jego uczestników.

[48] Cyprianus, *De zelo et livore*, 18, PL 4, 652.

Ks. Janusz Ihnatowicz – Houston, Texas

Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń?
Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele

Św. Jan Chryzostom, wyjaśniając dlaczego autor Pierwszego Listu do Tymoteusza pomija prezbiterów i od biskupa bezpośrednio przechodzi do diakona, pisze: „Niewiele bowiem różni prezbitera od biskupa. Obaj podjęli obowiązek nauczania i obaj przewodniczą Kościołowi: dlatego co powiedział o biskupach, odnosi się także do prezbiterów. Bowiem tylko we władzy udzielania święceń biskupi górują nad prezbiterami"[1]. Św. Hieronim formułuje to jeszcze dobitniej: „Cóż bowiem, prócz udzielania święceń, czyni biskup, czego nie może czynić prezbiter?"[2] Już na początku III w. *Tradycja apostolska* stwierdza to wyraźnie.

Czy jest to jednak późniejsze ograniczenie, z natury raczej kanoniczne, jak wielu uważało w Kościele zachodnim, czy leży poza tym istotna, apostolskiego pochodzenia różnica między obiema posługami? W obecnym szkicu pragnę poszukiwać na to pytanie odpowiedzi przez odczytanie podstawowych dla tego tematu tekstów od I do III w.

Problem komplikuje to, iż przynajmniej w niektórych tekstach chrześcijańskich, ogólnie datowanych na ostatnie dziesięciolecia I w., dwa terminy: *presbyteros* (starszy) i *episkopos* (nadzorca, opiekun, gwardian) wydają się synonimami, przynajmniej w tym sensie, że odnoszą się do tej samej grupy ludzi[3]. Stąd można podejrzewać, że mamy tu do czynienia z ewolucją, gdzie z jednego urzędu wyłoniły się dwa. Hipotezą roboczą tego artykułu jest propozycja Colsona, że właśnie było odwrotnie: to w osobie biskupa połączyły się dwie różne posługi istniejące w czasach apostolskich i subapostolskich[4].

---

[1] Jan Chryzostom, *Homilia XI do Pierwszego Listu do Tymoteusza*, 3, 8, PG 62, 553.

[2] Św. Hieronim, *List 146, do Ewangelusa*, PL 22, 1193–1194.

[3] Zgodnie ze współczesną praktyką *presbyteros* oddaję przez transliterację prezbiter. (Tłumaczyć to, jak się niestety często zdarza, przez „kapłan" jest historycznie i teologicznie błędne: i prezbiterzy, i biskupi są kapłanami). Po wielu wahaniach zdecydowałem *episkopos* oddać przez jego spolszczoną formę „biskup", a *episkopê* przez „biskupstwo". Czytelnik winien jednak pamiętać, że w tych wczesnych tekstach, słowa „biskup" nie można rozumieć w jego późniejszym sensie, tj. rezydencjonalnego zwierzchnika lokalnego Kościoła posiadającego sukcesję apostolską, a słowa prezbiter w sensie wyświęconego współpracownika tegoż biskupa.

[4] Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Coll. Textes et Études théologiques, Paryż 1954. Podjął ją do pewnego stopnia w *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'Evangile*, Coll. Théologie historique, Paryż 1966.

I. Prezbiterzy-biskupi i „wybitni mężowie"

Dzieje Apostolskie wspominają prezbiterów w Kościele jerozolimskim. Razem z Piotrem, Jedenastoma i Jakubem, którego Łukasz przedstawia jako zwierzchnika owego Kościoła (por. Dz 12, 17), biorą udział w decyzji na temat nawróconych z pogaństwa (15, 1-29). To im chrześcijanie antiocheńscy posłali jałmużnę dla biednych Jerozolimy (11, 30).

Pojawiają się oni także w Kościołach św. Pawła (Dz 14, 23; 20, 17.28; Tt 1, 6-7; 1 Tm 3, 1-7; 5, 17-19). Ci prezbiterzy nazwani są także biskupami, bo chyba chodzi o jedną grupę ludzi[5]. Najczęściej tłumaczy się tę podwójność tym, że *presbyteros* pochodzi z kręgów judeochrześcijańskich, a *episkopos* pojawiło się wśród chrześcijan nawróconych z pogaństwa, kontakty między oboma grupami doprowadziły do używania obu przez wszystkich[6]. (Jednak *Didache*, ogólnie uznane za tekst pochodzenia judeochrześcijańskiego, zna tylko biskupów i diakonów, a nie prezbiterów).

List Kościoła Rzymskiego do Kościoła w Koryncie, znany w Tradycji jako Pierwszy List św. Klemensa – a są dobre powody, by nie odrzucać jego autorstwa – jest dla naszych rozważań szczególnie wartościowy, bo sprawa biskupów-prezbiterów stanowi jego zasadniczy temat i cieszył się, zwłaszcza w starożytności, ogromnym poważaniem, uważany za jedno z pism apostolskich[7].

Do Rzymu doszła wieść, że „Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się przeciw swym prezbiterom" (47, 6); ten bunt doprowadził do pozbawienia ich biskupstwa (44, 5). Klemens nazywa to „wstrętnym i bezbożnym buntem" (1, 1), a nawet „grzechem" (44, 4)[8]. Wzywa Koryntian, by powrócili do posłuszeństwa. Prezbiterzy piastują swój urząd z nadania apostolskiego: „Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich

[5] Anglikański benedyktyn, G. Dix, *Jurisdiction in the Early Church: Episcopal and Papal*, Londyn 1975, s. 23–46, widzi tu dwa odrębne, ale lokalne urzędy. (Pierwotnie opublikowane w 1938 r., jako seria artykułów w „Laudate"). Poparł go niedawno D. Callam, *Bishops and Presbyters in the Apostolic Fathers*, „Studia patristica", 31 (1996), s. 107–111. Wcześniej niektórzy, także Harnack i Ballifol, uważali tylko *episkopos* za tytuł funkcji; *presbyteros* oznaczał po prostu starszego, może bardziej godnego i zasłużonego, członka wspólnoty.

[6] Zob., np. B. Częsz, *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*, „Vox Patrum", XIII–XV (1993–95), t. 24–29, s. 69–72.

[7] Ogólnie przyjęta data to ok. 95 r., lecz proponowane są wcześniejsze, nawet ok. 70 r. Tekst cytuję (czasem z poprawkami) według: Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Ojcowie apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 45, Warszawa 1990. (Dalej PSP).

[8] *Hamartia*; „błąd", jak to ma PSP 45, s. 45, jest dla tekstu z kręgu nowotestamentowego zbyt słabe.

biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących" (42, 4). Tak więc od samego początku Apostołowie nadali Kościołowi zwierzchników, a zrobili to, by przeciwdziałać sporom o godność biskupią, jakie z objawienia Chrystusa przewidzieli (44, 1). I tak miało być już zawsze. Apostołowie, pisze Klemens „później dodali zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę (*leitourgia*)" (44, 2)[9].

Ta zasada, jako część apostolskiej misji, była „z woli Bożej" (42, 1-2), a więc istotnym elementem tego, czego Bóg chce dla Kościoła. Jak już zapowiedział przez proroków: „Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze (42, 5)"[10]. Ta wizja Kościoła odpowiada teologii Klemensa, wedle której Bóg jest Bogiem porządku. Hierarchiczna struktura Kościoła odbija porządek całego stworzonego świata (20, 1-12). Takiego porządku Bóg się domaga w kulcie sobie oddawanym. Tak było w Świątyni Starego Przymierza (40, 1-3). Bóg nie tylko określił czasy i miejsce składania ofiar, ale ustanowił też hierarchię kapłańską, której każdy stopień miał właściwą sobie posługę (*leitourgia*)". Tak ma być i w Nowym Przymierzu. Każdy winien zabiegać o to, by „podobać się Bogu, tam gdzie go postawiono... nie przekraczając reguł określających jego miejsce w służbie Bożej (*leitourgia*)" (41, 1) i okazywać „posłuszeństwo temu ze swoich bliźnich, który został obdarzony stosownym charyzmatem" (38, 1).

Podział posług w Kościele jest zatem sprawą charyzmatu. A to znaczy nie tylko, że instytucja prezbiteratu jest z woli i prawa Bożego, lecz każdy, kto tę posługę podejmuje, podejmuje ją dlatego, że Chrystus mu udzielił tego charyzmatu. Jednak dla Klemensa, tak jak dla autora Listów Pasterskich, otrzymuje się ten charyzmat przez „nałożenie rąk" apostolskich (por. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6).

1. Jak miało być po Apostołach?

Jeśli jednak urząd prezbiterów ma trwać w Kościele, do kogo należy prawo ich ustanawiania po odejściu Dwunastu? Klemens pisze już w takiej perspektywie. Usunięci od władzy prezbiterzy w Koryncie byli „wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów (*ellogimôn andrôn*)" (44, 3).

---

[9] Nie jest jasne w tym zdaniu, o czyją śmierć tu chodzi i o czyją posługę: czy Apostołów, czy owych pierwszych prezbiterów przez nich ustanowionych. Lecz ogólny sens jest stosunkowo jasny: Apostołom chodziło o zabezpieczenie urzędu biskupiego na stałe.

[10] Iz 60, 17, cytowany według Septuaginty, lecz dość dowolnie. Mowa tam o rządzących (*archontas*) i nadzorcach (*episkokpoi*); Klemens wstawia diakonów na miejsce rządzących. Klemens nie odwołuje się do takich tekstów jak Dz 14, 23. Nawet zakładając, że Klemens znał Dzieje, w owym czasie cytowanie z Nowego Testamentu nie było jeszcze traktowane jak argument *ex scriptura*.

Kim byli ci „wybitni mężowie"? Klemens milczy na ten temat. Niektórzy, powołując się na takie teksty jak instrukcja w *Didache*, datowanej na drugą połowę I w., „wybierzcie sobie biskupów (*episkopous*) i diakonów" (15, 1)[11], uważają, że chodzi tutaj o jakichś wybitnych członków miejscowego Kościoła, być może już wcześniej ustanowionych prezbiterów. Jest oczywiste, że miejscowa wspólnota miała coś w tej sprawie do powiedzenia. Sam Klemens pisze, że prezbiterzy byli ustanowieni „za zgodą całego Kościoła" (44, 3). Jednak czy należy zakładać, że apostolska władza ustanawiania prezbiterów-biskupów przeszła na lokalny Kościół, że stał się on autonomiczny w ustanawianiu sobie zwierzchników?

Nie wydaje się, by Klemens miał to na myśli. Podkreśla on, że Apostołowie ustanowili osobiście pierwszych prezbiterów właśnie po to, by uniknąć sporów co do godności biskupiej. A więc pokój w tej dziedzinie zależał od tego, że ktoś „z zewnątrz" o tym ostatecznie decydował. Dlaczego chciałby Klemens zwrócić to lokalnym gminom? Jak zauważa Colson, jeśli coś takiego przepisywała „zasada" Apostołów, to Kościół rychło ją porzucił: biskupi w II w. byli ustanawiani nie przez miejscowe wspólnoty, lecz przez innych biskupów „z zewnątrz"[12]. Zauważmy też, że Klemens traktuje decyzje tych „wybitnych mężów" na równi z decyzją samych Apostołów.

Kim mogli oni być? Trzeba tutaj wyjść poza nasz tekst. Prezbiterzy nie byli jedynymi ludźmi obdarzonymi autorytetem w Kościele I w. Tak więc mamy apostołów, proroków, nauczycieli, ewangelistów. Wszyscy oni zasadniczo byli wędrującymi misjonarzami, nie związywali się z jakąś jedną wspólnotą, nie byli jej prezbiterami. Specjalnie ważni dla nas są apostołowie. Często na listach są wymieniani razem i ustawiani jako „pierwsi", za nimi idą prorocy oraz nauczyciele (1 Kor 12, 28; Ef 2, 20; 4, 11). W *Didache* apostołowie są w jakimś stopniu nawet utożsamiani z prorokami (11, 3-6).

Euzebiusz przechował pamięć o działających na przełomie I i II w. ludziach, „należących do pierwszej rangi (*taxis*) w sukcesji apostolskiej", którzy budowali na fundamentach Kościołów założonych wszędzie przez Apostołów. Wzorując się na nich, pisze Euzebiusz, posłuchali wezwania Pańskiego i porzuciwszy wszystko podjęli dzieło ewangelistów. Być może zbyt dopasowując ich działalność do działalności św. Pawła, twierdzi, że ich celem, jak Apostołów, było jedynie zakładanie fundamentów wiary. Gdy tego dokonali, ustanawiali tam pasterzy, którym poruczali troskę o nowo nawróconych i szli dalej[13]. Euzebiusz wymienia: Ignacego Antiocheńskiego i Klemensa, którego w II w.

---

[11] *Nauka Dwunastu Apostołów* (*Didache*), w: *Ojcowie apostolscy*, PSP 45, s. 56–65. Tutaj s. 64.

[12] Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales*..., dz. cyt., s. 195.

[13] Por. Euzebiusz, *Historia kościelna*, III, 37, 1-3, Sources chrétiennes, nr 31, Paryż 1952.

Klemens Aleksandryjski nazwie „apostołem"[14]. Ireneusz widzi w tych uczniach apostolskich, których też nazywa prezbiterami, uprzywilejowanych świadków Tradycji apostolskiej[15].

Według *Didache*, zadaniem wędrujących apostołów i proroków było nie tyle nawracanie i zakładanie nowych Kościołów, co nauczanie i utwierdzanie już istniejących chrześcijańskich wspólnot (11, 4-6). Co więcej, jeśli można apostołów utożsamiać z prorokami (por. 11, 6), niektórzy z nich osiedlali się na stałe w wybranych przez siebie wspólnotach (13, 1). To ich posługę (*leitourgia*), zwłaszcza w Eucharystii, mieli spełniać biskupi i diakoni wybrani w poszczególnych Kościołach (15, 1). Jaką rolę w ich ustanowieniu ci prorocy spełniali, tekst nie mówi. Być może, że rzucają na to światło Listy Pasterskie[16]. Tymoteusz i Tytus, a ci najwyraźniej zaliczają się do owych bezpośrednich uczniów apostolskich, zwanych też apostołami, mają zadanie dozorowania, nauczania i karcenia wspólnot na pewnym terytorium (jeden w Efezie, a drugi na Krecie), by zachować je w wierności nauce apostolskiej (tak jak to czyni Klemens). Co więcej, mają tam ustanawiać biskupów i diakonów spośród wypróbowanych mężów (Tt 1, 5; może 1 Tm 5, 22), inna analogia do Klemensa. Colson uważał, że „wybitni mężowie" Klemensa to właśnie ci apostolscy uczniowie[17].

Dlaczego jednak Klemens używa ogólnego i niekonkretnego terminu „wybitni mężowie"? Być może, że zaczęto unikać używania nazwy „apostoł" na określenie współpracowników Apostołów. Może dla podkreślenia wielkości czcigodności Wielkich Apostołów, zwłaszcza że różni fałszywi apostołowie przypisywali go sobie (por. Ap 2, 2). Klemens używa nazwy „apostoł" tylko mówiąc o Dwunastu i Wielkich Apostołach, takich jak Paweł i nie wydaje się, by jakiś specjalny termin był powszechnie używany na określenie ich funkcji.

A więc możliwy wniosek: prezbiterzy nie byli następcami Apostołów, lecz przywódcami lokalnych wspólnot zależnymi od Apostołów lub później od dele-

---

[14] Euzebiusz, *Historia kościelna*, III, 38, 1; Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 4, 17.

[15] Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, II, 22, 5; *List do Floryna*, cytowany u Euzebiusza, *Historia kościelna*, V, 20, 7; tenże *Adversus haereses*, III, 3, 4. (Grecki tekst u Euzebiusza, IV, 14, 3-8); *Adversus haereses*, IV, 27, 1 – 32, 1. O tym całym zagadnieniu, zob. J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives*, Unam sanctam, nr 21, Paryż 1951, s. 117–122; tenże *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 278–282.

[16] Nawet jeśli nie są Pawłowe, to ilustrują poglądy i pewnie praktykę okresu subapostolskiego.

[17] Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 199. Dlatego gdy G. Dix tłumaczy to jako „mężowie uznani jako apostołowie", ma poprawną intuicję co do ich sytuacji, choć – jak dowodzi Colson – nie jest to językowo usprawiedliwione. Zob. J. Colson, *Ministre de Jésus Christ...*, dz. cyt., s. 240, n. 35.

gatów apostolskich, takich jak Tymoteusz i Tytus. Tylko ci ostatni mieli prawo ustanawiania prezbiterów-biskupów dla lokalnych Kościołów. To w nich pełnia władzy apostolskiej trwała w Kościele. Gregory Dix sugeruje, że Klemens, uczeń i Piotra i Pawła, a więc Apostołów Kościoła rzymskiego, był takim regionalnym mężem apostolskim dla Rzymu. A być może, że z tego samego powodu i dla Koryntu. Stąd jego prawo do interwencji[18].

Co o tym sądzić? Listy Pasterskie wskazują na istnienie takich mężów. A także, jeśli datować je na okres poapostolski, i na to – jak sugerują niektórzy – że próbowano kwestionować ich kompetencje. Czy Paweł miał tylko dwu takich pomocników i tylko dla dwu regionów? Nie jest wykluczone, że i inni apostołowie-misjonarze mieli ich także. Colson i Dix uważają, że ta hipoteza najlepiej tłumaczy różnice w starożytnych tradycjach o miejscu Klemensa na listach biskupów Rzymu. Sugerują, że w Rzymie u schyłku I w. ważną rolę grały dwie osoby: przewodniczący kolegium prezbiterów (a istnienie takiego w każdym Kościele jest prawdopodobne) oraz Klemens, regionalny delegat apostolski, obaj ustanowieni przez Piotra. Do obu pasował tytuł biskupa w jego pierwotnym znaczeniu. Gdy nowe znaczenie tego słowa się ustaliło, a o dawniejszym zapomniano, powstał problem wyjaśnienia miejsca Klemensa w systemie biskupów.

Jest to naturalnie tylko hipoteza, lecz nie można jej odmówić prawdopodobieństwa. Ma też tę zaletę, że nie zmusza nas do „zbyt uproszczonego", jak to nazwał Francis Sullivan[19], pojęcia sukcesji apostolskiej, według którego Apostołowie w każdym Kościele założonym przez siebie wyświęcili biskupa w dzisiejszym tego słowa pojęciu jako swojego następcę, a jednak zachowuje tradycyjne tej sukcesji zrozumienie: Apostołowie ustanowili konkretnych ludzi jak swych delegatów i następców.

2. Rola prezbiterów-biskupów

Niemniej, trzeba stwierdzić, że i biskupi późniejszych czasów i prezbiterzy, rozpoznaliby siebie w zadaniach i roli w Kościele przypisanych owym prezbiterom I w.

Kościół jest jednym ciałem, „które tworzymy razem w Chrystusie" (38, 1). Lecz jedność ta to nie tylko jedność żyjących członków Kościoła między sobą. Jest to także jedność z Apostołami, jedność w tej samej wierze: wiara

[18] Por. G. Dix, *The Ministry in the Early Church*, w: *The Apostolic Ministry*, red. K. E. Kirk, Londyn 1947, s. 265–266. Takie postawienie sprawy naturalnie osłabia możliwości użycia tego tekstu w obronie prymatu rzymskiego. To pewnie jeden z powodów, dlaczego Dix był jego zwolennikiem.

[19] F. A. Sullivan, *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church*, Mahwah, NJ 2001, s. 14.

Apostołów trwa w Kościele. Tej jedności specjalnym narzędziem są prezbiterzy-biskupi. Jak powiada Colson, w episkopacie Tradycja Apostołów trwa w Kościele[20]. Z tego powodu jedność z apostołami zachowana jest przez posłuszeństwo wszystkich prezbiterom. Posłuszeństwo im jest warunkiem tej zgody (*homonoia*), bez której największe nawet cnoty i charyzmaty obrócić się mogą ku potępieniu (21, 1; por. 20, 11). Dlatego konieczne jest dla Kościoła by „trzódka żyła w pokoju razem z wyznaczonymi sobie prezbiterami" (54, 2). Tylko wtedy zostanie zachowana „bez uszczerbku" ta „harmonia, która została nam tak pięknie i święcie przekazana" (51, 2).

Lecz jakie konkretne zadania i uprawnienia przypisuje on prezbiterom? Na ten temat Klemens nie mówi wiele. Jego celem była obrona prawa prezbiterów do sprawowania ich posługi, a nie opis ich obowiązków. Mówi tylko dwie rzeczy: prezbiterzy służą „trzódce Bożej" (44, 3) i „składają (*prospherein*) Bogu dary (*dôra*)" (44, 4)[21]. W jaki sposób oni służą? Winni być pasterzami trzódki im powierzonej (20, 30-31). Inne teksty mogą pomóc w określeniu zakresu ich zadań. To pasterstwo wymaga, by pomagali ludowi wytrwać w wierności tradycji apostolskiej i prawdziwej nauce. Biskup ma przestrzegać *niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych* (Tt 1, 9; por. 1 Tm 5, 17), dlatego musi być „sposobny do nauczania" (por. 1 Tm 1, 3). To nauczanie jest jednym z elementów głoszenia Ewangelii; tak *Didache* stwierdza, że biskupi i diakoni pełnią posługę proroków i nauczycieli (15, 1).

Co jednak należy rozumieć przez „składanie darów"? Colson podkreśla, że Klemens mówi o składaniu darów (*dôra*), nie ofiar (*thusiai*)[22]. Jest to chyba zamierzone. Klemens używa słowa *thusia* w odniesieniu do ofiary Kaina (4, 1.2) i do ofiar składanych w świątyni, a więc ofiary odrzuconej przez Boga i do ofiar przestarzałych, przez Boga już więcej nie chcianych[23]. Ofiara zaś Abla, określona jako składanie darów (*dôra*), to ofiara przyjęta[24].

W pozytywnym sensie Klemens używa *thusia* na oznaczenie, jak u Pawła, ofiary świętego życia (Rz 12, 1). Lud Boży to lud wezwany do świętości (30, 1-2; 35, 1-2), uświęcony przez Boga (59, 3). Dlatego podstawowym jego

---

[20] Por. J. Colson, *L'Évêque*..., dz. cyt., s. 69.

[21] Świderkówna ma tutaj „ofiary", lecz konieczne jest, jak zobaczymy, rozróżnienie u Klemensa dwu greckich terminów: *thusia* i *dôra*. Tutaj jest to drugie, tłumaczę je zawsze przez „dary"; *thusia* natomiast to zawsze ofiara lub żertwa.

[22] Por. J. Colson, *Ministre de Jésus Christ*..., dz. cyt., s. 247.

[23] Ofiara Abrahama (10, 7) czy Izaaka godzącego się stać żertwą ofiarną (31, 2) to też raczej przykłady ofiary duchowej, a nie rytualnej.

[24] To może być specjalna precyzja Klemensa, bo w Septuagincie (por. Kpł 7, 29) i w Liście do Hebrajczyków (8, 3-4) oba terminy wydają się być synonimami dla ofiar rytualnych składanych przez kapłanów.

zadaniem jest spełniać dzieła świętości (30, 1). W szeregu rozdziałów Klemens je wymienia. Takie życie jest tą ofiarą dziękczynną (*thusia aineseôs*), o której Psalm 50 (49), 14-23 mówi, że jest jednocześnie uwielbieniem Boga i zbawieniem człowieka. I dalej: *Ofiarą dla Boga jest duch skruszony* (Ps 51[50], 19)[25].

Czy dary to tylko synonim tej ofiary duchowej? Jeśli tak, to w jakim sensie jest specjalnym zdaniem prezbiterów, za które należy się im poszanowanie, składać te dary? To przecież obowiązek każdego chrześcijanina. Można się chyba zgodzić z Annie Jaubert, że chodzi tutaj o dary składane w czasie Eucharystii na ubogich, lecz pewnie i o same dary eucharystyczne, chleb i wino[26]. Te to dary przedstawiali Bogu. Wyrażenie „składać dary" jawi się w Septuagincie na oznaczenie ofiar Starego Przymierza (por. Kpł 1, 2; 7, 38). Ma ten sens też w tak bliskim Klemensowi Liście do Hebrajczyków (Hb 5, 1). Dlatego Colson i wielu innych widzi tu aluzję także do sprawowania Eucharystii. Pewności jednak nie mamy.

II. Biskup i prezbiterium

W listach pisanych niewiele lat później, bo około roku 107, do Kościołów w Azji Mniejszej przez Ignacego, biskupa w Antiochii Syryjskiej, znajdujemy sytuację podobną do naszej: jeden biskup jest niezaprzeczalną głową, współpracuje z nim kolegium prezbiterów[27]. Nic nie wskazuje na zależność tego biskupa od jakichś „wybitnych mężów". Ignacy sugeruje, że była to sytuacja uniwersalna w całym Kościele: biskupi są „ustanowieni aż po krańce świata" (*Efez* 3, 2). Nie jest moim celem rozstrzygać, na ile jest w tym usprawiedliwiony, moim zadaniem jest przedstawienie tego, jak widział stosunek biskupstwa i prezbiteratu, a jest to teologia, która została przyjęta przez Tradycję.

I dla Ignacego jedność całego Kościoła i w każdym miejscowym Kościele jest istotna. Nie bez powodu nazwany był doktorem jedności[28]. Tak jego teologię formułuje Jean Colson: „Jeden Bóg, jeden Chrystus, jedno sanktu-

[25] Klemens podkreśla żal za grzechy i ich wyznanie, bo tego brakuje buntownikom.

[26] Por. A. Jaubert, *Clément de Rome, Èpître Aux Corinthiens*, Sources chrétiennes, nr 167, Paryż 1971, s. 173, przyp. 4.

[27] Wobec niekończącej się dyskusji na temat tych listów muszę określić swe stanowisko. Z większością badaczy uznaję za autora Ignacego biskupa (a nie diakona) Antiochii, umęczonego za czasów Trajana (98–117). Za autentyczne przyjmuję siedem listów w tak zwanej średniej recenzji. Dlatego uznaję, że w listach tych odnosi się do aktualnej sytuacji w Kościołach Azji Mniejszej i Syrii.

[28] Na przykład Th. Camelot w przedmowie do *Ignace d'Antioch, Lettres*, Sources chrétiennes, nr 10, Paryż 1958, s. 20.

arium, jeden ołtarz, jedna Eucharystia, jeden Duch, jedno Ciało, jedna wiara, jedna nadzieja, jedna miłość, dlatego też jeden biskup na czele prezbiterium i wspólnoty" (por. *Filad* 4, 1). Biskup, konkluduje Colson, jest „biegunem jedności"[29]. W Kościele jest jakby podwójny ruch: Jeden biskup, bo jeden jest Bóg; jedność z biskupem zaś jest warunkiem jedności z Bogiem.

1. Biskup monarchiczny, lecz nie samotny

Biskup jest jeden, ale dla Ignacego nie istnieje on i nie działa samotnie. Ignacy rozróżnia trzy stopnie hierarchiczne, biskupa, prezbitera i diakona, jednak ich nie rozdziela. Kościół w swej posłudze pasterskiej jest jednocześnie monarchiczny i kolegialny. Biskup, prezbiterzy i diakoni będący z nim są wszyscy zarówno wyznaczeni po myśli Jezusa Chrystusa i umocnieni przez Niego, jak i utwierdzeni Jego Duchem Świętym (*Filad*, Wstęp)[30]. Stąd jedność Kościoła wymaga jedności tych trzech między sobą i wszystkich wiernych z nimi. Ignacy napomina „trwajcie przy waszym biskupie, aby i Bóg był z wami" (*Pol* 6, 1)[31]. Lecz także: „trwajcie przy biskupie, prezbiterium i diakonach" (*Trall* 7, 2). Pierwszego nie można osiągnąć bez drugiego: być w Kościele to pozostawać w jedności z biskupem, prezbiterami i diakonami (*Filad*, Wstęp).

Lecz nie jest to jednak komunia równych z równymi. „Trwanie" przy lokalnej hierarchii wymaga nie tylko szanowania (*Trall* 3, 1), wierni winni się im poddawać (*Pol* 6, 1); iść za nimi w sensie, w którym uczniowie idą za mistrzem, podlegając mu, będąc mu posłuszni (*Efez* 20, 2), poddając się jego kierownictwu (*Magn* 6, 1). Specjalnie w stosunku do biskupa i prezbiterów. Choć diakoni winni być poważani „jak przykazanie Boże" (*Smyr* 8, 1)[32], większość tekstów, gdzie mowa o posłuszeństwie czy poddaniu wymienia tylko biskupa i prezbiterów (*Efez* 2, 2; 20, 2; *Magn* 7, 1; *Trall* 2, 2; 13, 2; *Smyr* 8, 1). Ignacy także odróżnia role biskupa i prezbiterów.

Inaczej niż Klemens, Ignacy nie jest zainteresowany historycznym związkiem biskupów z Apostołami, lecz ich związkiem z Chrystusem[33]. Biskup jest

---

[29] J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales*..., dz. cyt., s. 220.

[30] Por. P. Adamczewski, *Il presbitero nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, „Vox Patrum", XXI (2001), t. 40–41, s. 151.

[31] Tekst cytowany według PSP 45, s. 94.

[32] Świderkówna ma tutaj liczbę mnogą „przykazania", s. 90.

[33] Temat ten podejmowałem dość skrótowo we wcześniejszym szkicu *Biskup widzialny* i *biskup niewidzialny. Urząd biskupi w teologii św. Ignacego z Antiochii*, w: *„In vinculo communionis". Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin*, red. K. Gurda i T. Gacia, Kielce 1999, s. 65–73.

posłany przez Gospodarza jako włodarz, dlatego winien być przyjęty jak ten, kto go przysłał (*Efez* 6, 1; por. *Pol* 6, 2). Jeśli przyjąć, jak chyba trzeba, że jest tu echo Ewangelii (Mt 10, 42), Gospodarz to Chrystus. Zresztą zaraz następne zdanie to potwierdza: „na biskupa musimy patrzeć jak na samego Pana". Jak apostołowie zostali posłani przez Chrystusa, tak i biskupi: *Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam* (J 20, 21). W biskupach włodarstwo Apostołów trwa w Kościele. (I to jest ich związek z Apostołami, tutaj podobieństwo do poglądów Klemensa).

Lecz nie tylko w misji apostołów mają biskupi udział, ich rola ma jakieś podobieństwo do misji samego Chrystusa. Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 12), w Nim widzimy Ojca (J 14, 9). A o biskupie Ignacy pisze, że jest on żywym obrazem (*typos*) Ojca (*Trall* 3, 1). (Naturalnie nie identyfikuje Chrystusa z biskupem; *typos* to tylko coś widzialnego, co wskazuje ku rzeczywistości niewidzialnej). Funkcja biskupa w Kościele jest w jakiś sposób widzialnym odpowiednikiem kierowniczej (*episkopê*) roli Boga Ojca.

Ojciec Jezusa Chrystusa jest niewidzialnym biskupem wszystkich (*Magn* 3, 1; por. *Rzym* 9, 1). Biskup „wedle ciała" (*Efez* 1, 3) zastępuje wiernym Boga (*Magn* 6, 1). Stąd być poddanym biskupowi, znaczy być poddanym Bogu (*Efez* 5, 3; *Magn* 3, 1), a próba oszukania biskupa widzialnego, jest próbą oszukania biskupa niewidzialnego (*Magn* 3, 2). Winniśmy trwać przy biskupie, „aby i Bóg był z [nami]" (*Pol* 6, 1). „Ten kto czci biskupa, uczczony jest przez Boga" (*Smyr 9, 1*). Trwanie przy biskupie jest naśladowaniem stosunku Kościoła do Chrystusa, stąd jest obowiązkiem wiernych: „Gdzie się pojawi biskup, niech tam będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół powszechny" (*Smyr* 8, 2). Dlatego Ignacy uznaje to za specjalne szczęście, że wierni w Efezie są z biskupem „tak dogłębnie zjednoczeni jak Kościół z Jezusem Chrystusem, a Jezus Chrystus z Ojcem, aby wszystko stanowiło harmonię w jedności" (*Efez* 5, 1). Tak wola Boża spełnia się w tym Kościele, cel męki Chrystusa zostaje osiągnięty.

Posłuszeństwo biskupowi jest także najdoskonalszym naśladowaniem Jezusa Chrystusa. Ignacy powtarza: „wszyscy idźcie za biskupem jak Jezus Chrystus za Ojcem" (*Smyr* 8, 1); i jeszcze dokładniej, choć szerzej: „bądźcie poddani biskupowi i sobie wzajemnie jak Jezus Chrystus według ciała był poddany Ojcu" (*Magn* 13, 2). i „Jak Pan... nic nie czynił bez Ojca, tak wy nie róbcie niczego bez biskupa i prezbiterów (*Magn* 7, 1). (Nawiasem, tak postępować to jest także naśladować Apostołów, którzy byli poddani „Chrystusowi, Ojcu i Duchowi Świętemu", a więc Bogu w Trójcy Jedynemu). Dlatego być posłusznym biskupowi jest żyć „nie według ludzkiego sposobu widzenia, lecz według Jezusa Chrystusa" (*Trall* 2, 1).

W sumie więc, ci „co należą do Boga i Jezusa Chrystusa, wszyscy są z biskupem" (*Filad* 3, 1). Oderwać się od biskupa, to oderwać się od Boga. By użyć współczesnego języka, dla Ignacego biskup jest dla swego Kościoła

„sakramentem" jedności z Bogiem, jest jej znakiem widzialnym i narzędziem. Stąd dla niego wszystko, co się dzieje poza biskupem, nie ma eklezjalnej rzeczywistości.

2. Działalność biskupa w Kościele

Podstawowym zadaniem biskupa jest dbać o jedność, „gdyż – jak pisze do Polikarpa – od niej nie ma nic lepszego" (*Pol* 1, 2). To zadanie wypełnia biskup przez przewodzenie Kościołowi. Wszyscy winni iść za biskupem (*Smyr* 8, 1). Władza i zadanie biskupa rozciąga się na trzy dziedziny: duszpasterstwo, nauczanie, liturgię.

Duszpasterstwo

Biskup, przykazuje Polikarpowi, że ma się troszczyć o swych; wszystkich „dźwigać"; mieć wszystkich w miłości, znosić słabości wszystkich (*Pol* 1, 2). Tak więc w stosunkach ze swą trzódką ma naśladować Chrystusa, który – jak mówi prorok – nasze słabości poniósł (por. Mt 8, 17). Specjalnie jego opiece poleca się wdowy i niewolników (*Pol* 4, 1. 3). Ta miłość ma się objawiać nie tylko w sprawach ducha, ale i ciała (*Pol* 1, 2). Chyba chodzi tu o znane z późniejszych źródeł rozdzielanie jałmużny.

Nauczanie

Ponieważ zbawienie zależy od poznania Prawdy, a jedność z Bogiem i wśród chrześcijan zasadza się na wierności nauce Pana i Apostołów (*Magn* 13), na niewzruszonym posłuszeństwie przykazaniom Apostołów (*Trall* 7, 1), nauczanie jest istotnym obowiązkiem biskupa. Biskup winien być stróżem prawowierności i dobrego postępowania. Miłość powinna nie pozwalać mu milczeć tam, gdzie trzeba pomóc wiernym, by żyli „zgodnie z myślą Bożą" (*Efez* 3, 2). I tu jeszcze jedno związanie biskupów z Chrystusem: jak Chrystus jest „myślą (*gnômê*) Bożą", tak biskupi „ustanowieni aż po krańce świata, są w myśli Jezusa Chrystusa", dlatego wierni winni postępować „zgodnie z myślą biskupa"[34].

Winien on napominać wszystkich (*Pol* 1, 2). To znaczy zarówno prostować błędy (*Pol* 2, 1; 3, 1), jak i pozytywnie przekazywać „naukę Pana i Apostołów", głosząc homilie, wyjaśniając wszystkim obowiązki stanu (*Pol* 5, 1). Nawet milczenie biskupa może być nauką: on swoim życiem naucza (*Efez* 6, 1; 15, 1).

[34] Zauważmy, że Ignacy rozróżnia: Chrystus *jest* myślą Ojca, a biskupi są tylko *w* myśli Jezusa Chrystusa. Z jednej strony pełna tożsamość, z drugiej tylko zgodność celu.

Liturgia

Władza biskupa najjaśniej i najpełniej objawia się i realizuje w liturgii[35]. Jak zauważa Colson, pod kontrolą biskupa są zasadnicze elementy życia wspólnoty chrześcijańskiej. Bez jego wiedzy (czy nawet mocniej: zgody) chrześcijanie nie powinni zawierać małżeństwa (*Pol* 5, 2). (Nie ma jeszcze mowy o jakiejś kościelnej liturgicznej formie). Także bez (*chôris*) biskupa nie wolno chrzcić (*Smyr* 8, 2). Nie wolno też bez niego „sprawować agapy" (*Smyr* 8, 2).

Wspomnienie chrztu i agapy jest w tekście Ignacego jakby dopowiedzeniem, dla udokumentowania w pełni, że tylko co biskup zatwierdzi, jest miłe Bogu (*Smyr* 8, 2). Centrum jego zainteresowania jest Eucharystia. Obowiązkiem biskupa jest zwoływać lud na Eucharystię, bo chyba o takie „zgromadzenie" tu chodzi (*Pol* 4, 2; por. *Efez* 13, 1). Ma też w niej przewodniczyć. Eucharystia, gdzie wspólnota łamie jeden chleb, to centralny akt kultu w Kościele, znak i źródło jedności, lekarstwo na śmierć i „pokarm nieśmiertelności" (*Efez* 20, 2). Gromadzić się na Eucharystię, to potwierdzać swą wiarę, specjalnie wiarę we Wcielenie i w prawdziwą obecność Ciała i Krwi Jezusa w postaciach eucharystycznych. Ci, którzy nie wierzą, „że Eucharystia jest Ciałem Pana Naszego" stronią od niej (*Smyr* 7, 1) i tak stawiają się poza jednością Kościoła.

Wierni gromadzą się na jednej Eucharystii, bo jedno jest Ciało Jezusa Chrystusa (*Filad* 4, 1). Jedność Kościoła uwidacznia się i w sposób sakramentalny urzeczywistnia, gdy wspólnota gromadzi się na Eucharystię wokół swego biskupa i towarzyszących mu prezbiterów i diakonów. Dlatego tylko taką należy uważać za „ważną", która „jest sprawowana pod przewodnictwem biskupa, lub tego, komu on zleci" (*Smyr* 8, 1).

Lecz komu może on to zlecić? Prowadzi nas to do pytania: Jaką rolę grali prezbiterzy?

3. Prezbiterzy

Dla Ignacego najbardziej istotna jest kolegialność prezbiteratu. Mówiąc o tej grupie, częściej używa zbiorowego terminu prezbiterium niż miana prezbiter[36]. Prezbiterium to duchowy wieniec (*Magn* 13, 1). (Wokół biskupa?) Prezbiterium jest zestrojone z biskupem jak struny z cytrą, dopiero współdziałając tworzą muzykę (*Efez* 4, 1).

To ostatnie porównanie podkreśla drugi, istotny element prezbiterium: zjednoczenie z biskupem i podległość mu. To jest chyba zasadniczy powód,

---

[35] Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales*..., dz. cyt., s. 228.

[36] Na ogół używa słowa prezbiter, gdy podkreśla działania lub obowiązki poszczególnych jednostek.

dlaczego Ignacy porównuje prezbiterium do społeczności Apostołów. Prezbiterzy zastępują wobec miejscowego Kościoła radę Apostołów, tak jak biskup zastępuje Boga (*Magn* 6, 1).

Pisze się czasem, że podczas gdy Klemens skupia się na roli Apostołów po zmartwychwstaniu Chrystusa jako mających władzę w Kościele, Ignacy wraca do ich sytuacji sprzed zmartwychwstania, jako uczniów „chodzących" za Mistrzem, słuchających Jego nauki i zależnych od Niego. Wydaje mi się jednak, że bardziej chodzi tu o różnicę perspektywy, niż aluzję do innego okresu czasu. Klemens, choć nie neguje pierwszeństwa Jezusa, tego że Apostołowie są przez Niego posłani, skupia się na władzy im danej. Ignacy, natomiast, podkreśla zależność Apostołów od Jezusa Chrystusa, nie tylko w czasie jego ziemskiego życia, lecz i teraz i zawsze. Tak ich charakteryzuje, bez żadnych ograniczeń: Apostołowie byli poddani „Chrystusowi i Ojcu, i Duchowi" (*Magn* 13, 2). Oni stanowili jakby radę Boga (*Magn* 6, 1). Tę rolę odziedziczyli prezbiterzy: w tym sensie zastępują wiernym „radę Apostołów" (*Magn* 6, 1).

Prezbiterzy winni spełniać podobną rolę wobec biskupa jak Apostołowie wobec Chrystusa. Ignacy wspomina dwie rzeczy. Prezbiterzy poddają się biskupowi, wiedząc, że nie jemu się poddają, lecz Ojcu Jezusa Chrystusa, który jest biskupem wszystkich (*Magn* 3, 1). Ich specjalnym zadaniem jest, by „krzepili" biskupa „na chwałę Ojca Jezusa Chrystusa i Apostołów" (*Trall* 12, 2).

Wszyscy wierni są prezbiterom winni posłuszeństwo „niby Apostołom Jezusa Chrystusa" (*Trall* 2, 2). Obowiązek poważania prezbiterów, posłuszeństwa i poddania się im, tak jak biskupowi, to stały motyw listów[37]. Trzeba jednak dodać, że jak stwierdza Piotr Adamczewski, prezbiterium miało władzę mniejszą, bardziej ograniczoną niż biskup, bo to chyba oznacza trochę tajemnicze rozróżnienie, gdy Ignacy chwali diakona Kościoła w Magnezji, Zetiona, iż „poddany jest swemu biskupowi jak lasce Boga, a prezbiterium jak prawu Jezusa Chrystusa" (*Magn* 2)[38].

Ignacy nie daje, niestety, informacji, jakie konkretne zadania prezbiterzy spełniali w Kościele. Z pewnością, podobnie jak prezbiterzy w Jerozolimie Jakubowi, doradzali biskupowi w jego nauczaniu. Aidan Nichols widzi w porównywaniu prezbiterów do Apostołów znak, że ich zasadniczym zadaniem było nauczanie[39]. Mieli też rolę w sprawowaniu tej jednej „ważnej" Eucharystii, której biskup był prawowitym celebransem (*Smyr* 8, 1). Ignacy wyraźnie odróżnia tutaj prezbiterów i diakonów od innych wiernych. Bo taki prawdo-

[37] Por. Ignacy Antiocheński, *Efez* 2, 2; 20, 2; *Trall* 2, 2; 3, 1; 13, 2; *Pol* 6, 1.

[38] Por. P. Adamczewski, *Il presbitero*, „Vox Patrum", XXI (2001), t. 40–41, s. 145.

[39] Por. A. Nichols, *Holy Order: The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council*, Dublin 1990, s. 40. To samo sugeruje P. Adamczewski, *Il presbitero*..., dz. cyt., s. 151–152.

podobnie obraz maluje Ignacy, gdy pisze, dlaczego wierni winni w niej uczestniczyć: „Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z prezbiterium i diakonami" (*Filad* 4).

Lecz przypuszczalnie ich rola była szersza niż ceremonialne towarzyszenie biskupowi przy ołtarzu. Mieli władzę sprawowania Eucharystii, z polecenia biskupa i w jego zastępstwie. Tak chyba trzeba rozumieć słowa Ignacego o „ważnej" Eucharystii (*Smyr* 8, 1). Przy hierarchicznej wizji Kościoła nie wydaje się prawdopodobne, by Ignacy zakładał, że biskup mógł „zlecić" to komuś nie uczestniczącemu w charyzmacie posługi pasterskiej[40]. Do tego samego wniosku prowadzi zrozumienie Eucharystii jako sakramentu jedności[41]. Ci którzy byli narzędziem tej jedności z racji swego charyzmatu, winni sprawować sakrament jedności.

4. Biskup: przewodniczący prezbiterium czy następca apostołów?

Colson zauważa, że wśród licznych uprawnień biskupa Ignacy nie wymienia władzy udzielania święceń[42]. Z tego wyciąga on wniosek, że biskupi Kościołów, do których Ignacy pisał, tej władzy nie mieli. Jeśli tak, to nie byli oni w pełni następcami Apostołów, nie należeli do grupy delegatów apostolskich, jak Tymoteusz i Tytus, czy owi „inni wybitni mężowie" Klemensa, lecz wciąż pozostawali w zależności od nich. Colson domyśla się, że niektórzy z owych „mężów apostolskich" byli mniej lub więcej osiedli w jakichś ważniejszych Kościołach, stąd utożsamiani z nimi. Być nawet może, że w tych Kościołach przejęli funkcję miejscowego przewodniczenia. Sugeruje, że tak mogło być w wypadku Ignacego, który nie nazywa się biskupem Antiochii, lecz Syrii. (Mielibyśmy więc nową dwuznaczność terminologiczną, przeciwną do tego, co spotykamy w Nowym Testamencie i u Klemensa. Ten sam termin *episkopos* oznacza dwie, choć na pewnym poziomie podobne, to zasadniczo różne funkcje „nadzoru"). Byłaby to sytuacja przejściowa.

Podejrzewam, że Colson przecenia znaczenie milczenia Ignacego. Pisze o Eucharystii i chrzcie najprawdopodobniej dlatego, że były próby samozwańczego celebrowania. O święceniach mógł nie pisać właśnie dlatego, że nikt w tych Kościołach nie próbował kwestionować wyłącznego do tego prawa

---

[40] W. R. Schoedel, *Ignatius: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Filadelfia 1985, część 1, s. 241, sugeruje, że Ignacy to wspomina wobec samozwańczych Eucharystii sprawowanych przez heretyckich prezbiterów.

[41] Por. Th. Camelot, *Ignace d'Antioch, Lettres*, dz. cyt., s. 52–55.

[42] Por. J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales...*, dz. cyt., s. 240; całe zagadnienie Colson omawia na s. 237–250.

biskupa. Źródła nie pozwalają nam wykluczyć stanu pośredniego między domniemanym kolegialnym przewodnictwem prezbiterów a monarchicznym episkopatem. Jednak nas do tego nie zmuszają.

Wydaje mi się, że język Ignacego o biskupach sugeruje coś więcej, niż praktyczne zwiększenie kompetencji przewodniczącego miejscowej rady prezbiterów. Porównanie go do Ojca Jezusa Chrystusa, znaczy coś więcej niż powiedzenie, że jest on tylko pierwszym w kolegium prezbiterów zastępujących „radę Apostołów". Gdy się ten język bierze poważnie, nie tylko jako mniej lub więcej pobożne metafory, trzeba widzieć zasadniczą, może nawet – by użyć późniejszego języka – ontologiczną różnicę między tymi dwoma posługami.

Jakieś sto lat po Ignacym *Tradycja apostolska* nie ma co do tego żadnych wątpliwości.

III. Dwa różne święcenia

Tradycja apostolska, przypisywana rzymskiemu kapłanowi Hipolitowi, powstała tamże około roku 215. Jak sam tytuł sugeruje, zamiarem Hipolita było przekazanie wszystkim Kościołom „tego co jest istotne w tradycji", aby tej tradycji strzegli wobec współczesnych błędów[43]. Olbrzymia większość badaczy tę atrybucję i datę przyjmuje. Niektórzy jednak wysuwają wątpliwości, czy jest ona autentycznym świadkiem rzymskiej tradycji, czy raczej literacką kompozycją świadczącą tylko o osobistych poglądach Hipolita. Jednak jego wizja episkopatu podobna jest do tej, którą znajdujemy u Ignacego. Co więcej, następne pokolenia rozpoznały w niej autentyczną Tradycję. Dzieło Hipolita cieszyło się wielkim poważaniem na Zachodzie, gdzie w IV w. powstał łaciński przekład, a także na Wschodzie, gdzie było znane, przerabiane i tłumaczone. Modlitwy święceń stanowią kanwę modlitw w ósmej księdze *Konstytucji apostolskich*, zawiera je także *Epitome* (nasze źródło greckiego tekstu *Tradycji*).

Hipolit mówi nie tylko o ustanowieniu (*katastasis*) biskupów, prezbiterów i diakonów, lecz o ich święceniach (*cheirotonia*), czyli o liturgii takiego ustanowienia[44]. U niego słowo *cheirotoneô* uzyskało swój liturgiczny sens: udzielenie święceń przez włożenie rąk, i odnosi się wyłącznie do biskupów, prezbiterów

[43] *Tradycja apostolska*, Prolog. Tekst cytuję według drugiego wydania B. Botte, *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique, d'après les anciens versions*, Sources chrétiennes, nr 11bis, Paryż 1968. Tłumaczenie moje. (Dalej TA).

[44] Wcześniejsze teksty prawie nic pewnego na ten temat nie mają. J. Lécuyer w swoim studium *Le Sacrament de l'ordination, recherche historique et théologique*, Coll. Théologie historique, nr 65, Paryż 1983, poświęca temu okresowi tylko pięć stron.

i diakonów. Nigdy do innych posług[45]. Lektor jest ustanawiany (TA 11). Hipolit wyraźnie stwierdza, że nie wkłada się rąk ani na subdiakona, ani na dziewicę, ani na wdowę (TA 13, 12, 10). Włożeniu rąk towarzyszy modlitwa. To ona wyjaśnia naturę i zadania każdego ze święceń. Hipolit podaje nam tę modlitwę dla wszystkich trzech święceń[46].

1. Biskup

Na biskupa święci się kandydata wybranego przez lud. Cały Kościół zbiera się w niedzielę razem z „obecnymi biskupami". Za zgodą wszystkich ci biskupi wkładają na niego ręce. Prezbiterzy stoją bez żadnego udziału. Wszyscy (biskupi? cały Kościół?) w milczeniu modlą się o zstąpienie Ducha. Potem jeden z biskupów, na prośbę wszystkich, kładzie ręce na kandydata i odmawia modlitwę (TA 2).

> Boże i Ojcze Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, Boże miłosierdzia i wszelkiej pociechy (2 Kor 1, 3), który mieszkasz na wysokościach i spoglądasz na to, co jest niskie (*ta tapeina*) (Ps 113 [112], 5-6), który znasz wszystko, nim się stanie (Dn 13, 42), który nadałeś zasady[47] swemu Kościołowi, przewidziałeś od początku ród sprawiedliwych [potomków] Abrahama, ustanowiłeś władców (*archontas*) i kapłanów, i nie zostawiłeś swego sanktuarium bez posługi (*leitourgia*), Ty, komu podobało się od początku świata być uwielbionym w tych, których wybrałeś.
>
> Wylej teraz tę moc, która jest w Tobie, ducha przewodzenia (*hêgemonikon*) (Ps 51 [50], 14), którego dałeś Dziecięciu (*pais*) Twojemu, Jezusowi Chrystusowi, którego On dał świętym apostołom, którzy założyli Kościół we wszystkich miejscach[48] jako Twe miejsce święte, dla bezustannej chwały i czci Twojego imienia.
>
> Ojcze, który znasz serca, dozwól, by ten którego wybrałeś do godności biskupiej (Dz 1, 24), pasł Twą świętą trzódkę, bez zarzutu sprawował dla Ciebie urząd arcykapłański, służąc Tobie noc i dzień, bezustannie przejednywał Oblicze Twoje, składał (*prospherein*) dary Twego świętego Kościoła, mocą ducha arcykapłańskiego miał władzę odpuszczania grzechów według Twego przykazania (J 20, 23), rozdzielał zadania według Twego rozkazu, mocą, którą dałeś Apostołom, rozwią-

[45] Rozdz. 19, zachowany tylko w wersjach koptyjskich, mówi o nałożeniu rąk na katechumenów przez ich nauczyciela, ale to zupełnie inna sytuacja.

[46] Ponieważ teksty te nie są łatwo dostępne, przytoczę je w całości w moim tłumaczeniu. J. Lécuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrites d'Hyppolyte de Rome*, RevSR 41, 1953, s. 30–50 omówił je dość szeroko.

[47] Przyjmuję znaczenie *orous* (łacińskie: *terminos*) przyjęte przez Botte'a. Lécuyer tłumaczy: losy (*destins*).

[48] Botte idzie tu za łaciną. Może być też jak w *Epitome:* „apostołowie założyli Kościół w miejsce sanktuarium".

zywał wszelkie więzy (Mt 18, 18), podobał się Tobie w łagodności i czystym sercu, ofiarowując Ci woń przyjemną, przez Twe Dziecię (*pais*)[49] Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie [Ojcu i Synowi?] z Duchem Świętym w świętym Kościele chwała, moc i cześć teraz i na wieki wieków. Amen.

Modlitwa ta ma podwójną strukturę. Część pierwsza podaje przymioty i dzieła Boże, do których prośba się odwołuje. Tutaj mamy dwa rodzaje takich elementów odwoławczych: ogólne przymioty Boga, Jego wszechmoc, wszechwiedzę i Opatrzność; a dalej Jego zbawcze akty w Starym i Nowym Przymierzu. Hipolit, jak i inni pisarze wczesnego chrześcijaństwa, ma bardzo silne poczucie ciągłości Bożego planu, historii zbawienia[50]. To pozwala mu widzieć analogie między instytucjami Starego i Nowego Przymierza – zarówno podobieństwa, jak i różnice.

Klemens użył podobnej metody w odniesieniu do prezbiterów, odwołując się do liturgii świątyni. Hipolit ma szerszą wizję. Widzi znaczenie zarówno w kapłaństwie, jak i królestwie Starego Testamentu. W Izraelu te dwie funkcje były oddzielne, w Chrystusie, kapłanie i królu, się zjednoczyły. W innym dziele pisał: „Wszyscy królowie i kapłani byli nazwani pomazańcami (*christoi*), bo namaszczano ich olejem świętym... nosili imię Pan, bo zapowiadali pod figurą i byli obrazem aż do dnia, gdy zstąpił z nieba doskonały król i kapłan, który jedyny miał wypełnić wolę Ojca..."[51]. Nie był on odosobniony, Lécuyer przytacza szereg podobnych tekstów z owego okresu, łączących Jezusa z kapłaństwem lewickim i królestwem Dawidowym[52].

Bóg namaścił Jezusa z Nazaretu duchem królewskim, który w Nim jest duchem pasterskim, a zarazem duchem kapłańskim. Tego ducha Chrystus udzielił Apostołom dla założenia Kościoła, nowego Sanktuarium. Tutaj odkrywamy inny stały motyw w piśmiennictwie okresu. Chrystus został namaszczony Duchem Świętym po chrzcie w Jordanie, udzielił go Apostołom po zmartwychwstaniu. A jest to „duch przewodzenia" (*pneuma hêgemonikon*). Tak Ireneusz pisze: „[zapowiedziany przez proroków Duch] zstąpił jako gołębica na Syna Bożego, który stał się Synem Człowieczym. (...) O tego to Ducha Dawid prosił: «Duchem przewodzenia (*pneumati hêgemonikô*) wzmocnij mnie» (Ps 51[50], 14). To jest także ten Duch, który według Łukasza, zstąpił na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy"[53]. Konsekrator nowego biskupa prosi o wylanie go teraz na kandydata.

---

[49] Słowo *pais* może także oznaczać „sługa". W Septuagincie oddaje ono wyrażenie „Sługa Jahwe" u Izajasza.

[50] Patrz, J. Lécuyer, *Episcopat*..., dz. cyt., s. 31.

[51] Hipolit, *Com. in Daniel*, IV, 30, 8-9, Sources chrétienne, nr 14, s. 324–326.

[52] Por. J. Lécuyer, *Episcopat*..., dz. cyt., s. 32, przyp. 10.

[53] Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 17, 1-2.

W następnym zdaniu modlitwa sugeruje głębsze, bardziej teologiczne zrozumienie samego wyboru kandydata. Zdanie to zawiera dość jasną aluzję do modlitwy przy wyborze Macieja (Dz 1, 24). W obu wypadkach to Bóg wybiera, a głos ludu obecnie, jak „los" na początku, jest tylko wskazaniem wybranego. Lecz ta aluzja sugeruje też jakąś analogię między święceniami biskupa i sytuacją Macieja, który był *dołączony do jedenastu apostołów* (Dz 1, 25). Niektórzy widzą tutaj specyficzne zrozumienie sukcesji apostolskiej biskupów. Biskupi nie są następcami Apostołów w tym sensie, jak się powszechnie uważa, że przez nałożenie rąk biskupich otrzymują udział w jego biskupstwie i w ten sposób dochodzi do nich charyzmat dany kiedyś przez Chrystusa Apostołom, lecz że włączeni są chronologicznie później do kolegium apostolskiego trwającego w historii od Piotra i Jedenastu aż do skończenia świata[54]. To jest poprawne widzenie rzeczy i – wydaje się – przyjęte przez Vaticanum II; nie jestem jednak pewien, czy znajdywanie tego w tekście Hipolita nie jest nadinterpretacją.

Następnie święcący biskup modli się o to, by nowo wyświęcony sprawował swój urząd „bez zarzutu". Tutaj właśnie poznajemy, jak ówczesny Kościół widział zadanie biskupa.

Po pierwsze, zgodnie z pojęciem „ducha przewodzenia", jest to funkcja pasterza. Lecz ta funkcja jest także arcykapłańska, tak jak i duch mu udzielony jest również duchem arcykapłańskim. To przez działalność kapłańską sprawuje swą funkcję przewodzenia, funkcję pasterską. Jej sercem jest Eucharystia, jako ofiara przebłagalna i jako ofiara Kościoła. (Jak u Klemensa biskup składa dary Kościoła). Ponadto władza wiązania i rozwiązywania, a więc wiążących decyzji i specjalnie władza odpuszczania grzechów, traktowana jako władza par excellence kapłańska. (Tutaj właśnie przywołany jest duch arcykapłański).

Warto podkreślić pewną nieobecność w tej modlitwie funkcji ściśle nauczycielskiej. Nie ma w niej wyraźnego echa tak dominującej w późniejszych dziesięcioleciach II w. koncentracji na biskupie jako strażniku i przekazicielu nauczania apostolskiego. Tak na przykład, Kościół w Smyrnie w swym opisie męczeństwa Polikarpa nazywa go „nauczycielem apostolskim i prorockim"[55]. Dla Ireneusza jest to zasadniczy punkt sukcesji apostolskiej. Być może, że dowodzi to pewnego konserwatyzmu tej modlitwy, a przynajmniej zamierzonej archaizacji przez Hipolita: odbija ona sytuację sprzed problemów z gnostycyzmem[56]. (Innym znakiem archaiczności jest, jak wspomnieliśmy, tytuł Chrystusa – *pais*).

---

[54] Tak np. G. Dix, *Ministry in the Early Church*..., dz. cyt., s. 200–201, czy J. Colson, *Les Fonctions ecclésiales*..., dz. cyt., s. 286.

[55] *Męczeństwo św. Polikarpa*, 16 (PSP 45, s. 109), tłum. zmienione.

[56] Zob. A. Nichols, *Holy Order*..., dz. cyt., s. 39–40; por. G. Dix, *Ministry in the Early Church*..., dz. cyt., s. 197–198.

2. Prezbiter

Przy święceniach prezbiteratu biskup wkłada ręce na kandydata, podobnie czyni całe prezbiterium, lecz tylko biskup odmawia modlitwę:

> Boże i Ojcze Pana Naszego, Jezusa Chrystusa, wejrzyj na tego sługę swego i daj mu ducha łaski i rady prezbiterium, aby wspomagał lud Twój i rządził nim z czystym sercem, tak jak wejrzałeś na naród wybrany i nakazałeś Mojżeszowi, by wybrał starszych (prezbiterów), których napełniłeś duchem, jakiego dałeś słudze swemu.
>
> I teraz także, Panie, udziel nam, zachowując go nietkniętym, ducha łaski Twojej i spraw byśmy [nim] napełnieni byli godni służyć Tobie w prostocie serca, głosząc Twoją chwałę, przez Twe Dziecię (*pais*) Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie [Ojcu i Synowi?] z Duchem Świętym w świętym Kościele chwała, moc i cześć teraz i na wieki wieków. Amen (TA 7)[57].

Biskup otrzymuje „ducha przewodzenia", prezbiter „ducha rady prezbiterium". Jest on przyłączony do grona doradców i pomocników biskupa. Inni prezbiterzy wyrażają swą zgodę i przyjęcie go do swego grona przez nałożenie rąk. Tak więc znajdujemy tutaj to samo zrozumienie prezbiteratu, co u Ignacego. To samo podkreśla typologia użyta w modlitwie. Po raz pierwszy pojawia się tutaj typologia 70 starszych Izraela ustanowionych jako pomoc dla Mojżesza[58]. Lecz mówi ona coś więcej o wewnętrznym stosunku prezbiterów do biskupa. Tekst biblijny podkreśla: *wezmę z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu* (Lb 11, 17). Według tej typologii, duch udzielony prezbiterowi jest przez Boga „wzięty z ducha" posiadanego przez biskupa, prezbiterium to nie tylko rada wokół biskupa, ono tworzy z nim duchową jedność. Prezbiterzy mają udział „we wspólnym duchu prezbiterium" (TA 8). To jest chyba wytłumaczenie przejścia z trzeciej osoby liczby pojedynczej do pierwszej osoby liczby mnogiej, do owego „nam", w drugiej części modlitwy: wyświęcając biskup dzieli się swym duchem z prezbiterium[59].

Dlatego też duch dany prezbiterowi, to jakiś udział w biskupim duchu rządzenia. Modlitwa podaje jako cel święceń, „aby wspomagał lud Twój i rządził nim". Podobnie jak w przypadku biskupa jest to też duch kapłański. Jest to wyraźnie podkreślone przez kontrast w opisie roli diakona. Tłumacząc, dlaczego tylko sam biskup wkłada ręce na diakona, Hipolit pisze: diakona „nie święci się do kapłaństwa, lecz do posługi biskupowi, aby czynił, co mu każe" (TA 8). To na mocy tego kapłaństwa prezbiter jest obok biskupa zwykłym szafarzem

---

[57] Tłumaczenie przyjmuje redaktorskie sugestie Botte'a.

[58] W Septuagincie (Lb 11, 16-30) nazwani są oni *presbyteroi*.

[59] Por. J. Lécuyer, *Épiscopat*..., dz. cyt., s. 45.

sakramentu chrztu. Lecz nie do niego należy udzielenie bierzmowania (TA 21). Ma też szczególny udział w sprawowaniu Eucharystii. Najistotniejsze jest to, że razem z biskupem prezbiterium wkłada ręce na dary eucharystyczne, choć chyba tylko biskup odmawia modlitwę (TA 4). Niektórzy chcą tu widzieć prawdziwą koncelebrację, lecz jeśli jest jakaś analogia do ich wkładania rąk przy święceniach prezbiteratu, to ten gest jest raczej tylko w naturze potwierdzania (*consignat*) (TA 8).

Tutaj dotykamy istoty stanu prezbiteratu. Hipolit tak to określa: „Prezbiter ma tylko władzę przyjęcia święceń, lecz nie ma władzy ich udzielania. Dlatego nie święci kleru" (TA 8). A to ograniczenie to nie tylko sprawa jurysdykcji, ale istoty święceń, które otrzymał. Tak jak owych 70 starców otrzymało udział w duchu Mojżesza, lecz nie jego całość, tak i prezbiterom Kościoła Bóg w święceniach daje udział w kapłaństwie biskupa, czy szerzej we władzy, królewskiej i kapłańskiej apostołów, posiadanej przez biskupa, ale nie daje im jego pełni. Dlatego mogą go używać, nie mogą nim szafować.

IV. Zakończenie

Jeśli przedstawione tu odczytanie wybranych źródeł jest uzasadnione, biskupstwo i prezbiterat mają swe źródło w dwu posługach ustanowionych przez Apostołów dla kontynuowania ich misji w Kościele, ale posług hierarchicznie za sobą związanych. To nie jest kwestia tylko prawnego czy administracyjnego zróżnicowania funkcji w jednej posłudze, lecz jest to sprawa dwu stopni uczestniczenia w duchu przewodzenia i kapłaństwa wylanego na Apostołów. Jak to określił Drugi Sobór Watykański „przez konsekrację biskupią udziela się *pełni* sakramentu kapłaństwa"[60]. Natomiast o prezbiterach mówi, że „choć nie posiadają szczytu kapłaństwa", związani są jednak z biskupami „godnością kapłaństwa"[61] i tylko biskupi są nazwani następcami Apostołów w ścisłym sensie[62]. Tak więc choć prezbiterzy uczestniczą w kapłaństwie, ich uczestnictwo jest sakramentalnie nie tylko prawnie ograniczone. Ich niezdolność do udzielania święceń płynie z tej różnicy, a nie z jakiegoś kanonicznego zakazu czy ograniczenia. Dlatego nawet papież nie może dać prezbiterowi władzy udzielania święceń prezbiteratu, jak wielu w przeszłości mniemało[63].

---

[60] Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21, podkreślenie moje.

[61] Tamże, 28.

[62] Tamże, 20, 24.

[63] Zob. M. Pastuszko, *Szafarz święceń*, w: *„In vinculo communionis"*..., dz. cyt., s. 86–99.

Ks. Przemysław Kantyka – Kielce

Autorytet nauczania kościelnego w procesie przekazywania wiary

Ekumeniczny zarys tradycji anglikańskiej i rzymskokatolickiej

Człowiek nie przychodzi na świat „oświecony wiarą". Wiara jest mu przekazywana we wspólnocie rodzinnej i kościelnej, w której się narodził. W procesie przekazywania wiary istotną rolę ogrywają źródła nauczania oraz ich autorytatywność, a więc kto, w jaki sposób i z jakiego upoważnienia głosi naukę. Skąd pochodzi autorytatywny – a więc i wiarygodny – przekaz wiary? Kto może zagwarantować zgodność treści przekazywanej nauki ze świadectwem Pisma Świętego i Tradycją apostolską?

Autorytatywne nauczanie kościelne odnajdujemy w zwyczajnym nauczaniu biskupów, sprawujących osobiście pasterską troskę o swoje Kościoły (*episcopē*) lub też nauczających kolegialnie, np. na synodzie lub soborze. Nauczanie kościelne czasem przybiera formę orzeczeń doktrynalnych, spośród których szczególnym autorytetem cieszą się symbole wiary. Nauczanie kościelne odnajdujemy nie tylko w *credo*, w orzeczeniach soborów i synodów, ale również u Ojców Kościoła. Autorytatywnymi źródłami przekazu wiary są ponadto katechizmy i księgi liturgiczne. Kościół będąc żywą wspólnotą kierowaną przez Ducha Świętego jest jako taki jedynym gwarantem autentyczności przekazu wiary, to znaczy cieszy się przywilejem niezłomności (*indefectibilitas*)[1].

---

[1] Łaciński termin *indefectibilitas* (oraz jego odpowiednik w języku angielskim: *indefectibility*) nie da się wprost przetłumaczyć na język polski. Tłumaczony bywa jako „bezbłędność", „niezłomność", „niepokonalność", „niezawodność" itp. Wydaje się, że najbliższy łacińskiemu pierwowzorowi jest termin „niezłomność". Przyjmujemy następujące rozumienie tego terminu, tłumaczonego w polskiej literaturze teologicznej równie często jako „niezawodność": „Dar, jakim Chrystus obdarzył swój Kościół; dzięki niemu będzie on trwał do końca świata (zob. Mt 16, 18; 28, 18-20; J 14, 16-17). Wskutek obecności zmartwychwstałego Pana i prowadzenia przez Ducha Świętego Kościół jako całość nie może nie spełnić tego, co się łączy z jego istotnymi właściwościami i dawaniem świadectwa prawdzie objawionej (zob. DH 3050–3052; ND 818; LG 12). Jedną z cech charakterystycznych tego prowadzenia przez Ducha Świętego jest nieomylność […]". G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002², s. 207–208.

Tak zarysowana problematyka zostanie w niniejszym artykule ukazana zarówno w tradycji anglikańskiej, jak i rzymskokatolickiej oraz uzupełniona o wspólne stanowisko wypracowane w dialogu katolicko-anglikańskim.

I. W tradycji anglikańskiej

Dla Wspólnoty anglikańskiej (Anglican Communion) podstawowym źródłem nauczania jest Pismo Święte i sformułowania wiary zawarte w symbolach[2]. To z nich wypływa liturgiczna tradycja zawarta w *Book of Common Prayer*[3] czy też *Thirty-nine Articles*[4] oraz *Ordinal*[5]. Same symbole wiary przyjmowane są dlatego, iż można je wywieść z Pisma Świętego, o czym mówi VIII Artykuł Religii[6]. Jedna z najbardziej znaczących Konferencji Biskupów

[2] W formę adagium ujął to L. Andrews, jeden z wybitnych siedemnastowiecznych pisarzy anglikańskich: „One canon […] two testaments, three creeds, four general councils, five centuries and the series of Fathers in that period […] determine the boundary of our faith". Cyt. za: H. R. McAdoo, *Being an Anglican*, Dublin – London 1977, s. 16.

[3] Podstawowa (do 1980 r.) księga liturgiczna anglikanizmu, zawierająca mszał, lekcjonarz, sakramentarz, pontyfikał, psałterz oraz 39 Artykułów Religii.

[4] Tzw. „Artykuły Religii" (ang. *The Articles of the Church of England* lub *The Articles of Religion*) to rozbudowane wyznanie wiary zawierające doktrynę Kościoła Anglii. Ułożone przez abpa Cranmera, zostały opublikowane z nakazu królowej Elżbiety I w 1562 r. Ostateczny kształt nadał im abp Fisher w 1571 r. Por. P. Jaskóła, *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1996, s. 185. Zob. J. Packer, *The Thirty-nine Articles, Their Place and Use Today*, Oxford 1984; *The Articles of the Church of England*, red. H. E. W. Turner, London 1964.

[5] Mówi o tym kanon 25 Kościoła Anglii: „The doctrine of the Church of England is grounded in the Holy Scripture and in such teachings of the ancient Fathers and Councils of the Church as are agreeable to the said Scriptures. In particular such doctrine is to be found in the Thirty-nine Articles of Religion, the Book of Common Prayer and the Ordinal". *The Canons of the Church of England. Canons Ecclesiastical promulgated by the Convocations of Canterbury and York in 1964 and 1969*, London 1969. H. Chadwick podaje, że głównym autorem *Book of Common Prayer, Thirty-nine Articles* oraz *Ordinal* był arcybiskup T. Cranmer, naukowiec doskonale obeznany ze spuścizną greckich i łacińskich Ojców Kościoła, który pragnął przywrócić modlitwie liturgicznej i duchowości dawną czystość i prostotę, usuwając przerost pobożności dewocyjnej. Por. tenże, *Tradition, Fathers and Councils*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. Sykes, J. Booty, London 1988, s. 97. Zob. też H. R. McAdoo, *Being an Anglican*, dz. cyt., s. 34.

[6] Article VIII (*Of the Three Creeds*): „The Three Creeds, Nicene Creed, Athanasius's Creed, and that which is commonly called the Apostles' Creed, ought thoroughly to be received and believed: for they may be proved by most certain warrants of holy Scripture".

anglikańskich, znana pod nazwą Chicago-Lambeth-Quadrilateral, mająca miejsce w Lambeth w 1888 r. (następująca po Konwencji Generalnej w Chicago w 1886 r.) formułuje w rezolucji nr 11 cztery artykuły stanowiące dla anglikanów podstawę, na której należy budować jedność kościelną z innymi wspólnotami. Jeden z artykułów wymienia Skład Apostolski, Symbol Chrzcielny oraz Credo Nicejskie, określając je jako „wystarczającą podstawę wiary chrześcijańskiej"[7]. I chociaż rezolucja konferencji nie powołuje się wprost na *Artykuły Anglikańskie* ani na *Book of Common Prayer*, to jednak treściowa zależność rezolucji od tychże jest wyraźnie widoczna.

Symbole wiary wyrażają i jednocześnie kontrolują nauczanie kościelne. Nie mogą one być jednak interpretowane w oderwaniu od Pisma ani wyizolowane z życia kościelnego. Razem z życiem liturgicznym i sakramentalnym stanowią jedną nierozdzielną całość. W oderwaniu od właściwego sobie chrzcielnego i eucharystycznego kontekstu mogą one nabrać czysto akademickiego, teoretycznego znaczenia, sprzecznego z duchem wiary Kościoła[8]. Autorytet symboli wiary wynika nie z faktu syntetycznego ujmowania przez nie wiary chrześcijańskiej, lecz stąd, że wskazują chrześcijaninowi drogę wiary. Chrześcijanin bowiem nie „wierzy w symbole wiary", ale – przy ich pomocy – wierzy w Boga[9].

We Wspólnocie anglikańskiej, pomimo zasadniczej afirmacji symboli wiary jako autorytatywnego źródła nauczania kościelnego, pozostaje problem uznawania autorytetu symboli przez wiernych. Obszerny Raport Komisji Doktrynalnej Kościoła Anglii[10] z 1976 r. analizuje cztery zasadnicze postawy anglikanów wobec symboli wiary. Pierwsza odznacza się uznawaniem autorytatywności symboli wiary oraz ich normatywności ze względu na wyrażanie tej samej prawdy co Pismo. Ponadto symbole wiary postrzegane są jako więź łącząca z przeszłymi pokoleniami wierzących. Drugie ujęcie charakteryzuje podejście tradycjonalistyczne. Symbole są przyjmowane jako część dziedzictwa kościelnego i wyznawane dla dobra chrześcijańskiej jedności. Jednak zwolennicy tego podejścia z rezerwą odnoszą się do konkretnych sformułowań zawartych w symbolach, nie mogąc niektórych z nich zaakceptować. Niemniej, za rzecz ważniejszą uznają swe przylgnięcie do wiary Kościoła,

[7] A. M. G. Stephenson, *Anglicanism and the Lambeth Conferences*, London 1978, s. 5–6.

[8] Por. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, London 1959, s. 131; H. R. McAdoo, *Being an Anglican*, dz. cyt., s. 34.

[9] Por. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church*, dz. cyt., s. 127; O. Ch. Quick, *Doctrines of the Creed. Their Basis in Scripture and their meaning to-day*, London 1938, s. 319.

[10] *Christian Believing. The Nature of the Christian Faith and Its Expression in Holy Scripture and Creeds. A Report by The Doctrine Commission of the Church of England*, London 1976.

wyrażonej kiedyś w symbolach. Dla trzeciej, szerokiej grupy wierzących, symbole odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu wiary. Ale ich uwaga skierowana jest raczej w stronę Kościoła teraźniejszości i przyszłości, nie zaś dawnych sformułowań, związanych z czasami i kulturami, które je wydały. Nie mogą więc w pełni ani zaakceptować, ani zanegować symboli wiary. Wreszcie czwarta postawa wiernych odznacza się poszukiwaniem wyrażenia swej wiary raczej we współczesnym życiu chrześcijańskim, nie zaś w formułach symbolicznych. Te ostatnie bowiem nie są adekwatne do obecnej sytuacji, nie można zatem okazywać im ani przywiązania, ani lojalności. Autentyczne, chrześcijańskie życie modlitwy i pracy jest ważniejsze niż formuły *credo*[11].

W sytuacji tak różnorodnego podchodzenia do symboli wiary w Kościele anglikańskim, niemożliwe jest określenie stanu wiary w orzeczenia zawarte w *credo*. Może się nawet rodzić pytanie: w co naprawdę wierzą anglikanie? Wspomniana Komisja Doktrynalna Kościoła Anglii usiłuje znaleźć wyjście z impasu, stwierdzając, że chrześcijanie winni są przede wszystkim wierność Bogu przez Chrystusa, nie zaś sformułowaniom doktrynalnym na Jego temat[12]. Można wysnuć wniosek, że kłopoty w afirmacji symboli wiary w Kościele anglikańskim biorą się w prostej linii z braku zaufania do Tradycji kościelnej. Jako więc remedium na zaprezentowaną powyżej poliwalentną postawę w łonie Wspólnoty anglikańskiej, komisja postuluje utrzymanie takiej pozycji doktrynalnej, jaką symbole wiary cieszą się w większości Kościołów, przy jednoczesnym prowadzeniu dialogu dotyczącego ich obecnego znaczenia i zakresu użycia[13].

---

[11] Tamże, s. 35–37.

[12] „Our basic loyalty is to God through Christ, not to any exact doctrinal formulation about him; and critics of the creeds are performing a valuable function in so far as they do not let them stand between us and God. […] Furthermore, the special significance of the creeds is based not just on what they have been in the past but also on what they are in the present". *Christian Believing...*, dz. cyt., s. 39–41.

[13] „[…] Christianity as a whole, whatever individual Christians may feel to be possible for them, cannot live without a constant and serious dialogue with its own ever-growing tradition; and because, from within that tradition, the creeds still commend themselves as the most intrinsically authoritative and creative extant summaries of the essentials of Christian faith to a large proportion of Christian people the world over; the right course would seem to be that the creeds should be left in the kind of doctrinal position which in most churches they currently enjoy, but that 'dialogue' should be made a reality by acknowledging that free and responsible debate about their contents and about the best way to use them is not disloyal to the Christian cause. […] This suggests that the true interest of the Church will best be served by continuing to recognize the creeds as the classic formularies of Christendom, and encouraging Christians to discuss them freely and seriously as such. In this way they will continue to be one of the major resources of God's people […]". *Christian Believing...*, dz. cyt., s. 42.

Odwoływanie się do nauczania Ojców Kościoła w teologii anglikańskiej stanowi niejaki problem. Radykalne stosowanie zasady *sola scriptura* musiałoby wykluczyć uznawanie autorytetu nauczania Ojców Kościoła, jednak większość teologów anglikańskich nie absolutyzowało tej zasady. Przeważał pogląd, że nauka Ojców może być użyteczna tam, gdzie dane Pisma nie są wystarczająco jasne, lub ich brak. Od strony pozytywnej wykazywano nawet stosowanie zasady *sola scriptura* poprzez odwoływanie się do Ojców, którzy byli przecież najlepszymi interpretatorami Pisma i przyjmowali je za najwyższy autorytet[14]. Zwykle jednak zakreślano przy tym ramy pierwszych sześciu stuleci jako okres normatywny w nauce Ojców[15].

Angielscy reformatorzy odwoływali się do nauczania soborowego, lecz nie czynili tego dla studium doktryny pierwszych soborów ekumenicznych. W polemice z katolikami starali się odeprzeć poglądy mówiące o zależności soborów od papieża i o autorytecie nauczania soborowego nie opartego na Piśmie. Przyznawano przy tym orzeczeniom soborowym pewną wagę deklaratywną w odniesieniu do prawd wiary już objawionych[16]. Co interesujące, ten polemiczny ton w rzeczywistości nie umniejszał szacunku, jakim angielscy reformatorzy darzyli pierwsze sobory ekumeniczne. Przyjmując jednak zasadę nieomylności wyłącznie w odniesieniu do Pisma Świętego, dopuszczali możliwość błędności orzeczeń soborowych, stwierdzając, że niektóre z nich rzeczywiście takimi były. Ponadto wskazywali, że nawet to, co w orzeczeniach soborowych odnosi się do zbawienia, nie jest

[14] Por. P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church. Theological Resources in Historical Perspective*, Edinburgh 1989, s. 41–42.

[15] P. Avis wskazuje również na przyczynę późniejszego zdystansowania się teologii reformacyjnej, a co za tym idzie również anglikańskiej, od patrystyki: „The Reformers were, however, over optimistic in supposing that aspects of medieval religion such as prayers for the faithful departed, veneration of saints, the historic episcopate, the religious life, a form of eucharistic sacrifice, and so on, could not be justified by appeal to primitive Christianity. When this became apparent through post-tridentine resurgence of Roman Catholic patristic scholarship, Lutheran and Reformed use of the fathers became more critical and selective, while the Anglican response was to make a limited accommodation to such usages". Tenże, *Anglicanism and the Christian Church*..., dz. cyt., s. 42.

[16] P. Avis przytacza poglądy na ten temat wiodących pisarzy angielskiej Reformacji: „Cranmer summarises the purpose of councils as being 'to declare the faith and reform errors' [...]. Jewel gives them a similar declaratory function: 'a council may testify the truth to be truth'; but he adds: 'it cannot make falsehood to be truth' [...]. Their role is to articulate and defend the faith once for all delivered, not to make new articles of faith to be imposed on the consciences of Christians". Tenże, *Anglicanism and the Christian Church*..., dz. cyt., s. 43.

autorytatywne, o ile nie można tego wywieść z Pisma Świętego[17]. Pogląd ten okazał się na tyle nośny, że obwarowano go XXI Artykułem Religii[18].

Wydawać by się mogło, że kwestionując nieomylność soborów, reformatorzy odcinali się również od doktryny „niezłomności" (*indefectibility*) Kościoła. Tak jednak nie było. Przeważał pogląd, iż nawet gdyby zbłądziły sobory, zbłądzili papieże i biskupi, wiara zostałaby zachowana choćby w małej i prześladowanej części Kościoła, który – zgodnie z obietnicą Jezusa – nie może zaginąć[19].

II. W tradycji rzymskokatolickiej

Posługę oficjalnego i autorytatywnego nauczania w sprawach wiary i życia chrześcijańskiego w Kościele katolickim określa się mianem *Magisterium Ecclesiae* czy Urząd Nauczycielski Kościoła. Pierwszym jego zadaniem jest odczytywanie depozytu wiary i życia chrześcijańskiego zawartego w Objawieniu. Drugim zadaniem Magisterium jest odczytywanie w świetle Objawienia spraw dotyczących wiary i życia chrześcijańskiego bezpośrednio w Objawieniu nie ujętych. Oznacza to, że Magisterium spełnia podwójną rolę interpretacyjną, zawsze jednak pozostaje w służbie Objawienia[20]. Jak zauważa E. Schillebeeckx, Magisterium służy kościelnemu życiu wspólnoty, a czyni to w oparciu o podstawowe, biblijne świadectwa pierwszych naśladowców i uczniów Chrystusa. W ten sposób funkcja magisterialna autorytetu kościelnego pozostaje w służbie wspólnoty Kościoła; jest ona swoistego rodzaju diakonią[21]. Magisterium nie pretenduje do roli najwyższej normy wiary. Jest bowiem normą wiary, która jest jednocześnie normowana przez słowo Boże (*norma normans sed normata*), będące najwyższą normą teologii i wiary i pozostające

---

[17] Por. H. Montefiore, *So Near and Yet So Far. Rome, Canterbury and ARCIC*, London 1986, s. 19.

[18] Article XXI (*Of the Authority of General Councils*): „General Councils may not be gathered without the commandment and will of Princes. And when they be gathered together, (forasmuch as they be an assembly of men, whereof all be not governed with the Spirit and Word of God,) they may err, and sometimes have erred, even in things pertaining unto God. Wherefore things ordained by them as necessary to salvation have neither strength nor authority, unless it may be declared that they be taken out of holy Scripture".

[19] Por. P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church*..., dz. cyt., s. 43.

[20] Por. W. Łydka, *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, t. 1 s. 354. *Urząd Nauczycielski*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, wyd. pol., Warszawa 1987, k. 515–517.

[21] Por. E. Schillebeeckx, *The Magisterium and Ideology*, „Annua Nuntia Lovaniensia", 26 (1983), s. 12. Por. B. Sesboüé, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, „Nouvelle Revue Théologique", 4 (1971), s. 358.

absolutnie suwerenne (*norma normans non normata*)[22]. Wzajemną relację słowa Bożego i Magisterium ujmuje soborowa Konstytucja *Dei Verbum*: „[...] święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła [...] tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć [...]"[23].

Sobór Watykański II wyjaśnia też, że zwyczajne sprawowanie Magisterium polega na nauczaniu w sprawach wiary i życia chrześcijańskiego, które formułują biskupi w jedności z papieżem[24]. Magisterium to jest zwyczajne – w odróżnieniu od uroczystego, nadzwyczajnego aktu definiowania dogmatów wiary – oraz uniwersalne, co oznacza zaangażowanie całego Kolegium biskupiego na czele z papieżem. Według teologii katolickiej, nauczanie Magisterium cieszy się nieomylnością zarówno wtedy, gdy sprawowane jest w sposób nadzwyczajny, jak i wtedy, gdy jest wykonywane w sposób zwyczajny, poprzez zgodne nauczanie biskupów w diecezjach[25].

O ile dla życia wspólnoty kościelnej akceptacja orzeczeń Magisterium jest rzeczą bardzo istotną, o tyle proces recepcji przez *sensus fidelium* nie warunkuje prawomocności orzeczeń magisterialnych. Recepcja bowiem nie jest warunkiem autorytatywności orzeczeń, lecz odpowiedzią na autorytet instancji orzekającej, czyli Magisterium[26]. Definitywne nauczanie Urzędu Nauczycielskiego nie jest arbitralnym wykonywaniem autorytetu, lecz wiernym ukazywaniem ludowi Bożemu prawd zawartych w Objawieniu[27]. I chociaż Magisterium cieszy się charyzmatem prawdy, to jednak charyzmat ten domaga się pogłębionego studium Objawienia. Jak zauważa S. C. Napiórkowski: „Duch Święty strzeże od błędu, oświeca i wspiera, ale nie zwalnia od zaangażowania naturalnej refleksji ludzkiej"[28].

Należy przy tym zaznaczyć, że zwyczajne nauczanie Magisterium podlega rozwojowi i stanowi odpowiedź na aktualne wymagania czasu i potrzeby wspólnoty Kościoła. Dlatego jedynie to, co należy do stałego depozytu wiary i jako takie zostało uroczyście zdefiniowane musi być uznawane za ostateczne i cieszy się przywilejem niezłomności[29]. Niezłomność nauki wiary pozostaje

---

[22] Por. *Dei Verbum* 10; S. C. Napiórkowski, *Magisterium Kościoła a magisterium teologów*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 27 (1980), z. 2, s. 102. Wedle innego sposobu rozróżnienia, Pismo Święte i Tradycja określane są jako „norma wiary dalsza", Magisterium zaś jako „norma wiary bliższa". Zob. A. Kubiś, *Urząd Nauczycielski Papieża w świetle I i II Soboru Watykańskiego*, „Analecta Cracoviensia", 3 (1971), s. 277.

[23] *Dei Verbum* 10.

[24] Por. *Lumen gentium* 25.

[25] Por. W. Łydka, *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny*..., dz. cyt., s. 354.

[26] Por. E. Schillebeeckx, *The Magisterium and Ideology*, dz. cyt., s. 11.

[27] Por. *Lumen gentium* 25.

[28] S. C. Napiórkowski, *Magisterium Kościoła a magisterium teologów*, dz. cyt., s. 104.

[29] Por. *Urząd Nauczycielski*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, dz. cyt., k. 515–517.

w służbie nieomylności Kościoła. Dzięki specjalnemu przewodnictwu Ducha Świętego Kościół jest w stanie zachować w swej wierze i przepowiadaniu Objawienie nie sfałszowane, tzn. uchronione od błędu w swej istotnej treści[30].

Pewnym problemem w stosunku do oficjalnego nauczania przez Magisterium może się wydawać praktycznie nieskrępowane nauczanie wiary przez teologów. Z uwagi na dostępność środków masowego przekazu, teologowie mają możliwość docierania do szerokich kręgów wiernych, a nauka wiary, przekazywana przez nich w odnowionych sformułowaniach, bardziej zrozumiałych dla współczesnego odbiorcy, wydaje się znacznie atrakcyjniejsza niż hermetyczny język kościelnych dokumentów. Wobec takiego nauczania biskupi zajmują często stanowisko bardzo ostrożne, by nie powiedzieć negatywne. Choć dbałość o prawowierność nauki wiary należy do podstawowych zadań biskupów, zadań mieszczących się w funkcji *episcopē*, to jednak wysuwane przez nich zastrzeżenia co do nauczania teologów traktowane są niejednokrotnie jako represyjna forma kontroli za strony Magisterium[31]. Właściwa rola Magisterium należącego do zwyczajnych zadań biskupów ujęta została w Dekrecie *Christus Dominus* Soboru Watykańskiego II, który określa ją w trzech wymiarach: biskup w stosunku do nauczania kościelnego ma być przewodnikiem, promotorem i stróżem (*moderator*, *promotor*, *custos*)[32].

III. W dialogu anglikańsko-rzymskokatolickim

W porównaniu z nauką Soboru Watykańskiego II kwestia autorytetu nauczania kościelnego zajmuje w dokumentach ARCIC[33] niezbyt eksponowane miejsce. *Dokument wenecki*[34] z 1976 r., nie używając sformułowania „źródła

[30] Por. A. Kubiś, *Urząd Nauczycielski Papieża w świetle I i II Soboru Watykańskiego*, dz. cyt., s. 277. W artykule tym autor podaje bardzo bogatą bibliografię odnośnie do katolickiej nauki o nieomylności Kościoła.

[31] Szeroko problem ten omawia A. Coffy, *Magisterium a teologia*, „Ateneum Kapłańskie", 87 (1976), s. 241–257 (zwł. s. 243).

[32] *Christus Dominus*, 11–13.

[33] Anglican-Roman Catholic International Commission (Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka). Komisję powoływała *Wspólna deklaracja papieża Pawła VI i arcybiskupa Canterbury* wydana w Rzymie 24 marca 1966 r. *The Common Declaration by the Pope Paul VI and the Archbishop of Canterbury*, w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, red. H. Mayer, L. Visher, New York – Geneva 1984, s. 125–126.

[34] *Authority in the Church. A Statement on the Question of Authority, its Nature, Exercise and Implications Agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1976. Przekład polski w: ŻM 6 (1977), s. 102–112; BE 7 (1978), s. 47–63. Dalej określany również jako *Dokument wenecki* lub DWE.

nauczania kościelnego", wymienia jako podstawowe i normatywne: odwoływanie się do Pisma Świętego, do symboli wiary, do Ojców Kościoła oraz do definicji soborów pierwotnego Kościoła[35]. *Dokument z Windsoru*[36] (opublikowany w 1981 r.) przyznaje szczególną wagę orzeczeniom soborowym[37], choć zaznacza jednocześnie, że niekiedy również papież sprawujący prymat, działając w jedności z braćmi w biskupstwie, może wyrażać wiarę Kościoła i podejmować decyzje osobiście w imieniu całego Kościoła[38].

Nauczanie kościelne – wskazuje *Dokument wenecki* – nie może ograniczać się jedynie do powtarzania oryginalnych słów Apostołów. Wypełniając swą funkcję profetyczną, Kościół musi przełożyć je na język zrozumiały dla współczesnego człowieka, aby ten mógł je pojąć i dać osobistą odpowiedź wiary[39]. Troska o przystawalność języka wykładu wiary do możliwości rozumienia przez współczesnych wierzących prowadzi do nowego formułowania definicji dogmatycznych[40]. Jednakże te nowe sformułowania muszą być zgodne ze świadectwem apostolskim zawartym w Piśmie Świętym tak, aby w nowy sposób wyrażały tę samą wiarę[41]. Kościołowi nie tylko przysługuje prawo wydawania orzeczeń w sprawach wiary[42], lecz jest to jego obowiązkiem, stwierdza *Dokument z Windsoru*[43].

---

[35] „In both our traditions the appeal to Scripture, to the creeds, to the Fathers, and to the definitions of the councils of the early Church is regarded as basic and normative". DWE 18.

[36] *Authority in the Church II. The Windsor Statement. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. Dalej określany również jako *Dokument z Windsoru* lub DWIN.

[37] DWIN 24, 26.

[38] DWIN 28.

[39] DWE 15.

[40] DWIN 27.

[41] *Dokument wenecki* (15) kładzie na to specjalny nacisk: „All such restatement must be consonant with the apostolic witness recorded in the Scriptures; for in this witness the preaching and teaching of ministers, and statements of local and universal councils, have to find their ground and consistency". Nietrudno zauważyć, że tak pojęta ewolucja sformułowań dogmatycznych, która zachowując treść wiary ujmuje ją w nowych, bardziej współcześnie zrozumiałych sformułowaniach językowych, znana jest pod nazwą „rozwoju dogmatów". Jest to, oczywiście, tylko jeden z aspektów „rozwoju dogmatów", obok formułowania prawd Objawienia dotąd co prawda znanych, lecz nie zawsze nauczanych przez Kościół jako objawione i dogmatycznie nie sprecyzowanych oraz obok formułowania jako objawione prawd, co do których nie można w sposób bezpośredni znaleźć w Tradycji zdań równoważnych. Por. L. Balter, *Dogmatów ewolucja. W teologii katolickiej*, EK t. 4, k. 14–18.

[42] DWIN 23; Por. DWE 2, 18.

[43] „In its mission to proclaim and safeguard the gospel the Church has the obligation and the competence to make declarations in matters of faith". DWE 18.

Zarówno nauka katolicka, jak i anglikańska zgodnie przyznają, że odpowiedzialność za prawowierność nauki spoczywa na biskupach, którzy wykonują zwyczajny urząd nauczania. W codziennym wykonywaniu tego urzędu nie mają oni jednak gwarancji bezbłędności podejmowanych decyzji. Prawdziwość nauczania pochodzi nie tyle z urzędu czy charakteru osoby nauczającej, lecz z jej wierności Ewangelii. Nauczanie kościelne jest więc prawdziwe nie dlatego, że jest proklamowane, ale jest proklamowane dlatego, że jest prawdziwe[44]. *Dokument z Windsoru* zawiera przy tym stwierdzenie o możliwości pobłądzenia w wierze zarówno soborów, jak i osób sprawujących prymat uniwersalny[45]. Wydaje się to przeczyć wcześniejszemu zdaniu, zawartemu w *Dokumencie weneckim*, mówiącemu o niezłomności Kościoła wypowiadającego się na soborze ekumenicznym w fundamentalnych sprawach wiary[46]. To ostatnie stwierdzenie bliskie jest nauce katolickiej[47]. Dla anglikanów jednak może ono być trudne do zaakceptowania. W ich przypadku trudność polega na znalezieniu przekonującego argumentu mówiącego o udzieleniu Kościołowi przez Boga gwarancji nieomylności orzeczeń soborowych[48]. *Wyjaśnienia*[49] kładą nacisk jednocześnie na możliwość pobłądzenia przez sobory oraz na niezłomność

[44] „The Church's teaching is proclaimed because it is true; it is not true simply because it has been proclaimed". DWIN 27.

[45] „However, neither general councils nor universal primates are invariably preserved from error even in official declarations". DWIN 27. Por. AWY 3 (patrz przyp. 49).

[46] „When the Church meets in ecumenical council its decisions on fundamental matters of faith exclude what is erroneous" (DWE 19). Zauważyć należy, że w *Dokumencie z Windsoru* mowa jest o synodach czy soborach generalnych (*general councils*), a w *Dokumencie weneckim* o soborach ekumenicznych (*ecumenical councils*). Brak jednak wyjaśnienia, czy terminy te używane są przez ARCIC zamiennie, czy też świadomie wprowadzono rozróżnienie. Wydaje się to tym ważniejsze, iż *Wyjaśnienia* (3) również zawierają określenie *general councils*. K. Ware zwraca uwagę na trudność ustalenia jasnych kryteriów, według których można by dane zgromadzenie synodalne uznać za sobór ekumeniczny. *The ARCIC Agreed Statement. An Orthodox Comment*, s. 202.

[47] Por. F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1983, s. 4–6.

[48] Wskazuje na to A. Hanson, *The Agreed Statement on Authority. An Anglican Note*, „One in Christ", 13 (1977), s. 185. Szerzej na temat anglikańskiego rozumienia nieomylności nauczania kościelnego zob. I. T. Ramsey, *The Authority of the Church To-day*, w: *Authority and the Church. Papers and Discussions at a Conference between theologians of the Church of England and the German Evangelical Church*, red. R. R. Williams, London 1965, s. 61–82.

[49] *Authority in the Church I. Elucidation, 1981*, w: *Anglican-Roman Catholic International Commission. The Final Report, Windsor 1981*, London 1982. *Wyjaśnienia* (*Elucidation*) zostały też dodane do innych dokumentów składających się na Raport Końcowy. W niniejszym opracowaniu tytuł *Wyjaśnienia* odnosi się wyłącznie do wyjaśnień do *Dokumentu weneckiego*. Dalej również AWY.

jedynie tych orzeczeń, które dotyczą „fundamentalnych spraw wiary" i „centralnych prawd zbawienia"[50]. Wydaje się jednak, że zapis taki nie tylko niczego nie wyjaśnia, lecz powoduje jeszcze większą niepewność co do stanowiska Komisji w sprawie bezbłędności orzeczeń soborowych.

Niezłomność (*indefectibility*) – stwierdza *Dokument wenecki* – przysługuje jedynie całemu Kościołowi, który pomimo licznych błędów utrzymywany jest w prawdzie dzięki przewodnictwu Ducha Świętego[51]. Nie znajdujemy jednak w tym dokumencie bliższego sprecyzowania pojęcia „niezłomność" (*indefectibilitas*) Kościoła. Dopiero dokument *Dar autorytetu*[52] podaje, co w rozumieniu ARCIC oznacza termin „niezłomność Kościoła". Wypełniając obowiązek wyrażania Ewangelii w sposób zrozumiały, ci, którzy zostali obarczeni obowiązkiem nauczania, poszukują nowych sformułowań prawd wiary. Sformułowania te poddawane są weryfikacji przez Kościół pod względem zgodności z Tradycją apostolską. W działaniu tym Kościół zachowuje ufność w obietnicę Chrystusa o zachowaniu Kościoła w prawdzie[53]. Dokument *Dar autorytetu* wyjaśnia też niesprecyzowaną przez poprzednie dokumenty ARCIC kwestię relacji pomiędzy nieomylnością nauczania a niezłomnością Kościoła. W szczególnych okolicznościach ci, którzy sprawują posługę *episcopē*, ciesząc się asystencją Ducha Świętego, będąc wiernymi Pismu Świętemu i Tradycji, mogą wspólnie wydawać orzeczenia wolne od błędu. Tu mamy do czynienia z nieomylnością nauczania kościelnego, które pozostaje w służbie niezłomności Kościoła[54].

---

[50] AWY 3.

[51] DWE 18. Por. F. A. Sullivan, *Magisterium*..., dz. cyt., s. 6–9.

[52] *Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1999. Dalej *Dar autorytetu* lub DA.

[53] „In their concern to make the Gospel accessible to all who are open to receive it, those charged with the ministry of memory and teaching have accepted new and hitherto unfamiliar expressions of faith. Some of these formulations have initially generated doubt and disagreement about their fidelity to the apostolic Tradition. In the process of testing such formulations, the Church has moved cautiously, but with confidence in the promise of Christ that it will persevere and be maintained in the truth (cf. Mt 16.18; J I6.13). This is what is meant by the indefectibility of the Church". DA 41. Por. DWE 18; DWIN 23. Nietrudno zauważyć tu zbieżność z nauczaniem Soboru Watykańskiego II w Konstytucji *Dei Verbum* 8. Por. F. A. Sullivan, *Magisterium*..., dz. cyt., s. 17–19.

[54] „In specific circumstances, those with this ministry of oversight (*episcopē*), assisted by the Holy Spirit, may together come to a judgement which, being faithful to Scripture and consistent with apostolic Tradition, is preserved from error. [...] This is what is meant when it is affirmed that the Church may teach infallibly. Such infallible teaching is at the service of the Church's indefectibility". DA 42. Por. DWIN 23–28, 32.

Wydaje się, że dokumenty ARCIC dość kompleksowo traktują autorytet nauczania kościelnego. Unikają przy tym określeń jednoznacznie kojarzonych z teologią katolicką, takich jak np. rozwój dogmatów czy Magisterium. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że treść omawianych dokumentów w kwestii autorytetu nauczania kościelnego lepiej odzwierciedla naukę katolicką niż anglikańską[55].

* * *

Dla wspólnego wzrastania ku jedności chrześcijan na ekumenicznej drodze dialog katolicko-anglikański może wnieść pełniejsze zrozumienie roli nauczania kościelnego w przekazywaniu wiary. Pomimo nieco odmiennych ujęć tej roli przez teologię anglikańską i rzymskokatolicką, niewątpliwym osiągnięciem dialogu jest uwypuklenie konieczności przekazywania wiary dzisiejszym pokoleniom w języku dlań zrozumiałym, oczywiście przy zachowaniu wierności świadectwu apostolskiemu. Nowy sposób wyrażenia tej samej wiary jest palącym problemem dla Kościoła, który – szczególnie w Europie – staje przed koniecznością reewangelizacji niegdyś chrześcijańskich społeczeństw.

[55] T. Bradshaw twierdzi, że uzgodnienia ARCIC na temat autorytetu nauczania kościelnego nie zgadzają się ani z poglądami ewangelikalnych anglikanów, ani anglo-katolików, lecz odzwierciedlają współczesne ujęcia katolickie oparte na poglądach Newmana, Möhlera oraz na interpretacjach idealistycznych. Tenże, *The Olive Branch. An Evangelical Anglican Doctrine of the Church*, Carlisle 1992, s. 119–120.

Ks. Artur J. Katolo – Włochy

Antykoncepcja jako negacja człowieczeństwa

Antykoncepcja postrzegana jest w niektórych środowiskach jako znak wyzwolenia człowieka spod dominacji praw biologii. Czyniąc naturę bezpłodną, czyli działając przeciwko niej, uważa się, iż w ten sposób panuje się nad nią. To dowolne manipulowanie procesami fizjologicznymi człowieka, a przez to również wpływanie na sposób zachowania się w dziedzinie płciowości, postrzegane jest jako wyraz „prawdziwej wolności". „Seks bez stresu" – tak brzmi naczelna dewiza zwolenników propagowania środków antykoncepcyjnych.

1. Antykoncepcja a wolność ludzka

Pojęcie wolności jest wieloznaczne. W antycznej Grecji na oznaczenie słowa „wolność" używano dwóch rzeczownikowo rozumianych terminów: *proiaresis* oraz *boulesis*. *Proiaresis* odpowiada łacińskiemu terminowi *arbitrium* (*liberum*), zaś *boulesis* – łacińskiemu *voluntas*. W języku polskim tym greckim określeniom odpowiadają kolejno: „wolność woli" oraz „wolność". Oprócz tych dwóch pojęć Grecy używali również słowa *ekon* i *eleutheros* (łacińskie *liber*), któremu odpowiada polskie – „wolny"[1].

Filozofia klasyczna mówiąc o wolności (w sensie „wolności woli") ma na uwadze trwałą właściwość człowieka, która obejmuje dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich oznacza brak zewnętrznego lub wewnętrznego przymusu. Przymus zewnętrzny jest przyczyną, która fizycznie krępuje działanie człowieka w takim stopniu, że uniemożliwia dokonanie jakiegokolwiek wyboru, natomiast przymus wewnętrzny łączy się z takim stanem psychiki człowieka, który niszczy jego wolność. Przymus jest więc opozycją wolności. Przymusem nie jest natomiast konieczność jako taka: np. konieczność praw przyrody, konieczność praw logiki i realnego bytu. Konieczność wewnętrzną stanowi również pragnienie szczęścia, ukierunkowanie swojego życia na wartości. Tego rodzaju konieczności nie są zaprzeczeniem ludzkiej wolności, ponieważ nie wymuszają na nikim określonego sposobu zachowania; dostrzegając wiele możliwych dróg działania wybiera się jedną z nich[2].

---

[1] Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 9.

[2] Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 108–109.

Nikt, kto pozostaje przy zdrowych zmysłach, nie twierdzi, że fakt iż dwa plus dwa równa się cztery ogranicza jego wolność. Naturalnie – jak najbardziej w imię swoiście pojmowanej wolności – można twierdzić, że dwa i dwa równa się trzy, ale wówczas mamy do czynienia albo ze świadomym wyborem kłamstwa, albo z ignorancją.

Wolność wyboru i decyzji, której naturalnym zapleczem jest życie umysłowe konkretnej osoby, leży u podstaw pozytywnego sensu wolności.

> Wybór dotyczy nie tylko przedmiotu – wartości, lecz pośrednio jest także wyborem siebie, dokładniej mówiąc – określonego modelu życia i postępowania. Jest to więc właśnie autodeterminacja: samookreślanie siebie, samodecydowanie i samokierowanie. Wolność jest umiejscowieniem siebie w określonym systemie wartości, więzią z określoną społecznością. Wybór nie jest faktem mechanicznym, lecz zaangażowaniem się i autodeterminacją ku czemuś. (…) Wolność ontologiczna, rozumiana jako możliwość swobodnej decyzji i wyboru, aktualizuje się w różnorodny sposób. Przede wszystkim jest to zdolność mówienia „tak" lub „nie", tj. afirmacji lub negacji[3].

Autodeterminacja, czyli samookreślenie siebie, samodecydowanie oraz samokierowanie zakłada z samej natury odkrycie prawdy i pozostawanie jej wiernym. Jeżeli chcę podjąć jakąś decyzję, to musi być ona skierowana „ku czemuś", co uznaję za wartość, której poprzez swój akt wyboru pragnę pozostać wiernym.

Autodeterminacja zakłada również uznanie prawdy o innym. Mój osobisty akt samookreślenia dokonuje się również w relacji do drugiej osoby. Ja nie jestem tobą. Ty nie jesteś mną. Ja nie jestem kotem, psem, drzewem. Jestem człowiekiem. Jeżeli zaś jestem człowiekiem, to działam w sposób specyficznie ludzki: *operari sequitur esse*. Ta możliwość specyficznie ludzkiego działania objawia się w możliwości podejmowania wolnych decyzji, wolnych w tym sensie, że uznając swoje własne prawa, nie niszczę praw drugiego człowieka. Tam gdzie się rozpoczyna obszar wolności drugiej osoby, tam się kończą moje prawa. Na tym właśnie polega różnica pomiędzy wolnością a samowolą: uznanie praw drugiego człowieka, który jest tak samo wolny jak ja. Ta prawda pozwala mi odkryć zarazem prawdę nie tylko o mnie samym, ale również i o drugim. Samowola zaś odrzuca pojęcie prawdy w samym punkcie wyjścia: uznając jedynie siebie i swoje prawa fałszuję obraz rzeczywistości, w jakiej żyję, gdyż obok mnie istnieją jeszcze inni ludzie ze swoimi prawami.

W tym miejscu można postawić pytanie: czy popęd seksualny posiada dominację nad człowiekiem, który jest osobą, czy też odwrotnie – dlatego, że człowiek jest osobą, to może zapanować nad tego rodzaju popędem? Jeżeli

[3] Tamże, s. 109–110.

przyjąć za prawdziwą pierwszą część pytania, to powstaje kolejne: w jakiej relacji pozostaje dominacja popędu seksualnego do rozumnej i wolnej woli człowieka? Czy można jeszcze mówić o wolności osobowej?

Aby udzielić odpowiedzi na pytania postawione wcześniej, należy się przyjrzeć ludzkiej płciowości, a dokładniej mówiąc, znowu odpowiedzieć na kolejne pytanie: czy płciowość ludzka sprowadza się jedynie do sumy procesów fizjologicznych, czy też jest „czymś więcej"? Co wyraża ludzka płciowość albo inaczej, o czym komunikuje język ciała poprzez akt seksualny?

Papież Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* stwierdza, że

> Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. (…) Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej. (…) Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane poprzez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej. (…) W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie we wzajemnie właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśliby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie[4].

W takiej wizji cielesności ludzkiej – jako sposobu wyrażania tego, co wewnętrzne, niematerialne w człowieku – również płciowość nabiera nowego wymiaru. Nie jest ona zjawiskiem jedynie biologicznym, ale poprzez przyporządkowanie naturze duchowo-cielesnej człowieka, staje się aktem przekraczającym uwarunkowania fizjologiczne. Spojrzenie na akt małżeński jedynie poprzez pryzmat biologii, oznacza odarcie osoby ludzkiej z jej wymiaru duchowego.

Akt małżeński stanowi cielesne wyrażenie tego, co jest z istoty niematerialne, duchowe – jest wyrażeniem miłości, która z istoty swej musi być

> ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa. Toteż nie chodzi tu tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała, tak ażeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą, i razem osiągali swą ludzką doskonałość. Chodzi następnie o miłość pełną, to znaczy o tę szczególną formę przyjaźni osób, poprzez

[4] Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11.

> którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie. Prócz tego miłość małżeńska jest wierna i wyłączna aż do końca życia; to znaczy jest taka, jak ją rozumieli małżonkowie w tym dniu, w którym wolni i w pełni świadomi, wiązali się węzłem małżeńskim. (…) Jest to wreszcie miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia. Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa[5].

Używanie środków antykoncepcyjnych stanowi jaskrawe zaprzeczenie cechom miłości małżeńskiej przedstawionym przez papieża Pawła VI.

Miłość małżeńska, w tym również i akt małżeński, ma być czymś ludzkim, czyli czymś, co wyraża prawdziwą naturę człowieka. Antykoncepcja stanowi natomiast sprowadzenie całego aktu małżeńskiego do poziomu przyjemności fizjologicznej. Liczy się tylko satysfakcja cielesna, zaś drugi człowiek (określany najczęściej terminem „partner"!) ma posłużyć jako narzędzie do osiągnięcia tej przyjemności. Jest to więc jawne zaprzeczenie ludzkiemu wymiarowi miłości małżeńskiej:

> (…) nie mogę udawać, że pewne gesty ciała mają znaczenie różne od tego, jakie mają w rzeczywistości, jak gdyby moja wolność była mocą decydowania o języku ciała i jak gdyby ten język nie był jej od początku dany jako treść obiektywna i jako system komunikacji, poprzez który wolność musi – wybierając! – określać swe stanowisko[6].

Człowiek jako istota rozumna i wolna jest w stanie kontrolować swoje instynkty. To instynkty zostają poddane władzy rozumu i wolnej woli, a nie odwrotnie. Uciekanie się do środków antykoncepcyjnych po to, aby „przeżywać seks bez stresu", oznacza dominację instynktu nad rozumną naturą osoby ludzkiej; w takiej sytuacji ciężko jest mówić o wolności osobowej. Biblijne panowanie nad zwierzętami (por. Rdz 1, 26), to również dominacja nad instynktem biologicznym. Człowiek stworzony na obraz Boga, który jest Miłością, jest zarazem zdolnym do miłości. Miłość zaś nie sprowadza się jedynie do procesu fizjologicznego, który angażuje jedynie biologiczną stronę człowieka, ale jest aktem osobowym. Ten akt osobowy poddany jest z kolei panowaniu rozumu i wolnej woli – czyli władzom duchowym człowieka. Antykoncepcja natomiast cały wymiar miłości, cały wymiar osobowy aktu małżeńskiego, sprowadza do poziomu czystego biologizmu, w którym instynkt dominuje nad człowiekiem.

---

[5] Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 9.

[6] R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, s. 37.

Trudno jest bowiem mówić o dominacji nad instynktem, gdy nie można się powstrzymać od współżycia płciowego w okresach możliwej płodności i ucieka się do środków antykoncepcyjnych.

2. Antykoncepcja a rozwody

Bardzo interesujące dane dotyczące wpływu sztucznych środków kontroli urodzin na częstotliwość występowania rozwodów ukazuje artykuł M. Arzù Wilson *Divorce rate comparisons between couples using natural family planning and artificial control*[7]. Autor we wstępie do artykułu stwierdza, że rozwody stanowią największą tragedię, która uderza w rodzinę. Grupę porównawczą badań stanowiło 505 par małżeńskich z tak zwanej „klasy średniej", które w pożyciu intymnym stosowały metody naturalnej regulacji poczęć (NFP). Pary te określiły swoje małżeństwo jako bardzo udane i szczęśliwe[8].

Ze wspomnianej grupy porównawczej 75% żonatych mężczyzn popiera naturalne metody regulacji poczęć. Prawie 89% małżonek stwierdziło zaś, że stosowanie NFP wpływa na pogłębienie wzajemnych więzi w małżeństwie. Ten wzrost poziomu komunikacji pomiędzy małżonkami jest bez wątpienia decydującym czynnikiem, który czyni małżeństwo trwalszym. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna czują się bardziej odpowiedzialni za siebie oraz za możliwość poczęcia dziecka; nie zamykają się na danie początku nowemu istnieniu ludzkiemu. Nie jest więc żadną niespodzianką, że poziom rozwodów wśród małżeństw stosujących metody NFP jest bardzo niski[9].

Małżeństwa, które stosują środki antykoncepcyjne, lub też poddały się zabiegowi sterylizacji, twierdzą, że nie są w stanie wejść w tak intymne relacje międzyosobowe, jak to ma miejsce w przypadku małżeństw stosujących metody NFP. Małżonkowie uciekający się do antykoncepcji podkreślają, że czują się niejednokrotnie „wykorzystani" lub też „nie-kochani"[10]. Wynika to niejednokrotnie z ich postawy wobec aktu małżeńskiego – naczelną zasadę stanowi doznanie przyjemności, której towarzyszy paniczny lęk przed poczęciem się nowego życia ludzkiego.

Interesującym zagadnieniem jest fakt, dlaczego małżonkowie stosujący NFP nie chcieliby zamienić tych metod na antykoncepcję. Ponad 87% ankie-

---

[7] Zob. M. Arzù Wilson, *Divorce rate comparisions between couples using natural family planning and artificial birth control*, w: Pontificia Academia Pro Vita, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Supplemento al volume degli atti della VII Assemblea Generale*, Città del Vaticano 2002, s. 106–124.

[8] Por. tamże, s. 107.

[9] Por. tamże, s. 108–109.

[10] Por. tamże, s. 109.

towanych par małżeńskich podało względy moralne, religijne i etyczne. Uważają, że dyscyplina w zachowaniach seksualnych jest czymś bardzo pozytywnym – uczą się panowania nad sobą. Ponadto samą płodność pojmują jako dar Boży, a nie jako wroga, którego należy wyeliminować za wszelką cenę[11]. Na koniec autor artykułu powołując się na dane W. Benneta z U. S. Secretary of Education, stwierdza, że w związku z rozpowszechnieniem się stosowania środków sztucznego kontrolowania płodności, w latach 1960–1990 wskaźnik rozwodów wzrósł o 400%[12]; wskaźnik rozwodów dla par stosujących metody NFP wynosi 0,2%, zaś dla małżeństw uciekających się do różnego rodzaju metod antykoncepcyjnych – 13%[13]. Wśród metod sztucznej kontroli płodności najbardziej rozpowszechnionymi okazała się pigułka antykoncepcyjna – 74%, prezerwatywy – 73%, kremy plemnikobójcze – 25%, diafragma – 14%, IUD – 9%, norplant – 2%, depoprovera – 4%, inne środki, których metod działania nie podano – 36%[14]. Podkreślić należy w tym miejscu, że IUD, norplant oraz depoprovera stanowią środki wczesnoporonne, nazywane niejednokrotnie dla zmylenia opinii publicznej „środkami antynidacyjnymi" (czyli środkami zapobiegającymi zagnieżdżeniu się dziecka poczętego w jamie macicy!).

3. Pigułka antykoncepcyjna a aborcja

Kościół katolicki oskarżany jest niejednokrotnie o to, że zabraniając używania środków antykoncepcyjnych, przyczynia się do wzrostu ilości dokonywanych aborcji. Rzeczywistość jednak przedstawia się diametralnie inaczej:

> Ogromny wzrost liczby aborcji towarzyszący zwycięskiemu pochodowi antykoncepcji jest oczywistym znakiem tego, że między zapobieganiem ciąży i aborcją zachodzi kulturowy, psychologiczny i logiczny związek. Praktyka antykoncepcji ukształtowała bowiem wrogą życiu postawę, który stępiła moralne poczucie nienaruszalności ludzkiego życia. Wysuwano nieraz twierdzenie, że zapobieganie ciąży jest skuteczną obroną przed aborcją (por. DK, nr 10). Jeśli na zapobieganie ciąży patrzy się w czysto „technicznym" aspekcie, wówczas można próbować bronić takiej tezy. Jeśli jednak na zapobieganie ciąży patrzy się w aspekcie antropologiczno-kulturowym, wówczas teza ta jest z pewnością fałszywa. Rozpowszechnianiu praktyki antykoncepcji towarzyszyła bowiem banalizacja aborcji[15].

---

[11] Por. tamże, s. 109–110.

[12] Por. tamże, s. 123. Por. także: W. J. Bennett, *Quantifzing Americas Decline*, „Wall Street Journal", March 15, 1993.

[13] Por. tamże, s. 114–115.

[14] Por. tamże, s. 111.

[15] G. B. Sala, *25-lecie „Deklaracji z Königstein"*, „Ethos", 8 (1995), nr 1, s. 230.

Czy rzeczywiście pigułki antykoncepcyjne, jak też i inne środki sztucznej kontroli urodzeń wpłynęły na zmniejszenie się ilości aborcji? J. Suaudeau w artykule *Le radici comuni della „pillola" contraccettiva e dell'aborto: un'informazione per i confessori* podaje jednoznaczne dane pochodzące z państw, w których używanie pigułek antykoncepcyjnych jest najbardziej rozpowszechnione. W Szwecji w latach 1981–1986 na 2621 kobiet (w wieku 19–24 lata) z Göteborga poddanych badaniom, 89% z nich używało pigułek antykoncepcyjnych: 51% codziennie, 49% sporadycznie. Z tej pierwszej grupy 43% kobiet zaszło w ciążę, które w 44% zakończyły się aborcją[16].

W Finlandii w latach 1976–1993 ilość poczęć zmniejszyła się odpowiednio z 9519 do 3168. Liczba aborcji również uległa, jakby się mogło wydawać, zmniejszeniu z 4143 do 1513, jednak zmniejszeniu uległa także liczba żywych urodzeń: z 5376 do 1655[17]. Oznacza to w praktyce, że liczba aborcji wraz z rozprzestrzenieniem się stosowania pigułek antykoncepcyjnych wcale się nie zmniejszyła (wręcz przeciwnie) i wyniosła odpowiednio: 43,52% (rok 1976) i 47,75% (rok 1993).

K. Sidenius i N. K. Rasmussen zaobserwowali, że na 110 nastolatek umieszczonych w Herlev Hospital w Kopenhadze (Dania) w celu dokonania aborcji (90% z nich dokonało tego „zabiegu"), 60% z nich wcześniej otrzymało odpowiedni instruktaż dotyczący stosowania antykoncepcji – i stosowały pigułki antykoncepcyjne. Większość z tych dziewcząt swoją inicjację seksualną rozpoczęła przed 15 rokiem życia[18]. V. A. H. Pearson wraz z zespołem (Wielka Brytania) w badaniach opublikowanych w roku 1995 ujawnił, że na 147 ciężarnych nastolatek, które poddały się aborcji, 80% z nich używało wcześniej pigułki antykoncepcyjne[19].

W latach 1994–1995 badania przeprowadzone przez Allan Guttmacher Institute (USA) wykazały, że na 10 000 kobiet, które zgłosiły się w celu dokonania aborcji, 57,5% z nich stosowały różnego rodzaju środki antykoncepcyjne[20].

---

[16] Por. J. Suaudeau, *Le radici comuni della „pillola" contracettiva e dell'aborto: un'informazione per i confessori*, w: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Morale coniugale e sacramento della penitenza*, Città del Vaticano 1998, s. 154.

[17] Por. tamże, s. 155. Por. także: E. A.-L. Kosunien, M. K. Rimpela, *Towards regional equality in family planning: teenage pregnancies and abortions in Finland from 1976 to 1993*, „Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica", vol. 75, nr 6, July 1996, s. 540–547.

[18] Por. tamże. Por. także: K. Sidenius, N. K. Rasmussen, *Contraceptive Practice Among Abortion-seeking Adolescents*, „Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica", supplement 116, 1983, nr 11, s. 14.

[19] Por. tamże. Por. także: V. A. H. Pearson [i inni], *Pregnant teenagers knowledge and use of emergency contraception*, „British Medical Journal", vol. 310, nr 6995, 24 June 1995, s. 1644.

[20] Por. tamże. Por. także: *Etats-Unis: la contraception favorise l'avortement*, „Trans VIE-mag", nr 99, 30 novembre 1996, s. 3. „Lancet" 17/8/1996.

Również we Francji na 220 000 kobiet, które poddały się aborcji w roku 1994, 70% z nich stosowało pigułki antykoncepcyjne[21]. Nie ma chyba potrzeby komentowania danych przedstawionych powyżej.

4. Skrzętnie przemilczany pewien „efekt uboczny pigułki antykoncepcyjnej"

Jedną z prawd „objawianych" przez producentów pigułek antykoncepcyjnych złożonych z estroprogesteronu jest jej działanie na szyjkę macicy, a ściślej mówiąc – czynienie nieprzepuszczalnym dla plemników śluzu szyjkowego. Wielu autorów (jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku), którzy zajmowali się tym zagadnieniem, twierdzi że jest jednak inaczej, gdyż spotykali się już z przypadkami śluzu „płodnego" (czyli przepuszczającego plemniki), pomimo stosowania pigułek estroprogesteronowych. Tak więc „blokada" szyjki macicy przez tego rodzaju specyfiki farmakologiczne nie jest wcale czymś absolutnie pewnym (plemniki docierały do jajowodu)[22].

Naczelną zasadą działania pigułki antykoncepcyjnej jest blokowanie jajeczkowania poprzez swoiste „ogłupianie" przysadki mózgowej, która sprawuje kontrolę nad gospodarką hormonalną organizmu. Pigułka antykoncepcyjna ma za zadanie powstrzymać uwalnianie hormonów FSH i LH, które odpowiedzialne są za proces owulacji. Dochodzi wówczas do częściowego rozwoju pęcherzyków jajowych – nie zostaje jednak uwolniona żadna komórka jajowa. Największą rolę w procesie „blokowania" procesu owulacji pełnią estrogeny, których efektywność działania zależy od ich ilości zawartej w pigułce antykoncepcyjnej[23].

Liczne badania wskazują na fakt, że ten idealny schemat działania pigułki w rzeczywistości nie istnieje w 100%. Pierwsze pigułki antykoncepcyjne wprowadzone do sprzedaży w latach 60-tych XX w. zawierały ogromne dawki estrogenów (0,150 mg mestranolu) i progestagenów (9,85 mg norethynodrelu); tak duże dawki hormonów zawartych w pigułce były w stanie powstrzymać proces jajeczkowania. Jednak ze względu na bardzo częste przypadki wystę-

---

[21] Por. tamże, s. 157. Por. także: „Journal International Bioéthique", vol. 7, nr 2, 1996, s. 135.

[22] Por. tamże, s. 159. Por także: J. A. Bowman, *The effect of norethindrone-mestranol on cervical mucus*, „American Journal of Obstetrics and Gynecology", vol. 102, nr 7, 1 December 1968, s. 1039–1040; M. Elstein [i inni], *Studies on low-dose oral contraceptives: cervical mucus and plasma hormone changes in relation to circulating D-Norgestrel and 17a-Ethyryl Estradiol concentrations*, „Fertility and Sterility", vol. 27, nr 8, August 1976, s. 892–899.

[23] Por. J. Suaudeau, *Le radici comuni*..., dz. cyt., s. 159–160.

powania niekorzystnych zjawisk ubocznych dla kobiety – jak np. zakrzepica, nadciśnienie – ilość hormonów w pigułce została zredukowana. Okazało się wówczas, że proces jajeczkowania przy zmniejszonej ilości hormonów nie zostaje zablokowany. Tak więc pigułki antykoncepcyjne najnowszej generacji (czyli z minimalną dawką hormonów – określane jako „bezpieczne") w 40% przypadków w ogóle nie blokują procesu jajeczkowania[24]. Na czym więc polega „antykoncepcyjność" działania współczesnych pigułek? Należy rzecz nazwać po imieniu: ich działanie to działanie wczesnoporonne (czyli aborcyjne). Dzieje się tak, gdyż progestagen zawarty w pigułce wywołuje zjawisko tak zwanego „chudego endometrium" w macicy, które nie pozwala na zagnieżdżenie się zarodka. Dochodzi do aborcji[25].

W tym miejscu można i należy przywołać słowa Ojca Świętego Jana Pawła II:

> Aby ułatwić rozpowszechnianie stosowania aborcji, zainwestowano i nadal inwestuje się ogromne fundusze w produkcję środków farmaceutycznych, pozwalających na zabicie płodu w łonie matki w taki sposób, że nie jest konieczna pomoc lekarza. Wydaje się, że prawie wyłącznym celem badań naukowych w tej dziedzinie jest uzyskiwanie produktów coraz prostszych w użyciu i coraz skuteczniej niszczących życie, a zarazem pozwalających na wykonywanie przerywania ciąży bez żadnej społecznej kontroli i odpowiedzialności[26].

Działanie pigułek „antykoncepcyjnych" najnowszej generacji potwierdza te słowa.

5. Na zakończenie

Ks. J. Bajda w swoim artykule *Rozmyślanie nad Listem do Efezjan (5, 28-33)*[27] stwierdza w pewnym momencie, że

> Autor Listu do Efezjan rysuje w mocnych słowach przepaść, która dzieli chrześcijan i w ogóle cały Kościół, od tego stylu życia, który charakteryzuje pogan. (…) Są to nie tylko grzechy „przeciw ciału", ale także grzechy przeciw godności ludzkiej, a ostatecznie – przeciw Bogu. (…) W opisie tych grzechów można dopatrzyć się szczególnego obrazu zagubienia człowieka. Jest to zagubienie prawdy

[24] Por. tamże, s. 162–163.

[25] Por. tamże, s. 164–165. Por. także: Ch. Kahlenborn, *W jaki sposób działają pigułki hormonalne oraz inne środki antykoncepcyjne*, w: *Bezdroża antykoncepcji*, red. A. J. Katolo, Lublin 2001, s. 31–51.

[26] Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 13.

[27] Ks. J. Bajda, *Rozmyślanie nad Listem do Efezjan (5, 28-33)*, „Ethos", 11 (1998), nr 3, s. 67–76.

ciała, ściślej zagubienie prawdy osoby jako istniejącej w ciele (por. 2, 3); dalej – zagubienie prawdy istnienia, co oznacza konsekwentnie utratę Boga (por. 2, 12); wreszcie utratę prawdy miłości, wolności i daru (por. 4, 19). To zagubienie jest także specyficzną formą zniewolenia. Działa w tym kierunku mechanizm kłamstwa, który kryje się w samym grzechu (por. 4, 14-22), oraz mechanizm nacisku idącego od strony rozpętanych namiętności (por. 2, 3; 4, 19). Ten ostatni mechanizm zostaje w jakimś stopniu wyzwolony przez brak poznania prawdy, zwłaszcza jeśli zaślepienie umysłu jest dobrowolne (por. 4, 18)[28].

Patrząc na rzeczywistość antykoncepcji nietrudno dostrzec daleko idącą analogię pomiędzy słowami św. Pawła Apostoła, na które powołuje się autor artykułu, a mentalnością antykoncepcyjną współczesnego człowieka. Biblijne pytanie *Gdzie jesteś?* (Rdz 3, 9) rozbrzmiewa coraz mocniej. Gorzej, że współczesny człowiek nie potrafi, albo nie chce, już dziś na nie odpowiedzieć. I to jest dramat i negacja człowieczeństwa.

[28] Tamże, s. 69.

Ks. Roman Kuligowski – Kielce

Dialog – od spotkania do porozumienia

Teologicznomoralne rozważania o dialogu Kościoła z niewierzącymi

W Kościele katolickim powoli narastała świadomość potrzeby podjęcia dialogu z niewierzącymi. Bogatszą tradycję ma dialog z chrześcijanami, którzy nie należą do wspólnoty katolickiej, niż oficjalne spotkania z ateistami. Także dialog z religiami niechrześcijańskimi zyskał sobie w Kościele katolickim prawo obywatelstwa łatwiej niż dialog z niewierzącymi. Wydaje się, że przełomowym dla dialogu Kościoła z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga był pontyfikat Jana XXIII. Inicjatywy prodialogowe kontynuował Paweł VI. Nie do przecenienia w kwestii dialogu z niewierzącymi pozostaje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, opracowana i uchwalona na Soborze Watykańskim II. Narastająca w Kościele katolickim świadomość konieczności prowadzenia dialogu z niewierzącymi znalazła swoje dopełnienie w powstaniu i działalności Sekretariatu dla Niewierzących. Dnia 9 kwietnia 1965 roku „L'Osservatore Romano" podało wiadomość o powstaniu tej instytucji[1]. Sekretariat powstał jako narzędzie służby ludziom oddalonych od wiary chrześcijańskiej. Kościół pragnie poznać dokładnie ateizm, aby móc lepiej ofiarować niewierzącym swoją pomoc i podjąć z nimi współpracę w dziedzinach, które wydają się dla niej odpowiednie. Nowo powstały organ watykański „nie ma być nową instytucją obok tej, którą Kościół na siebie przyjął dla niesienia Ewangelii światu. Jest narzędziem pracy dla Kościoła, by mógł stać się on zdolny do odczytywania znaków czasu – nawet tych, które mogą być podchwycone w samym sercu niewiary współczesnego człowieka"[2]. Zadania Sekretariatu ds. Niewierzących przejęła – a stało się to za pontyfikatu Jana Pawła II – Rada ds. Kultury.

---

[1] Zob. *Annuario Pontificio* z 1980 roku, s. 1494; por. F. König, *Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*, „Internationale Dialog Zeitschrift", 1 (1968) 1, s. 89–94.

[2] J.-F. Six, *Od „Syllabusa" do dialogu*, Warszawa 1972, s. 105; por. J. Majka, *Z działalności Sekretariatu dla Niewierzących*, AK 65 (1973) 5–6, s. 453–455; V. Miano, *Zadania Sekretariatu dla Niewierzących*, Conc (pol.) 1–10 (1966–67), Poznań – Warszawa 1969, s. 136–140; H. Vorgrimler, *Zur Organisation des „Atheismus-Sekretariats"*, „Internationale Dialog Zeitschrift", 4 (1971) 1, s. 22–27.

Na początku działalności Sekretariatu dla Niewierzących przewodniczący tej instytucji kard. F. König, podpisał dwa dokumenty. Pierwszy z nich, *De dialogo cum non-credentibus*[3], jest instrukcją na temat prowadzenia dialogu, natomiast drugi dotyczy studiów nad ateizmem, jakie powinny być prowadzone w uczelniach katolickich[4]. W poszukiwaniach dotyczących podstaw dialogu z niewierzącymi – i jego możliwych form – interesujący okazał się szczególnie pierwszy dokument, *De dialogo cum non-credentibus* (*Dialog z niewierzącymi*).

Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących wyrasta przede wszystkim z ducha Soboru Watykańskiego II i *Ecclesiam suam* Pawła VI[5]. Autorzy dokumentu podają we wstępie racje, które umożliwiają zaistnienie dialogu. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących zawiera także określenie dialogu: „Ogólnie biorąc, za dialog uważa się wszelką formę spotkania i porozumiewania się między osobami, grupami bądź wspólnotami w celu lepszego zrozumienia prawdy lub poprawienia stosunków międzyludzkich w atmosferze szczerości, poszanowania osób i wzajemnego zaufania"[6].

W definicji dialogu znajdują się dwa ważkie terminy: „spotkanie" oraz „porozumienie". Obydwa określenia zdają się wyjaśniać, jaki jest sens dialogu chrześcijan z ateistami, a być może i sens dialogu w ogóle.

W dokumencie rozróżnia się trzy formy dialogu: 1. Spotkanie na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich; 2. Spotkanie dla poszukiwania prawdy (dialog doktrynalny); 3. Spotkanie na płaszczyźnie działania[7]. O dialogu na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich w dokumencie mówi się niewiele. Krótko określa się cel takiego dialogu: ułatwienie stronom wyjścia z izolacji, z wzajemnej nieufności oraz wytworzenie większej sympatii i wzajemnego poszanowania[8]. Drugim rodzajem dialogu jest „spotkanie organizowane w zakresie dotyczącym prawdy, którego celem jest dyskutowanie spraw bardzo ważnych dla osób rozmawiających i podejmowanie wspólnego wysiłku dla lepszego uchwycenia prawdy, jak również dla pełniejszego poznania rzeczy"[9].

---

[3] *Dialog z niewierzącymi*, w: E. Sztafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 2, z. 2, Warszawa 1970, nr 3218–3298.

[4] Zob. *Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non-credentibus habendum*, w: E. Sztafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 3, z. 1, Warszawa 1971, nr 4977–5005.

[5] Por. G. Schmidt, *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*, w: *Otwarci w wierze*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 228–244.

[6] *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3237.

[7] Zob. tamże, nr 3240–3242.

[8] Zob. tamże, nr 3240; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, „Collectanea Theologica", 40 (1970), 2, s. 21–32.

[9] Tamże, nr 3241.

W *Dialogu z niewierzącymi* rozstrzyga się problem, czy dialog doktrynalny z ateistami jest w ogóle możliwy. Najpierw dokument przytacza argumenty, które – zdaniem wielu – miałyby świadczyć o niemożliwości prowadzenia dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Argumentem przeciw takiemu dialogowi miałaby być postawa wiecznego poszukiwania[10], co byłoby równoznaczne z wyrzeczeniem się „wszelkiej prawdy absolutnej"[11]. „Czy zakładając prawdę absolutną, można podejmować dialog z przekonaniem o jej posiadaniu; wydaje się bowiem, że do prowadzenia dialogu wymaga się powątpiewania o prawdzie absolutnej"[12]. Następny zarzut przeciwko możliwości dialogu z ateistami łączy się z zagadnieniem semantycznym: „Skoro jakiekolwiek stwierdzenie musi pozostać w relacji do zgody na cały system, czy przeto może być rzeczywiście miejsce dla dialogu, jeśliby dyskusja wychodziła z dwóch różnych pozycji?"[13] Kolejnym argumentem uniemożliwiającym dialog byłoby rozumienie prawdy. Cechą charakterystyczną dla mentalności współczesnego człowieka jest immanentne rozumienie prawdy. Prawda zależy od człowieka, od jego wolności i to w stopniu wykluczającym istnienie takiej prawdy, która nie miałaby źródła w nim samym (w człowieku). Chrześcijanie natomiast odrzucają takie rozumienie prawdy[14]. Zatem dialog doktrynalny byłby pozbawiony podstaw[15]. Ponadto – gdy idzie o dialog publiczny – rodzi się jeszcze inna trudność: czy można narażać człowieka na utratę wiary, w przypadku gdy uczestnicy tegoż dialogu nie będą do niego należycie przygotowani?[16]

Po przedstawieniu trudności związanych z prowadzeniem dialogu doktrynalnego warto – czytając dokument – rozważyć racje przemawiające na rzecz możliwości tegoż dialogu. Najpierw – idąc za wypowiedzią Sekretariatu dla Niewierzących – samo określenie dialogu doktrynalnego zdaje się uzasadniać możliwość spotkania wierzących z niewierzącymi na płaszczyźnie poszukiwania prawdy.

> Dialog doktrynalny jest rozmową charakteryzującą się odważną szczerością, prowadzoną w klimacie wolności i poszanowania, na temat problemów doktrynalnych, które w pewien sposób dotyczą samych partnerów dialogu. Zachodzi ona

[10] Zob. tamże, nr 3248.

[11] Tamże, nr 3248.

[12] Tamże, nr 3248.

[13] Tamże, nr 3249.

[14] Zob. tamże, nr 3250.

[15] Zob. tamże, nr 3250.

[16] Zob. tamże, nr 3251. *Dialog z niewierzącymi* przytacza w zasadzie te argumenty, które zdają się być reprezentatywne dla oponentów dialogu. Ale racji przeciw dialogowi jest niewątpliwie więcej. Podają je m.in. M. Lelong w swojej pracy *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 131n, czy K. Rahner, *Chiesa e ateismo*, w: *L'ateismo – natura e cause* (red. B. Mondin), Milano 1986, s. 165–181.

między jednostkami, które choć wyznają odmienne poglądy, to jednak dążą do lepszego wzajemnego zrozumienia, starając się naświetlić – i na ile to jest możliwe – rozszerzyć zakres punktów zbieżnych[17].

Określenie dialogu doktrynalnego zawiera w sobie kilka jego cech: szczerość, wolność, szacunek dla problemów będących przedmiotem dialogu, wzajemne zrozumienie i wola rozszerzenia przedmiotu dialogu. Dialog doktrynalny „wymaga zwrócenia uwagi na osobowy charakter prawdy uzyskanej przez jednostkę"[18]. Prawda może być często uchwycona przez człowieka tylko częściowo. Dialog doktrynalny zakłada uświadomienie uwarunkowań, jakim podlegają partnerzy dialogu poszukujący prawdy[19]. Zakłada również zaufanie do rozumu ludzkiego, zdolność rozumu do uchwycenia prawdy, przynajmniej niektórych jej aspektów[20]. Stwierdzenie, że prawdę można osiągnąć, nie tylko zgadza się z dialogiem jako takim, ale jest też jego koniecznym warunkiem[21]. Nie można więc podporządkowywać wymogów stawianych prawdzie wymogom dialogu – a tak zdają się czynić niektórzy – ale trzeba pamiętać, że „dialog powinien rodzić się z moralnego obowiązku każdego człowieka poszukiwania prawdy w każdej sprawie, a szczególnie w kwestiach religijnych"[22]. Do prawdy, a do prawdy religijnej, która ostatecznie nosi cechy tajemnicy wiary, człowiek może się zbliżać. Bardziej zbliżać się aniżeli ją posiadać. Przekonanie, że posiada się prawdę, pozostaje sprawą przekonań. „Dialog bowiem rozpoczyna się, wychodząc z dwóch różnych stanowisk z obopólnym zamiarem wyjaśnienia ich i w miarę możliwości zbliżenia"[23]. Takie podejście do problematyki dialogu doktrynalnego stawia przed człowiekiem wierzącym szansę pełniejszego uchwycenia prawdy. Aczkolwiek „prawdy wiary, jako że zostały objawione przez Boga, są absolutne i doskonałe"[24], to jednak człowiek wierzący powinien nieustannie pogłębiać ich rozumienie. Dialog stwarza okazję do tego. Ponadto dialog doktrynalny może pomóc chrześcijanom wyostrzać świadomość, że jedne twierdzenia ludzi wierzących pochodzą z Objawienia, a inne nie (a takich jest przecież wiele)[25]. *Dialog z niewierzącymi* przypomina, że

[17] Tamże, nr 3235. Podobne określenie dialogu podaje G. Girardi, *Introduction*, w: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, t. 1, cz. 1, Paris 1967, s. 60; por. także: J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 19–22.

[18] Tamże, nr 3254.

[19] Zob. tamże, nr 3254.

[20] Zob. tamże, nr 3255.

[21] Zob. tamże, nr 3256.

[22] Tamże, nr 3256.

[23] Tamże, nr 3257.

[24] Tamże, nr 3258.

[25] Zob. tamże, nr 3258.

„wiara chrześcijańska nie zwalnia wierzących od poszukiwania za pośrednictwem rozumu racjonalnych założeń wiary”[26]. Objawienie nie daje gotowych odpowiedzi na wszystkie problemy, zwłaszcza gdy idzie o płaszczyznę spraw doczesnych. „Jeśli chodzi o trudność związaną z wewnętrzną spójnością systemu, to przypominamy” – podaje dokument Sekretariatu – że dialog możliwy jest nawet wówczas, gdy wśród rozmówców istnieją choćby tylko częściowe zbieżności”[27]. Może się zdarzyć, że dialog będzie niemożliwy na jednej płaszczyźnie, ale zaistnieje szansa dialogu na innej płaszczyźnie. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest przypomnienie, że ludzka działalność doczesna cieszy się autonomią i – co za tym idzie – ewentualne rozbieżności odnoszące się do porządku religijnego nie wykluczają pewnej zbieżności w sprawach odnoszących się do porządku doczesnego[28]. Czasem może okazać się, że partnerzy dialogu doktrynalnego różnią się w rozumieniu prawdy i zasad rozumowania. Celem dialogu winno stać się wówczas przedstawienie przez strony, co rozumieją przez prawdę, i jakimi zasadami rozumowania się kierują. Pożądane byłoby takie uzgodnienie stanowisk, żeby okazało się ono do przyjęcia przez obie strony dialogu. Ale gdyby było to niemożliwe, to i tak nie powinno się twierdzić, że dialog utracił swoją wartość[29]. W swojej wypowiedzi Sekretariat dla Niewierzących sugeruje możliwość dialogu na wszystkie tematy, które są dostępne rozumowi ludzkiemu. I tak dialog z niewierzącymi może urzeczywistniać się w płaszczyźnie filozoficznej, moralnej, historycznej, politycznej, społecznej, ekonomicznej, artystycznej i w płaszczyźnie określanej ogólnie mianem kulturalnej[30]. „Wierność wszelkim wartościom duchowym i ziemskim nakłada na chrześcijanina obowiązek uznawania ich wszędzie tam, gdzie one się znajdują”[31]. Dialog jest nie tylko możliwy, ale jest wręcz konieczny. „W obecnych warunkach ludzkości wierzący i niewierzący są – czy chcą, czy nie chcą – skazani na wspólne bytowanie”[32]. Przed każdym człowiekiem stoi zadanie budowania świata, a dialog stwarza możliwość pełniejszego, bardziej efektywnego wykonania tego zadania.

Dokument Sekretariatu omawia również trzeci rodzaj dialogu, mianowicie dialog na płaszczyźnie działania. Jako jego cel dokument ukazuje współpracę

---

[26] Tamże, nr 3259.

[27] Tamże, nr 3260.

[28] Zob. KDK, nr 31; także: KDK, nr 59; Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdział IV, DS, 1795, 1799 (3015, 3019); Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, AAS 23 (1931), s. 190.

[29] Zob. *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3262.

[30] Zob. tamże, nr 3264.

[31] Tamże, nr 3264.

[32] M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 131.

między osobami, grupami i wspólnotami[33]. Dialog na płaszczyźnie działania jest możliwy między partnerami nawet wtedy, gdy istotna doktrynalna zbieżność nauki chrześcijańskiej i twierdzeń ateistów jest niemożliwa[34]. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących nawiązuje tu do rozróżnienia pomiędzy systemami doktrynalnymi a ruchami społeczno-politycznymi[35]. Systemy doktrynalne są z zasady niezmienne, natomiast ruchy społeczno-polityczne podlegają ewolucji. Mogą ewoluować niekiedy ku stanowisku bliskiemu chrześcijaństwu[36]. Porozumienie jest możliwe.

Refleksję nad rodzajami dialogu, które Sekretariat dla Niewierzących przedstawia w swojej oficjalnej wypowiedzi, można zakończyć następującą uwagą: dialog na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich jest wstępem do nawiązania stosunków z niewierzącymi, dialog doktrynalny stanowi wielkie pragnienie Kościoła, a w przypadku niemożliwości wszczęcia go, pozostaje dialog na płaszczyźnie działania. Jeśli „przez dialog rozumie się (...) wszelką formę spotykania się i komunikowania"[37], to spotkanie można uznać za etap wstępny, a porozumienie za punkt docelowy dialogu.

W *Dialogu z niewierzącymi* podano warunki, jakie dialog między wierzącymi a niewierzącymi winien spełniać. Warunki te odnoszą się przede wszystkim do dialogu doktrynalnego. To, co podaje wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących o warunkach dialogu, zawiera się w nauce Vaticanum II i w wypowiedziach Pawła VI; idzie zwłaszcza o jego Encyklikę *Ecclesiam suam*. Ponadto problematyka warunków dialogu została – przynajmniej implicite – uchwycona przez ojców Synodu Biskupów, obradujących w Rzymie w 1974 i 1977 r. Spośród warunków podanych w *Dialogu z niewierzącymi* na czoło wybijają się dwa – prawda i wolność. Z nimi organicznie łączą się: jasność i odwaga w urzeczywistnianiu dialogu, kompetencje partnerów oraz założenie, że cele dialogu mają na uwadze wierność nauce Kościoła[38]. Ostatni warunek pozostaje istotny dla strony chrześcijańskiej. Rejestr warunków dialogu,

---

[33] Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3270.

[34] Zob. tamże, nr 3272; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

[35] Zob. tamże, nr 3271; także Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, nr 160; Encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, nr 58; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

[36] Zob. tamże, nr 3271; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

[37] Tamże, nr 3237.

[38] Por. V. Miano, *Dialog jak i praktyczna współpraca wymagają atmosfery wolnej od wszelkiego przymusu*. Rozmowa z o. V. Miano, sekretarzem watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących, „Więź", 12 (1970) 3, s. 31–33; B. Przybylski, *Dialog z niewierzącymi*, „Ateneum Kapłańskie", 65 (1973), 5–6, s. 434–448.

podany przez Sekretariat dla Niewierzących, nie jest na pewno wyczerpujący. *Dialog z niewierzącymi* ma charakter wytycznych do prowadzenia dialogu. Stąd podaje on tylko ogólne, najistotniejsze uwarunkowania inicjowania i prowadzenia dialogu.

Ostatnia część *Dialogu z niewierzącymi* zajmuje się normami praktycznymi, dotyczącymi realizacji dialogu[39]. Wskazania omówione w tej części dokumentu są wynikiem rozważań nad naturą dialogu z ateistami i warunkami jego prowadzenia. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu dla Niewierzących mają charakter wskazań ogólnych. Konkretne zastosowanie założeń teoretycznych dialogu zależy od warunków, w jakich ma on się urzeczywistniać. Inaczej dialog z niewierzącymi będzie układał się w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej, inaczej w krajach od niedawna ewangelizowanych, a jeszcze inaczej w krajach, które – acz zamieszkałe w znacznej większości przez chrześcijan – miały przez lata rządy ateistyczne, a obecnie ich społeczeństwa nie są wolne od mentalności postkomunistycznej. Dostosowywanie norm ogólnych, podanych przez Sekretariat dla Niewierzących, do warunków lokalnych leży w kompetencji Konferencji Episkopatów[40]. Dokument o dialogu z ateistami omawia normy dla popierania dialogu, wskazując na niektóre przejawy życia Kościoła, które mogą ożywić dialog. Dokument czyni rozróżnienie dialogu na prywatny i publiczny. Dialog publiczny stawia przed partnerami większe wymagania aniżeli dialog prywatny. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu świadczą, że Kościół katolicki widzi możliwość życzliwego i twórczego spotkania z niewierzącymi, inspirowanego poszukiwaniem Prawdy i Miłości.

W stosunkowo krótkim czasie, od Jana XXIII do wypowiedzi Sekretariatu dla Niewierzących, *De dialogo cum non-credentibus*, dostrzega się ewolucję w rozumieniu dialogu i jego roli w życiu Kościoła. Nieśmiałe początkowo tendencje ku-dialogowe Jana XXIII doczekały się pogłębienia w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II. Wyjątkową rolę w otwarciu się Kościoła na dialog z niewierzącymi odegrał Paweł VI. Powołanie do istnienia i działalność Sekretariatu dla Niewierzących potwierdziły pozytywną rolę dialogu w duszpasterskiej misji Kościoła[41].

Po Soborze, a dokładniej, po ukazaniu się *De dialogo cum non-credentibus*, nie pojawiły się dokumenty kościelne, które zmieniałyby zasadniczo naukę Kościoła katolickiego na temat dialogu z ateistami. Natomiast w wielu wypowiedziach papieskich zakłada się dialog jako rzecz oczywistą. Można powiedzieć, że wypowiedzi kościelne z okresu postconcilium, poruszające istotne

[39] Zob. *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3274–3298.

[40] Zob. tamże, nr 3274.

[41] Por. F. Rodè, *25 lat istnienia watykańskiej dykasterii ds. dialogu z niewierzącymi*, „L'Osservatore Romano", (wyd. pol.), 11 (1990), 11, s. 25–26.

dla Kościoła i świata problemy, widzą w dialogu szansę. I tak np. w encyklice o rozwoju ludów papież Paweł VI zaznacza, że wszyscy ludzie są powołani do tego, aby zabiegać o rozwój całej społeczności ludzkiej[42]. W tejże encyklice została powtórzona myśl Kościoła o autonomii porządku doczesnego. Ojciec Święty pisze, że zadaniem Kościoła jest budowanie królestwa Bożego, a do katolików świeckich przede wszystkim należy, by czynić to przez ulepszanie porządku doczesnego. Winno się to dokonywać przez spontaniczne inicjatywy, przy uwzględnianiu jednak z jednej strony ducha chrześcijańskiego, a z drugiej praw i struktur państwowych[43]. Przypomnienie nauki o autonomii dwóch porządków, doczesnym i duchowym, przy jednoczesnym podkreśleniu, że wszyscy mają zabiegać o rozwój społeczności ludzkiej, jest rozumiane jako wezwanie wszystkich – w tym i ateistów – do dialogu, tym bardziej że papież akcentuje powszechną solidarność, która – według Pawła VI – stała się już faktem[44]. Solidarność sprzyja dialogowi, raz go umożliwia, innym znów razem jest jego owocem.

Pewne elementy służące dialogowi odnajduje się w tym, co Paweł VI mówi o pracy ludzkiej. Praca jednoczy ludzi, pozwala im dostrzec, że są braćmi[45]. Jak mówi się o braterstwie poszczególnych ludzi, tak można podkreślać braterstwo ludów[46]. Braterstwo niesie z sobą zobowiązania moralne[47]. Aby braterstwo między narodami mogło się urzeczywistniać poprzez konkretne działania, koniecznością jest nawiązanie dialogu[48]. Z dialogu nie można wyłączyć ateistów, jeśli braterstwo między narodami ma być prawdziwe i powszechne. Braterski dialog znajduje swoje spełnienie w międzynarodowych konwencjach, stających w obronie sprawiedliwości[49]. Współczesność zdaje się potwierdzać tezę, że ludzkość – pomimo licznych napięć międzynarodowych – zmierza ku życiu bardziej braterskiemu, co w przekonaniu papieża jest formą zbliżania się ludzi do Stwórcy[50].

Paweł VI wzywa, aby wszyscy ludzie – nie wyłączając ateistów – zjednoczyli się w ratowaniu życia dzieci, w stwarzaniu warunków godnych człowieka i w obronie pokoju. Wszystkie narody są do tego zobowiązane[51].

---

[42] Zob. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 17.

[43] Zob. tamże, nr 81. Jest to wyraźne nawiązanie do Dekretu o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 7, 13 i 24.

[44] Zob. tamże, nr 17.

[45] Zob. tamże, nr 27.

[46] Zob. tamże, nr 44.

[47] Zob. tamże.

[48] Zob. tamże, nr 54.

[49] Zob. tamże, nr 61.

[50] Zob. tamże, nr 79.

[51] Zob. tamże, nr 80.

To zobowiązanie kryje w sobie myśl o konieczności podjęcia nowych rozwiązań politycznych i społecznych[52]. Brak inicjatyw zmierzających do rozwiązania problemów w odpowiednim czasie stanowi poważne zagrożenie dla pokoju w świecie[53]. Stąd też papież przypomina, powołując się na Konstytucję *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II[54], że kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości[55]. Wyraźnie o dialogu i współpracy między ludźmi mówi Paweł VI, gdy porusza kwestię ekonomiczną. „Dziedzina ekonomii, choć jest terenem zmagań i starć, może przecież dać okazję do dialogu i sprzyjać współpracy"[56]. Dialog, o jakim mówi Paweł VI w *Octogesima adveniens*, jest metodą współpracy na rzecz przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych[57].

Wreszcie trzeba wspomnieć i o tym, jak papież rozumie ewangelizację we współczesnym świecie. Ewangelizować należy ludzkie kultury. Ubogacanie życia ludzkiego wartościami Dobrej Nowiny dokonuje się przede wszystkim przez świadectwo[58]. W ujęciu *Evangelii nuntiandi* świadectwo życia ewangelicznego łączy się nierozerwalnie z obecnością, współuczestnictwem i wspólnotą życia[59]. Przepowiadanie Ewangelii wywiera wpływ na życie i przeobraża kulturę, gdy słowo Boże jest słuchane, przyjmowane i przyswajane całą duszą[60]. „Ten wreszcie, kto przyjął Ewangelię, z kolei ewangelizuje innych"[61]. Ewangelizacja ma zatem na wskroś dialogiczny charakter. Dostrzega się to wyraźnie, gdy papież postuluje dostosowanie ewangelizacji do specyfiki kultury ludzi, którym przekazywana jest Dobra Nowina. Kościół trwa wówczas w dialogu z kulturą[62]. Ewangelizacja przekracza wtedy dziedzinę czysto religijną, wchodząc w doczesne problemy człowieka. Kościół, głosząc wyzwolenie człowieka, sprzymierza się z tymi, którzy pracują dla dobra ludzkości. Chociaż *Evangelii nuntiandi* akcentuje prymat roli duchowej Kościoła w dziele wyzwolenia, odcinając się tym samym od działań w porządku czysto ludzkim, to jednak w niczym nie pomniejsza to zaangażowania Kościoła we współpracę z wszystkimi, którzy trudzą się i cierpią dla wyzwolenia człowieka[63].

---

[52] Zob. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 19.

[53] Zob. tamże, nr 19.

[54] Zob. KDK, nr 3–9.

[55] Zob. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 5. Jest to cytat z Encykliki *Populorum progressio*, nr 3.

[56] Tamże, nr 46.

[57] Zob. tamże, nr 4.

[58] Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 20–21.

[59] Zob. tamże, nr 21.

[60] Zob. tamże, nr 23.

[61] Tamże, nr 24.

[62] Zob. tamże, nr 29.

[63] Zob. tamże, nr 34.

Nie tylko Kościół otwiera się na rzeczywistość współczesnego życia, ale i dzisiejszy świat jakoś woła do ludzi wierzących. „Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że chodzi tu o jakieś gwałtowne i tragiczne wołanie o ewangelizację świata"[64]. Skąd się to bierze? Otóż we współczesnym świecie doszły do głosu takie tendencje, jak sekularyzm i wypływający z niego ateizm antropocentryczny[65]. Zarówno sekularyzm, który tłumaczy rzeczywistość z pominięciem, a często wręcz zaprzeczeniem istnienia Boga[66], jak i ateizm antropocentryczny, propagujący „w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. «hedonizm» podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania, oraz dyskryminacje wszelkiego typu"[67], doprowadzają współczesnego człowieka do „przeżywania pustki i pragnienia dobra"[68]. To właśnie stanowi z jednej strony o dramacie człowieka dzisiaj, a z drugiej o otwarciu się człowieka na ewangelizację. Tak rozumiany dialog Kościoła ze światem zdaje się kryć w sobie cały tragizm, jaki jest udziałem obecnego życia. Dialog oznacza tu dla Kościoła znalezienie odpowiednich środków i języka, aby dotrzeć do współczesnego człowieka[69].

Wydaje się, że konieczność dialogu w dziele ewangelizacji Paweł VI dostrzega, gdy wzywa wierzących, „aby nie pomijali niczego, co nie tylko umożliwia ewangelizację, ale także co czyni ją wytrwałą i owocną"[70]. Papież poleca chrześcijanom, aby włączyli się w ewangelizację świata, wykorzystując moce i siły obecne i czynne we współczesnym życiu.

> Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie[71].

Dialog może tu stać się metodą urzeczywistniania owej „ewangelicznej aktywności".

---

[64] Tamże, nr 55.

[65] Por. tamże, nr 55; także Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 54 oraz przemówienie Pawła VI z 18 marca 1971 do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Sekretariatu dla Niewierzących, *Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem*, „Ateneum Kapłańskie", 65 (1973), 5–6, s. 194–198.

[66] Zob. tamże, nr 55; por. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi"*, ChS 9 (1977), 10, s. 3–19.

[67] Tamże, nr 55.

[68] Tamże.

[69] Zob. tamże, nr 56.

[70] Tamże, nr 74.

[71] Tamże, nr 70.

Kontynuatorem dziedzictwa, jakie zostawił Paweł VI, jest papież Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, pisze on, że chce podjąć spuściznę pozostawioną po poprzednikach. Z imienia wspomina tu papieży: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła I. W dalszej części encykliki Jan Paweł II nawiązuje wyraźnie do *Ecclesiam suam* i podkreśla, że droga Kościoła, ukazana przez Pawła VI, obowiązuje na przyszłość[72].

Kościół zdobywa swoją samoświadomość przez dialog[73], dlatego wierzący otwierają się na wszystkie kultury, światopoglądy i na wszystkich ludzi dobrej woli[74]. W przekonaniu Kościoła wszyscy są powierzeni jego trosce, bowiem każdy człowiek jest objęty Odkupieniem Jezusa Chrystusa[75]. Dlatego autor encykliki mógł napisać, że

> „człowiek" jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, „jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła", drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia[76].

Papież Jan Paweł II wypowiedział się wprost na temat ateizmu i dialogu z niewierzącymi w swoim przemówieniu do uczestników kongresu „Ewangelizacja a ateizm". Kongres ów odbył się w Rzymie w dniach 6–10 października 1980 roku. W swoim przemówieniu papież podkreślił, że Kościół pragnie służyć człowiekowi. To pragnienie służby na rzecz każdego człowieka Kościół wypowiedział bardzo jasno w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II[77]. Służba wobec konkretnego człowieka domaga się, aby poznać, jaki ten człowiek naprawdę jest. To rozpoznanie – według papieża – dokonuje się poprzez dialog. Ma być to dialog szczery, oparty na zaufaniu, wyrastający z miłości[78]. Tym dialogiem Kościół pragnie objąć wszystkich, nie wyłączając ateistów i to nawet tych, którzy odznaczają się postawą walczącą w stosunku do wierzących[79].

---

[72] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 3 i 7.

[73] Zob. tamże, nr 11.

[74] Zob. tamże, nr 12.

[75] Zob. tamże, nr 13.

[76] Tamże, nr 14.

[77] Zob. Jan Paweł II, Audiencja dla uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm", „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.), 1 (1980), 12, s. 15; także: tenże, Orędzie do narodów Europy, Santiago de Compostela, Hiszpania, 9 XI 1982, „Acta Apostolacie Sedes", 75 (1983), s. 328–333 (tłum. pol. „Chrześcijanin w Świecie", 14 [1982], 8, s. 133–137).

[78] Zob. tamże, s. 15. Na temat znamion prawdziwego dialogu Jan Paweł II wypowiedział się w swoim orędziu na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983) *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, nr 6, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 148–159.

[79] Zob. tamże, s. 15.

Jan Paweł II mówiąc o ateizmie, ujmuje go w kategoriach teologicznych i pastoralnych. Ojciec Święty przestrzega przed głoszeniem tezy, że ateista jest człowiekiem wierzącym, tyle że nieświadomym własnej wiary. To, co jest dramatem człowieka, nie może być sprowadzane do powierzchownego nieporozumienia[80]. Współczesnemu ateizmowi trzeba przeciwstawić gorliwość ewangeliczną. Dlatego papież apeluje:

> Wobec wszystkich, stale odradzających się fałszywych bóstw: postępu, stawania się, historii, umiejmy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzajmy za świętym Justynem: „Tak, przyznajemy, że jesteśmy ateistami tych rzekomych bóstw[81].

Ateizmowi należy przeciwstawić autentyczną wiarę. Jest to droga do prawdziwego dialogu[82]. Kościół stojący w obliczu wyzwania, jakie rzuca mu ateizm, pragnie odnowić swoje głoszenie Ewangelii[83].

Analizując wypowiedzi Jana Pawła II, wolno wskazać dziedziny, które mogą stać się terenem urzeczywistniania dialogu, w tym i dialogu z ludźmi odrzucającymi wiarę w Boga. Dialog taki ma za podstawę świadomość, że wszyscy ludzie stanowią jedną rodzinę. Stąd wszyscy – z różnych racji – czują się wezwani do ogólnoludzkiej solidarności. Przykładem może być solidarność rodząca się z tytułu wspólnie wykonywanej pracy, a zwłaszcza z tytułu zagrożeń, jakie stają przed człowiekiem pracy[84]. Istnieje również solidarność, która łączy narody zapóźnione w rozwoju ekonomicznym. Taka solidarność winna stać się inspiracją do tworzenia warunków, które pozwoliłyby krajom rozwijającym się na rzeczywisty rozwój[85]. Jest to wyraźne echo doktryny Pawła VI, wyrażonej w *Populorum progressio*[86]. Jan Paweł II zaznacza w *Laborem exercens*, że solidarność w dziedzinie pracy „nie może być zamknięta na dialog i współpracę z innymi"[87].

Podkreślając rolę papieża Jana Pawła II w dziele rozwijania i utrwalania dialogu, warto zauważyć, że w jego encyklikach znajduje się pochwała dla instytucji, które jednoczą wokół siebie różne państwa i narody. Encyklika *Redemptor hominis* zawiera pochwałę pod adresem Organizacji Narodów

---

[80] Zob. tamże, s. 16.

[81] Tamże.

[82] Zob. tamże, s. 16.

[83] Zob. tamże.

[84] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem excercens*, nr 8; także tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

[85] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16; także: tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

[86] Zob. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 17, 27, 44, 48, 80, 82–87.

[87] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem excercens*, nr 8.

Zjednoczonych za wkład tej instytucji w określenie niezbywalnych praw człowieka, i za to, że prawie wszystkie państwa zobowiązały się do przestrzegania tych praw[88]. Encyklika *Laborem exercens* zdaje się być wyrazem ponownego uznania papieża dla Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), ponadto dla Międzynarodowej Organizacji Pracy (OIT), a także dla Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) za wysiłki na rzecz światowej polityki ekonomicznej[89]. W ostatnich latach – w związku z możliwością poszerzenia współpracy pomiędzy państwami europejskimi – pojawiły się wypowiedzi papieskie promujące Unię Europejską. Jan Paweł II postuluje, aby poszczególne społeczeństwa i państwa, współpracując z sobą, czyniły to w wymiarze międzynarodowym, opierając się na wielorakich umowach i porozumieniach[90].

Papież popiera także inną formę współpracy. Idzie mianowicie o działania na rzecz ochrony interesów ludzi pracy, którzy wykonują ten sam zawód. Zrzeszanie się w związki zawodowe lub syndykaty jest – według *Laborem exercens* – uprawnieniem człowieka pracującego[91]. Związki zawodowe służą walce o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy[92]. Nie może to być jednak walka „przeciwko" komukolwiek, ale ma być to walka „o" dobro[93].

Związki zawodowe łączą ludzi, pogłębiają solidarność międzyludzką i ład społeczny[94]. „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty"[95]. Świadomość zbratania się czy to poszczególnych ludzi, czy całych społeczeństw i narodów bierze się z ludzkiej pracy[96] oraz z wysiłków na rzecz sprawiedliwości i pokoju[97].

Wysiłki Stolicy Apostolskiej na rzecz dialogu nie mogą pomijać pewnych wydarzeń historycznych, które zbiegają się z sobą w czasie.

> Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą

[88] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.
[89] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem excercens*, nr 17.
[90] Zob. tamże, nr 18.
[91] Zob. tamże, nr 20.
[92] Zob. tamże.
[93] Zob. tamże.
[94] Zob. tamże.
[95] Tamże, nr 20.
[96] Zob. tamże, Wstęp, nr 3, 8, 16, 20 i 21.
[97] Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17; Encyklika *Laborem excercens*, nr 2, 3 i 16; Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983) *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, dz. cyt., s. 148–159.

usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar[98].

Posoborowe wypowiedzi papieży wyraźnie ukazują przestrzeń, w której dialog może zaistnieć. Wielorakie tereny spotkań Kościoła ze światem (ekonomia, kultura, polityka...) stanowią pośrednie, acz konieczne ogniwo dla zaistnienia dialogu pomiędzy ludźmi wierzącymi a niewierzącymi. Paweł VI i Jan Paweł II rozumieją w swoich wypowiedziach dialog jako narzędzie spełniania misji Kościoła we współczesnym świecie. Wydaje się, że posoborowe wypowiedzi papieskie ujmują dialog – wyraźniej niż to było w okresie wcześniejszym – w kategorii powinności moralnej[99]. Uprawnione zdaje się być również przekonanie, że w wypowiedziach papieży postconcilium na temat dialogu wartością podstawową jest człowiek.

Pomimo upływu prawie czterdziestu lat nauczanie Soboru Watykańskiego II i Pawła VI, zawarte w dokumencie *Dialog z niewierzącymi* odnośnie do dialogu Kościoła z niewierzącymi, potwierdzone wielokrotnie przez Jana Pawła II, pozostaje nadal aktualne. Przynajmniej w Europie, o której mówi się czasem, że jest postchrześcijańska, dialog pomiędzy osobami reprezentującymi różne światopoglądy wydaje się wręcz konieczny. Idzie o dialog, który zaczyna się od spotkania i prowadzi ku porozumieniu ludzi dobrej woli.

[98] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 25.

[99] Przykładem może być temat orędzia papieskiego na XVI Światowy Dzień Pokoju *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie to jest skierowane do wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób są odpowiedzialni za pokój: do tych, którzy decydują o losie narodów, do osób sprawujących urzędy na szczeblu międzynarodowym, do polityków i dyplomatów, a także do obywateli wszystkich krajów. W istocie bowiem wszyscy z konieczności są wezwani do szerzenia prawdziwego pokoju, utrzymania lub odbudowania go na solidnych i słusznych podstawach (Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, dz. cyt., s. 148).

Ks. Lucjan Skolik – Kielce – Warszawa

Konferencja Episkopatu a duchowość[1]

Wspólnota i duchowość dziś

Duchowość zalicza się bodaj do najczęściej używanych pojęć we współczesnej teorii i *praxis* chrześcijańskiej. Nawet w kontekstach, w których nie pojawia się samo pojęcie, wyczuwa się, że duchowość jest ukrytym problemem wielu środowisk ludzi wierzących. Ma to niewątpliwie związek ze stosunkowo nowym, przez Sobór Watykański II autoryzowanym rozumieniem Kościoła jako wspólnoty (*communio*)[2]. Z powodu takiego rozumienia Kościoła, które odpowiada rzeczywistości życia chrześcijańską wiarą, samo pojęcie wspólnoty uległo semantycznemu pogłębieniu.

W historii myśli teologicznej nigdy nie było mowy o wspólnocie bez duchowości. Duchowość przyzywa wspólnotę, wspólnota domaga się duchowości. Jeśli pod pojęciem duchowości rozumiemy sposób, w jaki chrześcijanin realizuje swoje specyficzne, ściśle z wiarą związane powołanie, wówczas z łatwością zauważymy, że właściwie nie istnieje życie chrześcijańskie bez duchowości. Historia Kościoła dostarcza nam na potwierdzenie tego wystarczająco dużo świadectw. Jeśli więc dziś jesteśmy świadkami pogłębienia pojęcia wspólnoty, to rozwojowi temu muszą odpowiadać, i faktycznie odpowiadają, przemiany w dziedzinie duchowości. Tak więc ze zdumienia i zdziwienia dla bogactwa i nowości życia wiarą, jakie Duch Święty urzeczywistnia w Kościele, bierze się refleksja nad wspólnotą i duchowością, podobnie jak ze zdumienia nad rzeczywistością wywodzi się wszelkie myślenie.

Dzisiejsze życie Kościoła ukazuje jak bardzo obecny jest w nim temat wspólnoty i jak bardzo oczekuje on na dalszą pogłębioną refleksję. Wystarczy wskazać na posoborowe dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską, które podejmują go wyraźnie. Co najmniej trzy wypowiedzi dotyczą wprost życia „ciał kościelnych": *corpus presbyterorum, corpus vitae consecratae* i *corpus laicorum.* Na opracowanie oczekuje *corpus episcoporum*, które było tematem synodu na jesieni 2001 r. Jego przygotowanie znajduje się na etapie *Propositiones* sformułowanych na zakończenie synodalnych obrad.

---

[1] Tekst jest referatem wygłoszonym w Berlinie w dniu 26 maja 2003 r. podczas 31. spotkania sekretarzy generalnych Konferencji Episkopatów Europy.

[2] Por. np. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia vivit*, Watykan 2003, nr 34.

Ale nie tylko podejmowane tematy ukazują, jak aktualny jest problem wspólnoty. Również sam komunialny sposób prowadzenia refleksji nad Kościołem i jego problemami, rozpoczęty przez Pawła VI, a wyrażający się w instytucji Synodu Biskupów, jest charakterystyczny dla obecnych czasów i pontyfikatu Jana Pawła II. Przypomnijmy, że w samym tylko Rzymie od Vaticanum II odbyło się 10 Zwyczajnych Zgromadzeń Ogólnych Synodu Biskupów.

Konferencja Episkopatu wspólnotą

Rzeczywistość wspólnoty i duchowości jest w wyjątkowy sposób wpisana w *corpus episcoporum*. To przecież owo „ciało kościelne" posiada ze swej natury charakter wspólnotowy. Urząd apostolski został ustanowiony przez Pana w formie kolegium. Nie sposób bowiem doświadczać życia trynitarnego w Kościele i świadczyć o życiu Trójcy Świętej wobec świata w oderwaniu od wspólnoty. Historia refleksji nad tym urzędem, a jeszcze bardziej praktyka jego wypełniania, ukazuje z całą wyrazistością stałą – choć podlegającą różnym przemianom – obecną w Kościele świadomość wiary dotyczącą kolegialnego charakteru biskupiej posługi. Kolegialnie znaczy więc razem, wspólnie i wspólnotowo. Tak więc biskupi potrzebują swojego specyficznego miejsca teologicznego, w którym bierze początek i w którym dochodzi do skutku kolegialność. Jest nim wspólnota jedności z papieżem i pomiędzy nimi.

Jednym z tych *loci theologici*, w których realizuje się jedność kolegium biskupiego są Konferencje Episkopatu. Powstały one w Kościele zachodnim w XVIII w., w miejsce synodów partykularnych, których zwoływanie stało się niemożliwe z powodu ingerencji władz świeckich w wewnętrzne sprawy Kościoła[3].

Konferencje Episkopatu, których do czasu Soboru Watykańskiego II było już 45 (20 z nich posiadało statuty zatwierdzone przez Stolicę Apostolską), znalazły szczególne uznanie w soborowym Dekrecie *Christus Dominus* (nr 37–38), a w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego otrzymały precyzyjną normę prawną (KPK k. 447–449). Idąc za postulatami Synodu Nadzwyczajnego z 1985 r., który domagał się przestudiowania natury teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatu, Jan Paweł II wydał w 1998 r. motu proprio *Apostolos suos*, które wyjaśniało i precyzowało zagadnienie. Zasadniczym novum tego dokumentu jest podjęcie tematu rangi doktrynalnych wypowiedzi Konferencji Episkopatu w nauczaniu *Magisterium*

[3] Por. J. Krukowski, *Konferencja biskupów*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 566.

Ecclesiae[4]. Podczas prezentacji dokumentu kard. Ratzinger nazwał go „nieśmiałym i otwartym na zmiany, jakie przynosi czas"[5], zaś kard. Vlk stwierdził, że Konferencje Biskupów powinny być przede wszystkim „miejscem, gdzie doświadcza się obecności Zmartwychwstałego i Ducha Świętego. Naszym Konferencjom daleko jeszcze do tego, aby być miejscem życia, czynów i gestów, a nie papierów, biurokracji i inicjatyw"[6]. Te dwa głosy komentarza zgodnie zwracają uwagę na fakt, że Konferencja Episkopatu nie jest jeszcze rzeczywistością do końca ukształtowaną i zamkniętą, i że łatwiej jest wydać przepisy prawne niż kreować w codziennej pracy klimat wiary.

W pewnym sensie wspólnotową naturę Konferencji ukazało Dyrektorium *Ecclesiae imago*. Czytamy tam:

> Konferencja Episkopatu została ustanowiona w tym celu, aby mogła w obecnych czasach wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego zastosowania miłości kolegialnej. Za pośrednictwem Konferencji zostaje wyrażony w sposób doskonały duch wspólnoty z Kościołem powszechnym i różnymi Kościołami partykularnymi między sobą[7].

Również *Instrumentum laboris*[8] na X Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów podejmuje zagadnienie wspólnotowego charakteru Konferencji Episkopatu, gdy mówi, że

> stosunki, jakie nawiązują się między biskupami (…) Konferencji Episkopatu, (…) nie mogą być traktowane jedynie (…) jako sposób na biurokratyczne załatwienie spraw (…). Wręcz przeciwnie, w duchu jedności między pasterzami Kościołów oraz w „affectus collegialis", (…) powinny one budować prawdziwe doświadczenie duchowe i prowadzić do praktykowania uczuciowej i rzeczywistej jedności[9].

---

[4] Stwierdza się w nim (nr 23), że „z samej natury funkcji nauczycielskiej biskupów wynika, że jeśli sprawują ją łącznie jako Konferencja Episkopatu, to powinno się to dokonywać na forum zebrania plenarnego. Instytucje o węższym zasięgu – rada stała, komisja czy inne urzędy – nie są uprawnione do wydawania aktów autentycznego magisterium we własnym imieniu ani w imieniu Konferencji, nawet na jej zlecenie". Kwestia ta zostaje raz jeszcze podkreślona w art. 2, należącym do IV. część dokumentu zatytułowanej *Dodatkowe przepisy dotyczące Konferencji Episkopatów* (tłumaczenie polskie w: „L'Osservatore Romano", 209 (1999), nr 1, s. 17–25).

[5] „Biuletyn Prasowy KAI", 368 (1998), nr 58, s. 26.

[6] Tamże, s. 28.

[7] Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium *Ecclesiae imago* o posłudze duszpasterskiej biskupów, Watykan 1973, nr 210.

[8] *Biskup sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata. Instrumentum laboris*, Watykan 2001. Polskie tłumaczenie tego dokumentu zostało wykonane niestarannie, co widać w przytoczonych cytatach.

[9] Tamże, nr 73.

Dokument ten w dalszej części próbując opisać klimat, jaki powinien panować podczas obrad Konferencji Episkopatu, zwraca uwagę na „wzajemny posłuch i troskę eklezjalną, pasterską odpowiedzialność, ewangeliczne braterstwo, współudział w problemach, ocenę z punktu widzenia eklezjalnego i duchowego" współczesnych problemów[10]. Mowa zatem o wzajemnej pomocy między biskupami, która ma obejmować również upomnienie braterskie, wymianę duszpasterskich doświadczeń oraz sferę dóbr materialnych[11]. Warto podkreślić, że ten obraz Konferencji Episkopatu został naszkicowany przez Konferencje Episkopatów, które odpowiedziały Sekretariatowi Synodu na przesłane im *Lineamenta*.

Sądzę, że „na roboczo" można się pokusić w tym miejscu o kilka uwag praktycznych:

– Za każdym razem, gdy się gromadzi Konferencja Episkopatu, potrzebna jest wspólna troska wszystkich jej członków o obecność Zmartwychwstałego Pana. Jan Paweł II u progu III Tysiąclecia przypomina, że przeświadczenie o obecności Zmartwychwstałego, które zawsze towarzyszyło Kościołowi, powinno być źródłem „nowej energii dla chrześcijańskiego życia"[12];

– Wyraża się owa troska o obecność Zmartwychwstałego w trwaniu w Nowym Przykazaniu, które „jest przykazaniem miłości kolegialnej i które prowadzi do jedności uczuciowej i rzeczywistej"[13];

– Obecność Zmartwychwstałego, urzeczywistniająca się przez Nowe Przykazanie, rodzi komunię; „komunia (*koinonia*) jest ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła. Komunia jest owocem i objawieniem owej miłości, która (…) rozlewa się w nas za sprawą Ducha (…), abyśmy wszyscy stali się «jednym duchem i jednym sercem»"[14].

Próba określenia duchowości Konferencji Episkopatu

Kiedy mowa o duchowości, łatwo pomylić ją z pobożnością, sprowadzić jedynie do kilku nowych praktyk religijnych prowadzących do celu, jakim miałaby być wspólnota. W duchowości, która ma budować wspólnotę, nie chodzi jednak o znalezienie kilku środków naprawczych, nowych metod i sztuczne dołączenie ich do tych, jakie już istnieją[15]. W duchowości chodzi o coś więcej.

[10] Tamże, nr 74.

[11] Por. tamże, nr 75.

[12] Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Watykan 2001, nr 29.

[13] Tamże, nr 42.

[14] Tamże.

[15] Por. tamże, nr 43.

Mianowicie, o pochodzące od Ducha Świętego nowe odczytanie i zastosowanie Dobrej Nowiny do zmieniających się warunków współczesnego życia wiarą. Jeśli więc mówimy o nowym odkrywaniu tajemnicy Kościoła jako wspólnoty, to musimy również zapytać o nową duchowość. I jeśli zakładamy, że w instytucji Konferencji Episkopatu istnieją aspekty znajdujące się *in statu fieri*, to i w duchowości jej towarzyszącej będą takie otwarte przestrzenie. Jakie mogłyby być cechy duchowości Konferencji Episkopatu?

Pytanie to w odniesieniu do *corpus episcoporum* ma szczególne znaczenie z tego samego powodu, co wyżej poruszone kwestie komunialnego charakteru tego gremium.

Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w jednym miejscu, źródle i w jakimś jednym dokumencie. Nie chodzi też o całościowe spojrzenie na ten problem. Zresztą duchowość jest przedmiotem odrębnej dyscypliny teologicznej. Dla potrzeb naszego rozważania, które posiada charakter wprowadzający do wymiany myśli na temat „Konferencja Episkopatu a duchowość", i jakiegoś wspólnego oglądu lub medytacji nad naszymi Konferencjami Episkopatu, wystarczy jeśli uda się wydobyć kilka cech duchowości, które mogłyby posłużyć Konferencji Episkopatu stawać się coraz bardziej *communio*.

Duchowość komunii została we fragmentach zarysowana w znanym nam wszystkim Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*. Dla przypomnienia: Papież zachęca w nim do krzewienia w Kościele „duchowości komunii". Następnie zwraca uwagę na kilka jej znamion:

- duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać (...) w obliczach braci żyjących wokół nas;
- duchowość komunii to zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze (...), a zatem postrzegania go jako „kogoś bliskiego", co pozwala (...) ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń;
- duchowość komunii to (...) zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży;
- duchowość komunii to (...) umiejętność „czynienia miejsca" bratu (...) i odrzucenia pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość[16].

Te cztery cechy duchowości komunii stanowią inspirację do poszukiwań szczegółowych dróg, wiodących do duchowości wspólnotowej i praktykowania właściwej dla nich ascezy.

[16] Tamże, nr 43.

Warto zauważyć, że również inne, wcześniejsze dokumenty Jana Pawła II stanowią bardzo cenne źródło dla poszukiwań rysów duchowości wspólnotowej.

Wystarczy przywołać na pamięć Adhortację *Pastores dabo vobis*. Papież bardzo wyraźnie zwraca w niej uwagę na „niezbywalny wymiar kościelny"[17] kapłańskiej duchowości oraz, odwołując się do Soboru Watykańskiego II, zachęca, by prezbiterzy „pracowali zawsze w ścisłym zjednoczeniu z biskupami i innymi braćmi w kapłaństwie"[18], zaś eklezjologię komunii nazywa podstawowym kryterium określającym tożsamość kapłana[19].

Również Adhortacja apostolska *Vita consecrata* przepojona jest ideą duchowości komunii. Zwłaszcza jej pierwszy rozdział. Już sam jego tytuł, *Confessio Trinitatis. Chrystologiczno-trynitarne źródła życia konsekrowanego*, wprowadza w komunialny charakter duchowości wspólnot życia konsekrowanego[20].

Przykłady ducha wspólnoty i duchowości komunii w KEP

Powtarzające się wołania Papieża o ducha dla Europy, które nie są niczym innym, jak jego diagnozą podstawowego braku jednoczącego się starego kontynentu, ukazują w skali makro, że każda wspólnota potrzebuje duchowości. Konferencja Episkopatu Polski podejmuje działania, na razie bardziej *ad extra*, których celem jest promocja duchowości wspólnoty i kultury dawania. W 2000 roku powołała do istnienia fundację Dzieło Nowego Tysiąclecia. Na bazie środków finansowych pozostałych po wizycie Papieża w Polsce w 1999 r., biskupi założyli to dzieło, którego celem jest krzewienie orędzia nauczania papieskiego w wielu dziedzinach nauki i kultury. Fundacja przyznaje między innymi środki na stypendia – na razie – dla 1050 uczniów pochodzących z ubogich środowisk wiejskich. Obchodzi się także tzw. Dzień Papieski w rocznicę wyboru kard. Wojtyły na papieża. Trzeba powiedzieć, że dzień ten znajduje duży rezonans w mediach ogólnopolskich i jest okazją zarówno do prezentacji myśli Jana Pawła II, jak i zbierania funduszy na cele Dzieła Nowego Tysiąclecia.

---

[17] Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, nr 31.

[18] Tamże, nr 23.

[19] Por. tamże, nr 12; w tym samym miejscu mówi też o *„relacyjnym" charakterze tożsamości kapłana.*

[20] Por. Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Vita consecrata*, Watykan 1996, nr 14–40. Ale także rozdział II, zatytułowany *Signum fraternitatis. Życie konsekrowane znakiem komunii w Kościele* nie pozostawia żadnych wątpliwości co do podstawowego komunialnego charakteru tego dokumentu.

Doświadczeniem budowania jedności episkopatu i wspólnoty między biskupami była redakcja 2 dokumentów przedstawiających stanowisko Konferencji Episkopatu w sprawie integracji europejskiej. Oba dokumenty zostały wysoko ocenione przez społeczeństwo wierzących w Polsce. Przedtem, w 1998 r. takim doświadczeniem było wypracowanie stanowiska wobec prowokacyjnego, jak wyraźnie widać to dziś, stawiania krzyży na tzw. „Żwirowisku" w Oświęcimiu (Auschwitz). Konferencja pracowała wówczas pod ogromną presją mediów.

Próbą „uczenia się" nowych treści kryjących się pod pojęciem wspólnoty można nazwać zapraszanie na zebrania plenarne i rekolekcje księży biskupów osób mających istotny wpływ na duchowe oblicze dzisiejszego Kościoła na świecie i w Polsce. Gościem Konferencji była Chiara Lubich, przedstawiciele Drogi Neokatechumenalnej, Ruchu Światło-Życie i inni.

Podejmując refleksję nad relacją „Konferencja Episkopatu a duchowość", robimy jednocześnie rachunek sumienia dotyczący wkładu Sekretariatów Konferencji Episkopatu w tworzenie z Konferencji wspólnoty i rozwijanie jej duchowości specyficznej, a jednocześnie ogólnokościelnej. Także w Konferencji Episkopatu Polski jej Sekretariat podejmuje wysiłki, by tworzyć klimat wspólnoty i wspierać ów *affectus collegialis*. Okazji jest wiele, zważywszy że KEP liczy 105 czynnych biskupów i 20 emerytowanych, a zebrania plenarne odbywają się 5 razy w roku (na jedno z nich zaprasza się przedstawicieli episkopatów niektórych krajów europejskich). Oprócz tego odbywają się posiedzenia Rady Stałej oraz Prezydium.

Biskup Sekretarz KEP ma za sobą, wraz ze swoim zespołem, pięcioletnią kadencję. Nierzadko udawało mu się wpływać na klimat obrad KEP. O wiele jednak łatwiej można było kształtować klimat wspólnoty wśród pracowników Sekretariatu.

Perspektywy zatem budowania wspólnoty i uczenia się ascezy duchowości komunii są wielkie. Potrzeba im jednak kreatywności lub, inaczej mówiąc, fantazji miłości.

PRAWO KANONICZNE

Ks. Marian Pastuszko – Kielce

Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania (kan. 882)

Wstęp

Temat wskazany tytułem nie jest nowy i ciągle jest aktualny z tej przyczyny, że biskupi udzielają sakramentu bierzmowania od początku Kościoła do naszych dni. Ostatnio temat ten stał się aktualny z nowego powodu. Jak bowiem wiemy Sobór Watykański II (1962–1965) dał nowe określenie biskupowi jako szafarzowi sakramentu bierzmowania, mianowicie – *minister originarius*. Co ono znaczy? Powiemy o tym w dalszej części artykułu, bo najpierw zajmę się wskazanym tematem w aspekcie historycznym, gdyż to ułatwi nam zrozumienie prawa obowiązującego.

1. Prawo dawne

Dzieje Apostolskie podają, że Filip, diakon Kościoła Jerozolimskiego, nawrócił do Chrystusa wielu mieszkańców Samarii i udzielił im chrztu. *Kiedy Apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła słowo Boże, wysłali do nich Piotra i Jana; ci udali się tam i modlili się tam za nimi, aby otrzymali Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił: byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa, a oni otrzymali Ducha Świętego* (Dz 8, 14-16). Św. Paweł w podobny sposób udzielił daru Ducha Świętego niektórym uczniom św. Jana Chrzciciela w Efezie. Uczniowie Jana *przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. Potem Paweł włożył na nich ręce, a Duch Święty zstąpił na nich* (Dz 19, 5-6). Na podstawie tych tekstów wolno stwierdzić, że apostołowie, wypełniając wolę Chrystusa, przez wkładanie rąk udzielali neofitom daru Ducha Świętego, który uzupełniał łaskę chrztu (por. Dz 8, 15-17; 19, 5-6). Dlatego w Liście do Hebrajczyków wśród pierwszych elementów formacji chrześcijańskiej, wymienia się naukę o chrzcie i wkładaniu rąk (Hbr 6, 2) (KKK nr 1288). Czy sprawowanie tego obrzędu było zarezerwowane tylko dla apostołów? Niektórzy pisarze Kościoła odpowiadają twierdząco na to pytanie.

Najstarszym pozabiblijnym świadectwem, na jakie możemy się powołać, jest *Tradycja Apostolska* św. Hipolita Rzymskiego (zm. 235), który wyraźnie pisze o dwóch obrzędach, mianowicie o zanurzaniu w wodzie i wkładaniu rąk.

O ile jednak w wodzie zanurza prezbiter, to biskup wkłada ręce na ochrzczonego, wylewa „olej dziękczynienia" na jego głowę, wypowiadając przy tym słowa: „Namaszczam cię olejem świętym w Bogu Ojcu wszechmogącym i w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym". I znaczy czoło namaszczonego (w kształcie krzyża) znakiem krzyża, udzielając mu pocałunku pokoju, mówiąc: „Pan niech będzie z tobą". Ten, który został naznaczony (*consignatus*) odpowiada: „i z duchem twoim"[1].

Z terenu Rzymu pochodzi znany również list papieża św. Korneliusza (251–253) do Fabiana, biskupa Antiochii, w sprawie kapłana Nowacjana, który bezprawnie przyjął święcenia biskupie i stanął w Rzymie na czele schizmatyckiego ugrupowania o nastawieniu rygorystycznym. Korneliusz podważa ważność tych święceń, ponieważ Nowacjan, w stanie zagrożenia niebezpieczeństwem śmierci przyjął chrzest, ale po odzyskaniu zdrowia, nie wziął udziału w obrzędach, co zgodnie ze zwyczajem kościelnym należało uczynić, i nie został naznaczony przez biskupa. Nie otrzymawszy zaś znamienia (*consignatus est*), jak mógł on otrzymać Ducha Świętego, pyta papież Korneliusz?[2]

Fragment listu św. Korneliusza (i opis obrzędu wkładania rąk pozostawiony przez św. Hipolita Rzymskiego), są dla nas bardzo cenne, bo wyraźnie mówią, że biskup wkłada ręce, namaszcza, udziela daru Ducha Świętego. I więcej. Świadczą o praktyce, która istnieje już od pewnego czasu. A przecież list Korneliusza i opis obrzędów Hipolita Rzymskiego pochodzą z z pierwszej połowy III wieku. Zatem praktyka, o której mówią, musiała istnieć wcześniej, prawdopodobnie od czasów apostolskich, kiedy to sami apostołowie udzielali daru Ducha Świętego.

Innym dokumentem z terenu Rzymu jest *Liber pontificalis* papieża Sylwestra (314–335). W księdze tej zanotowano o Sylwestrze I, że postanowił on, żeby poświęcenia krzyżma dokonywał biskup. Naznaczanie ochrzczonego jest również przywilejem biskupim[3].

W Kościele Afryki pozostającym wówczas w bardzo bliskich stosunkach z Kościołem Rzymu, św. Cyprian (200/210–258), biskup Kartaginy, pisze,

---

[1] *Traditio apostolica*, 21: „Et postea cum ascenderit ungeatur a presbytero de illo oleo… Episcopus vero manu(m) illis imponens invocet dicens: D(omi)ne… Postea oleum sanctificatum infundens de manu et imponens in capite dicat…", B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte, essai de reconstitution*, Münster Westfallen 1963, s. 50.

[2] *Epistula ad Fabium*, 15: „Sed neque postquam liberatus est morbo, reliqua receperit quae iuxta ecclesiasticam regulam percipi debent, neque ab episcopo consignatus est. Hoc autem signaculo minime percepto, quo tandem modo Spiritum Sanctum potuit accipere?", PL, t. III, col. 747.

[3] L. Duchesne, *Liber Pontificalis, texte, introduction, commentaire*, Paris, 1 (1886), s. 171.

że ochrzczeni winni stawać przed zwierzchnikami Kościoła, aby dzięki włożeniu ich rąk otrzymali Ducha Świętego i stali się udoskonaleni „znamieniem Pańskim"[4]. Zwierzchnikami Kościoła w pierwszym rzędzie byli biskupi, a obrzęd wkładania rąk na ochrzczonych, żeby otrzymali Ducha Świętego, to obrzęd dopełniający sakrament chrztu, nazwany z czasem bierzmowaniem. Zatem i w Afryce w III wieku biskupi udzielali sakramentu bierzmowania.

Także Firmalian (zm. 269), biskup Cezarei w Kapadocji, w Azji Mniejszej, jest zdania, że władza udzielania chrztu, nakładania rąk oraz święcenia duchownych należy do zwierzchników Kościoła[5].

Św. Hieronim (342–419), podobnie jak wcześniej papież Sylwester I, wyraźnie mówi o istniejącym w Kościele zwyczaju, na mocy którego ochrzczeni przez prezbitera lub diakona, daleko od większego miasta, zgłaszają się do biskupa, a ten wkłada na nich ręce i udziela im daru Ducha Świętego[6].

Na dalszym Zachodzie, w Hiszpanii, synod w Elwira ok. 300 r. zarządza, aby ochrzczeni przez chrześcijanina świeckiego lub diakona, zgłaszali się do biskupa, który udoskonali ich przez włożenie ręki[7]. Kilkadziesiąt lat później św. Jacjan, biskup Barcelony (zm. po 379) wspomina, że zanurzenie w wodzie, konsekrowanie krzyżma oraz udzielanie daru Ducha Świętego jest dokonywane ręką i ustami biskupa[8].

---

[4] *Epistula LXXIII ad Jubaianum*, 9: „Quod nunc quoque apud nos geritur ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequuntur et signaculo Dominico consummentur", PL, t. III, col. 115. Por. nieznanego autora, *De rebaptismate*, X, PL, t. III, col. 1195.

[5] *Epistula LIX ad Cyprianum contra epistolam Stephani*, VII: „Sed et caeteri quippe heretici, si se ab ecclesia Dei scinderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu, qui et baptizantur et manum imponendi et ordinandi possident potestatem", PL, t. III, col. 1161.

[6] *Dialogus contra Luciferianos*, 8: „Non quidem obnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manum impositurus excurrat", PL, t. XXIII, col. 164.

[7] Can. 38, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova er amplissima collectio*, Florentiae 1759 et ss., t. II, col. 12.

[8] *Epistula ad Sympronium Novatianum*, VI: „Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, maiorum et lavacri et chrismatis potestas, maiorum et lege chrismatum ad episcopos inde descendit: et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi", PL, t. XIII, col. 1057.

Sermo de baptismo: „Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista, manu et ore antistis impetramus: atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo", PL, t. XIII, col. 1093.

Z przytoczonych świadectw wynika jasno, że w III i IV wieku tak na Wschodzie jak na Zachodzie, a zatem w całym ówczesnym Kościele, szafarzami obrzędu dopełniającego chrzest, nazwanego później bierzmowaniem, są „maiores natu czyli praepositi Ecclesiae", a więc zwierzchnicy Kościoła, to jest biskupi. Jest to zupełnie zrozumiałe, ponieważ gminy chrześcijańskie nie wszędzie są jeszcze takie liczne i na ich czele stoją właśnie biskupi, których rola, jako przewodniczących wszelkim spotkaniom i czuwających nad życiem całej wspólnoty chrześcijan, już od II wieku rysuje się wyraźnie[9]. Do nich należy zarządzanie całym kultem religijnym. Odgrywają też główną rolę w przeprowadzaniu wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc w udzielaniu chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

Praktyka taka z czasem stała się trudna do utrzymania. Liczba wiernych ciągle wzrastała. Z konieczności tworzono nowe wspólnoty chrześcijan, i to albo sposobem ustanawiania biskupstw nawet w małych miejscowościach, rozbudowując jednocześnie system zależności ich od biskupów rezydujących w wielkich ośrodkach (biskupowi Aleksandrii Atanazemu w połowie III wieku podlegało około stu biskupów z gęsto zaludnionej doliny Nilu), albo sposobem tworzenia gmin na peryferiach miast biskupich, względnie nawet w miejscowościach bardzo odległych od siedziby biskupa[10]. Wspólnotami poza siedzibą biskupa zarządzają prezbiterzy, a czasem diakoni.

W zaistniałej sytuacji Kościoły Wschodu na stałe, a także Kościół Hiszpanii, i na krótszy czas Kościół Galii, dla ratowania jedności sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, zezwoliły prezbiterom na przeprowadzenie całego wtajemniczenia chrześcijańskiego, włącznie z udzielaniem sakramentu bierzmowania, ale z wyłączeniem poświęcenia krzyżma, co zresztą wcale nie należało do obrzędów wtajemniczenia. Natomiast Kościół Rzymu rezerwuje dla biskupa nie tylko poświęcanie krzyżma, ale także sprawowanie obrzędu dopełniającego chrzest, jakkolwiek dzieje się to kosztem jedności obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Teraz bowiem oddziela się chrzest od obrzędów dopełniających chrzest, żeby prezbiterzy mogli przynajmniej ochrzcić, a następnie przy nadarzającej się okazji przedstawić ochrzczonych biskupowi, który dokona dopełnienia obrzędu wtajemniczenia, czyli udzieli ochrzczonym daru Ducha Świętego. Katechizm Kościoła Katolickiego o tej praktyce uczy:

> Praktyka Kościołów wschodnich bardziej podkreśla jedność wtajemniczenia chrześcijańskiego. Praktyka Kościoła łacińskiego wyraźniej ukazuje natomiast więź nowego chrześcijanina z biskupem, który jest gwarantem i sługą jedności swego Kościoła oraz jego powszechności i apostolskości. W ten sposób zostaje również podkreślony związek z apostolskimi początkami Kościoła Chrystusowego (nr 1292).

---

[9] J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy Życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 22.

[10] Tamże, s. 28–29.

Proces oddzielania w praktyce udzielania sakramentu chrztu od udzielania sakramentu bierzmowania oraz rezerwowanie dla biskupa szafowania sakramentu dopełniającego chrzest trwał całe wieki, ale rozpoczął się już w V wieku. Realizację tego procesu rozpoczął papież Innocenty I (401–417) pismem *Si instituta ecclesiastica* z 13 marca 416 r. do Decencjusza, biskupa z Gubbio w Umbrii, w którym podaje:

> Jeśli chodzi o naznaczenie znamieniem dzieci (de consignandis infantibus) jasną jest rzeczą, nie może tego dokonywać nikt inny, jak tylko biskup. Albowiem prezbiterzy, choć są kapłanami drugiego stopnia (secundi sacerdotes), nie posiadają jednak najwyższego szczytu biskupstwa. Nie tylko zwyczaj kościelny wykazuje, iż ta najwyższa władza przysługuje jedynie biskupom, bądź gdy naznaczają znamieniem (consignent), bądź gdy przekazują Ducha Pocieszyciela. Poświadcza to również urywek z Dziejów Apostolskich, stwierdzający, że Piotr i Jan zostali posłani, aby przekazali Ducha Świętego tym, którzy już byli ochrzczeni. Z drugiej strony kiedy prezbiterzy udzielają chrztu, w obecności lub pod nieobecność biskupa, wolno im namaszczać krzyżmem, byleby zostało ono poświęcone przez biskupa, nie wolno im natomiast znaczyć czoła tymże olejem, ponieważ jest to zastrzeżone biskupom, gdy przekazują Ducha Pocieszyciela[11].

Okazją do wyodrębnienia obrzędu bierzmowania z kontekstu wtajemniczenia chrześcijańskiego był spór o ważność chrztu udzielonego poganom, którzy wstępowali do herezji oraz tym, którzy po otrzymaniu chrztu z rąk heretyków, starali się o przejście do prawdziwego Kościoła[12].

Po tej linii idą następne zarządzenia papieży, przepisy synodów, wypowiedzi pisarzy. Papież Leon Wielki (440–465) w piśmie *Frequenter nobis* z 24 października 458 r. do Neona, biskupa Rawenny, stwierdza jeszcze po prostu, że obrzędu wkładania ręki dokonują biskupi[13], ale papież Gelazy I (492–496) nawiązuje do wcześniejszej wypowiedzi Innocentego I i stanowczo opowiada się za praktyką rzymską:

> Zakazujemy prezbiterom wynoszenia się ponad ich uprawnienia i zuchwałego przypisywania sobie tego, co przysługuje godności biskupiej: niech nie uzurpują sobie prawa konsekrowania krzyżma ani dokonywania biskupiego naznaczania znamieniem[14].

---

[11] I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*..., dz. cyt., t. III, col. 1029.

[12] „Quodsi ab haereticis baptizatum quempiam fuisse constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur, sed hoc tantum, quod ibi defuit, conferatur: ut per episcopalem manus impositionem virtutem Sancti Spiritus consequatur", PL, t. LIV, col. 1192. Zob. Ep. 74, 1: PL, 3, 1128.

[13] Epist. IX, 6: PL, t. LIX, col. 50.

[14] C. 2 D. XCV.

Mniej kategoryczna w tonie jest odpowiedź papieża Grzegorza Wielkiego (590–604), przesłana w 595 r. Januaremu, biskupowi prowincji Kalaritańskiej, w której papież ten przypomina, że to biskupi namaszczają na czole[15], czyli bierzmują.

W VII wieku już nawet w Hiszpanii słychać głosy wypowiadające się za wyłącznym prawem biskupów do udzielania sakramentu bierzmowania. Św. Izydor Sewilski (zm. 636), który przewodniczył na II synodzie w Sewilli, powołuje się na Dzieje Apostolskie (Dz 19, 1) jako na świadectwo dawnej dyscypliny i stwierdza, że Ducha Świętego wprawdzie nie można dać, ale można Go wzywać, żeby przyszedł, i właśnie to czyni biskup, kiedy wkłada ręce na ochrzczonych. Św. Izydor zna także list św. Innocentego I do biskupa Decencjusza i powtarza za nim, że wkładanie rąk nie może być dokonywane, jak tylko przez biskupa[16].

W czasach Karolińskich, to jest w wieku VIII–IX, a nawet później w X wieku, dzieje Kościoła charakteryzują się wyraźnie podkreśleniem władzy biskupów i ich znaczenia. Ujawniło się to także w akcentowaniu roli biskupów przy udzielaniu sakramentu bierzmowania.

W księgach liturgicznych tej epoki biskupi nie są więcej nazywani *maiores natu* albo *praepositi Ecclesiae*, ale bardziej dostojnie najpierw *episcopi*, a następnie *pontifices*.

Najstarszy znany nam *Sakramentarz Gelazjański* wyraźnie stwierdza, że daru Ducha Świętego udziela ochrzczonym biskup[17].

W *Sakramentarzu Gregoriańskim – Hadrianum* przy obrzędach Wielkiej Soboty znajdujemy notatkę, że jeśli celebruje je biskup, to zaraz po udzieleniu chrztu wypada mu bierzmować ochrzczonych, a następnie udzielić im Komunii świętej[18].

---

[15] Epist. IX cap. XI: „…ut episcopi postmodum confirment in fronte", PL, t. LXXVII, col. 677; c. 120 D. IV de cons.

[16] *De ecclesiasticis officiis*, II: „Sed quoniam post baptismum per episcopos datur Spiritus sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus Apostolorum fecisse meminimus. Sic enim dicitur: Factum est, dum Apollo esset Corinthi, ut Paulus, peragratis superioribus partibus veniret Ephesum…" (Act. XIX, 1) „…Spiritum autem sanctum accipere possumus, dare non possumus, sed ut detur, Dominum invocamus. Hoc autem a quo potissimum fiat, quaemadmodum papa sanctus Innocentius scripserit, subiciam: dicit enim, non ab alio quam ab episcopo fieri licere, nam presbyteri licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent", PL, LXXXIII, col. 823–826.

[17] *Sacramentarium Gelasianum*, n. 450: „Deinde ab episcopo datur eis Spiritus septiformis", *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316) Paris Bibl. Nat. 7193, 41 (56). *Sacramentarium Gelasianum*) in Verbindung mit Leo Eizenhofer OSB, und Petrus Siffrin OSB, herausgegeben von Leo Cunibert Mohlberg OSB, Roma 1960, s. 74. Zauważmy tu, że sakrament bierzmowania od V w. nazywany jest *confirmatio*. Zob. S. Czerwik, *Liturgia Sakramentu Bierzmowania*, w: *Sakramenty Wtajemniczenia Chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 167.

[18] *Hadrianum revisum Anianense cum Supplemento*, n. 1088: „Si vero episcopus adest, statim confirmari eum oportet chrismate et postea communicare", Jean

Ordo XI poleca biskupowi, aby modlił się nad nowo ochrzczonymi, a następnie wzywał siedmiorakiego Ducha Świętego i bierzmował tych, których dopiero co ochrzcił[19].

Również *Ordo L* przy udzielaniu sakramentu bierzmowania przewiduje rolę szafarza jedynie dla biskupa, który administruje ten sakrament w asyście innych duchownych[20]. Asysta duchownych nie była tak konieczna przy sprawowaniu sakramentu bierzmowania, żeby biskup bez niej nie mógł bierzmować. Natomiast asysta duchownych bez biskupa, bez względu na to, jak była liczna, nie mogła spełniać roli szafarza bierzmowania. W ogóle żadna ze wspomnianych ksiąg liturgicznych nie brała pod uwagę możliwości udzielenia sakramentu bierzmowania przez duchownego, który nie jest biskupem. Tak więc w praktyce nikt nie mógł podejmować się roli szafarza bierzmowania, kto nie był *episcopus seu pontifex*. Znane dobrze stanowisko papieży w sprawie szafarstwa sakramentu bierzmowania, wyrażone chociażby w przepisach liturgicznych, nie mogło nie wywierać wpływu przy stanowieniu prawa partykularnego.

Synody odbywane w tym okresie w Germanii i Galii rezerwują dla biskupów prawo bierzmowania, z wykluczeniem innych duchownych od administrowania tego sakramentu. Synod Germański I z 743 r. postanawia, że tylko biskupi mogą udzielać sakramentu bierzmowania. A czynią to przy okazji wizytacji przeprowadzanych w parafiach własnej diecezji. W takim przypadku prezbiterzy razem z miejscową społecznością mają oczekiwać na biskupa i służyć mu pomocą[21].

Podobnie Synod Paryski VI w 829 r. jasno i wyraźnie stwierdza, że jedynie biskupi cieszą się prawem udzielania sakramentu bierzmowania, przy czym argumentuje tekstem Dziejów Apostolskich[22].

Przepisy synodalne miały wpływ na kształtowanie się poglądów poszczególnych autorów, ale także przeciwnie, pisarze nie pozostawali bez wpływu na konstytuowanie się przepisów synodalnych.

Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien, ses principales formes d'aprés les plus anciens manuscrits, Edition comparativa*, t. I, *Le Sacramentaire, Le Supplément d'Aniane*, Fribourg Suisse 1971, s. 379.

[19] *Ordo XI*, n. 100: „…dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiae Spiritus Sancti", M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Moyen Age, VIIIe–Xe siecles, II, Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1948, t. II, s. 446.

[20] *Ordo L*, n. 72: „Pontifex vero veniens ad infantes tenente archidiacono chrisma… elevata et imposita manu super capita omnium det orationem", M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age, (VIIIe–Xe siecles) V, les textes (suite)* (*Ordo L*) Louvain 1961, t. V, n. 289.

[21] Can. 3: I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum…*, dz. cyt., t. XII, col. 366.

[22] Can. 33: „Quod solius episcopi sit per manus impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum, Acta docent Apostolorum", I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum…*, dz. cyt., t. XIV, col. 560. Por. Alcuinus (zm. 804), *Ad dominum regem*: PL, t. XI, col. 261.

Rabanus Maurus, arcybiskup Moguncji (zm. 858), uważa, że biskupi cieszą się pewną władzą i mają też przywileje. To właśnie do nich należy poświęcenie krzyżma i wyciskanie tym krzyżmem na ochrzczonych znaku wraz z włożeniem ręki na neofitę[23].

Mnich Ratramnus (zm. 869) na życzenie licznych biskupów, a w szczególności papieża św. Mikołaja I (858–867), odpowiada na liczne zarzuty stawiane przez Kościół wschodni Kościołowi Zachodu, między innymi odnośnie co do sakramentu bierzmowania. Broni on praktyki Kościoła zachodniego, który wprowadził zwyczaj ograniczający prawo udzielania bierzmowania do samych biskupów. Przyznaje jednak roztropnie, że ten zwyczaj jest prawem ludzkim i nie wywodzi się z prawa Bożego[24].

Magister Gracjan (zm. ok. 1160) korzystał przy sporządzaniu swego dekretu z różnych dzieł, a wśród nich ze *Zbioru Pseudo-Izydora*, a ten ostatni stara się „bronić, wzmacniać i rozszerzyć władzę biskupów"[25]. Może z tego powodu biskupów chętnie nazywa niekiedy *summi sacerdotes*[26], niekiedy *summi pontifices*[27]. W sprawie szafarstwa bierzmowania pozycja prawna biskupów była ustalona na długo przed Gracjanem. Wystarczyło ją wzmocnić. Gracjan czyni to idąc w ślad za Pseudo-Izydorem, który powołuje się na autorytet papieża Melchiadesa (311–314) i Euzebiusza (zm. 309), gdy przypomina współczesnym, że jedynie biskupi mogą udzielać sakramentu bierzmowania. Melchiades rzekomo zastanawiał się nad kwestią, czy większy jest sakrament włożenia ręki biskupiej, czy chrzest, i odpowiedział, że jedno i drugie jest wielkim sakramentem, i jak pierwsze jest dostosowane do starszych (wyższych), czyli biskupów, tak też należy to otaczać większym szacunkiem[28]. Euzebiusz

[23] *De tinctione baptismi et unctione chrismatis*, 1. C, c. 25: „Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma conficiat et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet". PL, t. CVII, col. 313.

[24] *Contra Graecorum* oppos. IV, 7: „Hinc occidentales episcopi maiorum sequentes institutionem sumpsere consuetudinem, ut frontes baptizatorum chrismate liniendi non presbyteris concedant, sed privilegium sibi reservent… Ecclesiastici viri statuerunt ut frontes baptizatorum, non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate linirentur, ut per eos Spiritus Sancti gratia conferretur", PL, t. CXXI, col. 333–334.

[25] I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 70.

[26] C. 4, 5 D. V de cons.

[27] C. 3 D. V de cons.

[28] *Melciades Hispaniarum episcopis*: „De his vero, super quibus rogastis vos informari, id est: utrum maius sit sacramentum manus inpositionis episcoporum, aut baptismus? Scitote, utrumque magnum esse sacramentum, et sicut unum maioribus, id est summis pontificibus est accomodatum, quod a minoribus perfici non potest, ita et maiori veneratione venerandum et tenendum est", c. 3 D. V de cons. Cfr. C. 4 D. LXVIII.

zaś miał twierdzić, że wkładania rąk dokonywali najpierw sami apostołowie, a potem ich następcy, czyli „najwyżsi kapłani", i to jest wymagane do ważności tego obrzędu[29].

Prawdopodobnie ani Melchiades tak nie pisał, ani Euzebiusz nie uczył w ten sposób, bo w III wieku i na początku IV nie było potrzeby wytaczania aż tak silnych argumentów w obronie uprawnienia biskupów do udzielenia sakramentu bierzmowania. Jednak na zorientowanie się w fałszerstwie potrzeba było paru wieków. Zanim się to stało *Zbiór Pseudo-Izydora* był powszechnie przyjęty przynajmniej od pontyfikatu Grzegorza VII (1073–1085), a Dekret Gracjana cieszył się również dużym uznaniem Kościoła. Obydwa zbiory spełniały przecież role zbiorów prawa.

Dzięki rozpowszechnianiu Dekretu Gracjana prawo zastrzegające dla biskupów udzielanie sakramentu bierzmowania stało się znane wszędzie, a praktyka bierzmowania przez kapłanów, jeśli jeszcze się gdzieś utrzymała, powoli zamarła. I wtedy teologowie mogli się zastanawiać, czy też papież w ogóle może upoważnić prezbitera do udzielania bierzmowania. Z odpowiedzią na to pytanie mieli nieco trudności, bo nie wiedzieli, co papież daje prezbiterowi, czego on nie miał przed zezwoleniem papieskim. Jeśli władzę święcenia – to dlaczego indultem lub prawem, a nie obrzędem święceń, jak zwykło się udzielać święceń. A jeśli władzę jurysdykcji – to jak biskupi mogą być szafarzami sakramentu bierzmowania także bez posiadania jakichkolwiek jurysdykcji? Z odpowiedzią na to pytanie mieli mniej trudności ci, którzy pamiętali, że w Kościele wschodnim ciągle bierzmowali prezbiterzy, co z kolei stwarzało pewne problemy dla Kościoła zachodniego.

Innocenty III (1198–1216) dnia 25 lutego 1204 r. w piśmie *Cum uenisset* wyjaśnia Bazylemu, arcybiskupowi Trnovo w Bułgarii, że o ile innych namaszczeń mogą dokonywać prezbiterzy, to przecież wkłada ręce na ochrzczonych i namaszcza im czoło jedynie najwyższy kapłan, czyli biskup, bo według Dziejów Apostolskich tylko apostołowie wkładali ręce i udzielali Ducha Świętego, a biskupi są następcami apostołów[30]. Pół wieku później z praktyką udzielania bierzmowania przez prezbiterów w Kościele wschodnim zetknął się biskup Tusculum, legat Stolicy Apostolskiej u Greków. Na pytanie legata w tej sprawie odpowiedział papież Innocenty IV (1243–1254) dnia 6 marca 1254 r.

---

[29] Eusebius Papa, *Epist. III ad Episcopos Tusciae et Campaniae*, c. 4 D. V de cons.

[30] „Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio, quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur. Unde cum ceteras unctiones simplex sacerdos vel presbyter valeat exhibere, hanc non nisi summus sacerdos, id est episcopus debet conferre, quia de solis Apostolis legitur quorum vicarii sunt episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant", c. 1, § 7, XI 15.

listem *Sub catholicae professione* wyjaśniając prawie identycznymi słowami, jak wcześniej Innocenty III, że sami biskupi mogą namaszczać na czołach, bo tego rodzaju namaszczenia nie mogą dokonywać inni, jak tylko biskupi[31].

Także na Soborze Lionskim II w 1274 r. w wyznaniu wiary przepisanym dla zdobywcy Cesarstwa Łacińskiego w Konstantynopolu, cesarza, schizmatyka, Michała VIII Paleologa (1259–1282) zabiegającego o powrót do jedności z Kościołem Zachodu, stwierdzono jasno, że w Kościele Rzymskim bierzmowania udzielają biskupi, wkładając ręce na ochrzczonych i namaszczając ich krzyżmem[32]. Zawarto wówczas unię z Kościołem prawosławnym, ale trwała zaledwie parę lat, bo papież Marcin V (1281–1285) ekskomunikował cesarza, a cesarz polecił wykreślić imię papieża z dyptychów, co oznaczało zerwanie Unii.

Zatem Kościół prawosławny dalej szedł własną drogą, a nawet miał pewien wpływ na katolickich duchownych. W tej sytuacji zrozumiałe jest pytanie Klemensa V (1342–1352) postawione dnia 29 września 1351 r. długim listem *Super quibusdam* Mekhitarowi, katolikosowi ormian. Papież zapytał go, czy wierzy, że z urzędu nikt inny, jak tylko biskup zwyczajnie może udzielać sakramentu bierzmowania[33]. Ratując prawowierność katolikosa ormian, Klemens V pośrednio przyczynił się do bliższego określenia funkcji biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania. Jeśli bowiem biskup bierzmuje na mocy władzy, która z samego prawa jest związana z jego urzędem, to znaczy że jest zwyczajnym szafarzem tego sakramentu.

Co Klemens V wyraził *implicite*, Eugeniusz IV (1431–1447) napisał *explicite*. W Konstytucji *Exultate Deo* z 22 listopada 1439 r. podczas Soboru Florenckiego (1439–1445) nazwał on biskupa „zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania"[34]. Jakkolwiek dokładniej określono funkcję biskupa jako

---

[31] „Soli autem episcopi consignent chrismate in frontibus baptizatos quia huius unctio non debet nisi per episcopos exhiberi: quoniam soli Apostoli, quorum vices gerunt episcopi, per manus impositionem quam confirmatio vel frontis chrismatio repraesentat, Spiritum Sanctum tribuisse leguntur", I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*..., dz. cyt., t. XXIII, col. 579.

[32] „Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse sacramenta, unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos", I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*..., t. XXIV, col. 71; c. 1 I 1 in Sexto.

[33] „2. Si credis, quod sacramentum Confirmationis per alium quam per episcopum, non potest ex officio ordinarie ministrari", *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I–VI, cura Em. Mi Petri Card. Gasparri editi, vol. VII–IX cura et studio Em. mi Iustiniani Card. Seredi editi, Romae – Civitate Vaticana 1923–1929, vol. I, n. 42, p. 45.

[34] „Ordinarius minister est episcopus. Et cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi episcopus debet conferre:quia de solis Apostolis legitur,

szafarza bierzmowania, to przecież argument za istnieniem władzy biskupa co do udzielania bierzmowania pozostawał od Innocentego I ten sam, mianowicie znany nam tekst z Dziejów Apostolskich.

Argument ten nie wszystkich przekonywał w historii Kościoła. Do takich nie przekonanych należeli w XII i XIII wieku Waldensi, w XIV i XV – Wiklefici, w XVI – protestanci.

Nawracającym się Waldensom wyznanie wiary przepisał Inocenty III dnia 18 grudnia 1208 r. pismem *Eius exemplo*, w którym polecił im uznawać prawdę, że bierzmowanie jest udzielane przez biskupów[35]. Zdanie prekursora protestantyzmu Jana Wiklefa, który zakwestionował ciągłość tradycji i utrzymując, że papież i biskupi zarezerwowali sobie udzielanie młodzieży sakramentu bierzmowania powodowani żądzą zysku i honoru, potępił papież Marcin V (1417–1431) w Konstytucji *Inter cunctas* z 22 lutego 1418 r., w czasie soboru w Konstancji (1414–1418)[36].

W celu rozprawienia się z nauką protestantów i zaradzenia innym potrzebom Kościoła, zebrał się Sobór Trydencki (1545–1563). Protestancki *libellus reformationis ad Coloniense* uczył, że nie tylko biskup jest szafarzem bierzmowania. Wobec tego Sobór Trydencki uchwalił kanon potępiający każdego, kto by twierdził, że zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania nie jest sam biskup, ale każdy zwykły prezbiter[37]. Występujące w tym orzeczeniu Soboru Trydenckiego zdanie, które utrzymuje, że tylko biskup może być szafarzem sakramentu bierzmowania, jest znane w Kościele od IV i V wieku, zaś dopowiedzenie, że to jedynie biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania, znamy już z Konstytucji *Exultate Deo* Eugeniusza IV. Zatem treść

---

quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant, quemadmodum Actuum Apostolorum lecto manifestat", P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 52, s. 74.

„Confirmationem (quoque) ab episcopo factam, id est impositionem manuum, sanctam et venerande esse accipiendam censemus", *Enchiridion symbolorum*, n. 794 (424).

[35] „N. 28 Confirmatio iuvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio, reservantur Papae, et Episcopis propter cupiditatem lucri temporalis et honoris", P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 43, s. 51.

[36] Can. 3: „Si quis dixerit sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit", *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edidit Centro di documentazione Istituto per le scienze religiose, Bologna, ed 2, Basilae Barcinone Friburgi Romae Vindobone 1962, s. 662.

[37] Sessio XXIII, cap. IV: „Proinde sancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem pertinere, et positos (sicut idem Apostolus ait) a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei (Acta Ap. 20, 28), eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre…", *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 719.

orzeczenia nie jest bynajmniej nowa. Natomiast nowością jest zagrożenie potępieniem tych, którzy nie będą uznawać nauki o biskupie, jako zwyczajnym szafarzu bierzmowania, uznanej przez Sobór Trydencki za własną.

Sobór Trydencki ponownie zajął się sprawą szafarstwa sakramentu bierzmowania dnia 15 czerwca 1563 roku, ale wówczas stwierdził tylko, że biskupi mają prawo administrowania sakramentu bierzmowania[38], oraz potępił tych, którzy uczą, że biskupi nie mają władzy bierzmowania albo że władza biskupów co do udzielania bierzmowania jest taka sama, jak władza prezbiterów co do udzielania tego sakramentu[39]. Nie ulega zatem wątpliwości, że według Soboru Trydenckiego władza biskupów udzielania sakramentu bierzmowania jest inna niż władza prezbiterów. Ale czym się różni jedna od drugiej? Ponieważ Sobór Trydencki rozprawia o władzy biskupów udzielania bierzmowania w kontekście sprawy wyższości biskupów nad prezbiterami, stąd możemy przypuszczać, że władza biskupów udzielania bierzmowania jest wyższa niż władza prezbiterów udzielania bierzmowania.

A może Soborowi Trydenckiemu chodziło o to, że władza biskupów udzielania sakramentu bierzmowania jest zwyczajna? I konsekwentnie, biskupi nie potrzebują zezwolenia Stolicy Apostolskiej na administrowanie sakramentu bierzmowania. Mianując ich biskupami Stolica Apostolska przyznaje im prawo bierzmowania.

Dodajmy tu jeszcze, że Sobór Trydencki nie wypowiedział się w sprawie pochodzenia władzy biskupów w odniesieniu do udzielania sakramentu bierzmowania, a mianowicie, czy władza ta pochodzi z prawa Bożego.

Po Soborze Trydenckim przepisy w sprawie biskupów jako szafarzy sakramentu bierzmowania nie uległy zmianie. Stolica Apostolska nie wydawała na ten temat obszerniejszych dokumentów, bo nie zachodziła taka potrzeba. Wystarczyły wzmianki potwierdzające przyjętą, zresztą jeszcze przed Soborem Trydenckim, naukę, którą możemy podsumować w następujących twierdzeniach: 1. Biskup jest szafarzem sakramentu bierzmowania[40]. 2. Biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania[41]. 3. Jedynie

[38] Can. 7: „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores; vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem;… anathema sit", *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 720.

[39] Clemens VIII, Instr. *Sanctissimus*, 31 aug. 1595, § 1: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 179, s. 343; Benedictus XIV, Const. *Etsi Pastoralis*, 26 maii 1742, § II, n. 1, § III, n. 1: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 328, s. 737, 739; Instr. *Eo quamvis tempore*, 4 maii 1745, § 8: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. I, n. 357, s. 892.

[40] Benedictus XIV, Ep. Enc. *Anno vertente*, § 5: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. II, n. 407, s. 300.

[41] Benedictus XIV, Ep. *Ex tuis precibus*, 16 nov. 1748, § 1: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. II, n. 393, s. 185; S. C. De Prop. Fide, Instr. 4 maii 1774; J. Seredi, *CIC Fontes*, vol. VII, n. 4565, s. 95.

biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania[42]. 4. Władza biskupów jako szafarzy sakramentu bierzmowania jest pełna, absolutna, od nikogo niezależna[43].

Dodajmy tu jeszcze, że podobnie jak w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa *Sakramentarz Gelazjański* i *Sakramentarz Gregoriański – Hadrianum* oraz różne *Ordines*, tak w drugim tysiącleciu nowe księgi liturgiczne, zwane pontyfikałami, nie przewidują roli szafarza bierzmowania dla kogo innego, jak tylko dla biskupa. Według *Pontyfikału Rzymskiego* w XII wieku bierzmowania udziela biskup, przed którym ustawiają się dzieci oczekujące na przyjęcie tego sakramentu[44]. Natomiast Mszę świętą zaraz po chrzcie i bierzmowaniu sprawuje biskup lub prezbiter[45]. Podobnie według *Pontyfikału Rzymskiego* z XIII wieku ci, którzy mają zamiar przyjąć sakrament bierzmowania ustawiają się przed biskupem, a ten wkłada rękę osobno na głowę każdego dziecka[46]. Następne pontyfikały zawierały prawie identyczne pod tym względem przepisy. Uzupełnił je dopiero *Pontyfikał Rzymski* opublikowany przez Klemensa VIII dnia 10 lutego 1596 r. Konstytucją *Ex quo in Ecclesia*. Polecił bowiem, aby biskup, ubrany w szaty liturgiczne przed udzieleniem bierzmowania, pouczając wiernych przede wszystkim ogłosił im to, że jedynie biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania[47]. Wydanie takiego

---

[42] Benedictus XIV, *Ep. Ex tuis precibus*, 16 nov. 1748, § 8: P. Gasparri, *CIC Fontes*, vol. II, n. 393, s. 188.

[43] *Pontificale Romanum saeculi XII, XXXII, Ordo in Sabbato Sancto*, n. 31: „Quibus per ordinem dispositis ante pontificem, ipse pontifex imposita manu super capita singulorum…", M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Age*, t. I, *Le Pontifical Romain du XIIe siècle* (Studi e testi, 86), Città del Vaticano 1938, edizione anastatica 1959, s. 247. Vide etiam n. 33: M. Andrieu, *Le Pontifical...*, dz. cyt., s. 247.

[44] *Pontificale Romanum saeculi XII, XXXII*, n. 37: „Cum autem, finita letania, dictum fuerit Agnus Dei, tunc schola in choro solemniter cantante Kyrie elejson, pontifex vel sacerdos cum ministris et cum omni ornatu de sacrario ad altare procedat", M. Andrieu, *Le Pontifical...*, dz. cyt., s. 248.

[45] *Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae saeculi XIII; XXXIV*, „Quibus per ordinem dispositis ante pontyficem, ipse pontifex, imposita manu super capita singulorum…", M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Age, Le Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle*, (Studi e testi, 87), Città del Vaticano 1940. edizione anastatica 1959, s. 452.

[46] *Pontificale Romanum Clementis VIII Pont. Max. Iussu restitutum atque editum*, Antverpiane 1627, Pars prima, s. 1: „…populum coram se stantem admonet, quod nullus alius, nisi solus Episcopus, Confrmationis ordinarius minister est".

[47] *L'Eglise Grecque Melkite au Concile, Discours et notes du Patriarcha Maximos IV et des Prélats de son Eglise au Concile Oecuménique Vatican II*, Beyrouth 1967, p. 481–2: „…je propose que les mots ministre ordinaire soient remplacés par les mots ministre primaire ou authentique. En effet, dans l'usage occidental, c'est l'évêque

przepisu liturgicznego miało na celu rozpowszechnianie orzeczenia Soboru Trydenckiego, według którego – jak wiemy – jedynie biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. To zaś dyktowała potrzeba przeciwstawienia się nauce protestantów, którzy głosili, że nie tylko biskup może bierzmować. Ten przepis *Pontyfikału Rzymskiego* Klemensa VIII przetrwał aż do reformy *Pontyfikału* po Soborze Watykańskim II, a więc do naszych dni.

2. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. w kan. 782 § 1 stwierdza, że tylko biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania: „ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus". Występujące w tym zdaniu wyrażenie *ordinarius minister* jest zapożyczone z Soboru Trydenckiego. Wyraz *solus* wzięto z akt Soboru Trydenckiego, ale był on używany w tym kontekście przynajmniej od czasów papieża Innocentego I. Wydaje się, że wyraz *solus* nie musiał się znaleźć w kan. 782 § 1. Prawodawca nazywając biskupa zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania i nie określając w ten sposób kogokolwiek innego, wykazywał przez to samo, że nie ma innego szafarza zwyczajnego, jeśli chodzi o udzielanie bierzmowania, jak tylko biskup.

Mówiąc, że biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania, twierdzimy, że udziela tego sakramentu na mocy własnych święceń i biskupiego urzędu. Dlatego też zawsze – bez względu na miejsce i czas – ważnie udziela bierzmowania. Władzy tej w żaden sposób nie może być pozbawiony.

Po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Stolica Apostolska nie wydała nowych przepisów na temat władzy biskupa jako zwyczajnego szafarza sakramentu bierzmowania, bo nie było takiej potrzeby, a przy nadarzających się okazjach przypominała o kan. 782 § 1 KPK z 1917 r. Taki stan trwał aż do lat sześćdziesiątych naszego stulecia.

W 1962 r. Patriarcha Antiochii i całego Wschodu, Aleksandrii i Jerozolimy, kardynał Maximos IV przedłożył na sesji centralnej komisji Soboru Watykańskiego II notę w sprawie przygotowania przez komisję wschodnią Schematu na temat sakramentów. W nocie tej zajął się przede wszystkim delikatną –

---

qui ordinairement administre ce sacrement; la formule de la thêologie occidentale est ainsi conforme à l'usage. Mais, en Orient, c'est le prêtre qui ordinairement et depuis la plus haute antiquité confère ce sacrament en même temps que le Baptême et l'Eucharistie. Dire du prêtre oriental qu'il est ministre extraordinaire de ce sacrament, c'est employer une expression qui ne correspond nullement à la réalité du fait. Il est vrai que ministre ordinaire ne veut pas nécessairement dire ministre qui d'ordinaire confère ce sacrement. Mais alors pourquoi ne pas trouver une expression moins équivoque et dire, comme je le propose, ministre primaire, primitif, authentique, de droit propre, etc…?"

jego zdaniem – kwestią szafarza bierzmowania w teologii i dyscyplinie Kościoła wschodniego. Zmierzając do zmniejszenia różnicy między Kościołem łacińskim a katolickim Kościołem melchickim i uznając nazywanie prezbitera Kościoła wschodniego „nadzwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania" za nieodpowiadające w jakimkolwiek stopniu rzeczywistości, zaproponował on, aby biskupa nie nazywano „zwyczajnym szafarzem bierzmowania", ale „pierwszorzędnym, pierwotnym, autentycznym bierzmującym na mocy własnego prawa"[48].

Racje Kościoła melchickiego przedstawione przez wybitnego patriarchę Maximosa IV przyjęto przychylnie w czasie obrad Soboru Watykańskiego II, ponieważ o ile w Schemacie Konstytucji dogmatycznej o Kościele, wydanym w 1963 r., biskupi nazywani są zwyczajnymi szafarzami bierzmowania[49], to w tekście poprawionym tegoż schematu z roku 1964 czytamy o biskupach, że *Ipsi sint ministri originarii Confirmationis*, przy czym zaznaczono, że zmiany określenia biskupów jako szafarzy bierzmowania dokonano mając na uwadze także porządek prawny Katolickiego Kościoła wschodniego[50].

W uchwalonej przez Sobór Watykański II w dniu 21 listopada 1964 r. Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, nr 26, stwierdzono, że biskupi *sunt ministri originarii confirmationis*[51]. Ponieważ cała Konstytucja o Kościele jest w swej treści teologiczna, użycie przymiotnika *originarius* w tym kontekście nie było niezrozumiałe. Ale przymiotnik ten zaczął przenikać do tekstów prawnych[52]. W *Obrzędach bierzmowania* czytamy o biskupach, że są *originarii ministri confirmationis*[53].

---

[48] Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia*, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1063, s. 30, n. 20: „Ipsi sunt ministri sacrae ordinationis et ministri ordinarii Confirmationis…"

[49] Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, s. 70, n. 26.

[50] Dz. cyt., *Relatio de*, n. 26, antea n. 20, s. 99, (E): „Pro Confirmatione Episcopus vocatur minister originarius ut ratio servetur etiam disciplinae Orientalis".

[51] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 194; A. Hamman, *Baptême et confirmation*, Tournai 1969, s. 216.

[52] „Communicationes", 3 (1971), s. 204.

[53] *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Confirmationis*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, *Praenotada*, n. 7, s. 17. W pierwotnym tekście *Pontyfikału Rzymskiego*, *Praenotanda*, n. 7, czytamy: „Confirmationis minister originarius est episcopus". Jednak po opublikowaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego przygotowała i opublikowała w dniu 12 września 1983 r. specjalne *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad*

Znaczy to, że komisja opracowująca nowe prawo na temat sakramentów z 1975 r.[54] odstąpiła od własnych racji przedstawionych wyżej. Zatem możemy myśleć, że podobnie jak w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w *Obrzędach bierzmowania* i w Schemacie prawa na temat sakramentów z 1975 r., tak również w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, biskupi mogą być nie *ordinarii*, ale *originarii ministri confirmationis*.

Wobec tego, zastanówmy się nad znaczeniem wyrazów *originarius minister confirmationis*.

Przymiotnik łaciński *orginarius* znaczy „pierwotny". Pochodzi od rzeczownika *origo* – „narodziny", „pierwociny", „początek", „źródło", „przodek", „twórca", „sprawca"[55].

Jakie znaczenie mają wyrazy *minister originarius*? Stanisław Czerwik[56] i Tadeusz Pawluk[57] tłumaczą ten zwrot na język polski słowami – „szafarz naturalny, właściwy". W polskim tłumaczeniu *Obrzędów bierzmowania* czytamy o „właściwym" szafarzu bierzmowania[58]. Tłumaczenia te są poprawne, ale nie sugerują nam rozwiązania trudności, jak wobec tego nazywać prezbitera, jako szafarza bierzmowania? Szafarzem nienaturalnym, niewłaściwym?

Jeśli zaś chodzi już nie tylko o tłumaczenie, ale o wyjaśnienie znaczenia wyrazów *originarius minister confirmations*, to J. P. Bouhot, który znał je – *ministres premiers originarii* – jedynie z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, uważa, że mniej mówią o władzy, a więcej o działalności dokonywanej przez biskupa, który jest głową miejscowej wspólnoty eklezjalnej. Zdaniem tego autora, nr 26 Konstytucji dogmatycznej o Kościele koncentruje się nie na biskupiej władzy rządzenia, ale na funkcji uświęcenia, to znaczy na

---

normam iuris canonici nuper promulgati introducendae. W tych *Variationes* mamy wszystkie zmiany, które Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego wprowadziła w różnych księgach liturgicznych, a między innymi w tej części *Pontyfikału Rzymskiego*, która zawiera obrzędy bierzmowania. W *Ordo Confirmationis* VII, n. 7 czytamy: „Confirmationis minister ordinarius est Episcopus" („Notitiae", 206 [1983], s. 547). Tak więc biskupa nazywa się zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania nie tylko w kanonach, ale także w przepisach liturgicznych.

[54] Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur, Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

[55] *Słownik łacińsko-polski*, pod redakcją Mariana Plezi, t. III, Warszawa 1969, s. 738.

[56] „Liturgia Sakramentu Bierzmowania", maszynopis, s. 32.

[57] *Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne", 20 (1975) nr 1–2, s. 37. Zob. także: B. Lewandowski, *Wymogi pastoralne nowego Obrzędu Bierzmowania*, „Ateneum Kapłańskie", 64 (1972), s. 399.

[58] *Obrzędy bierzmowania według „Pontyfikatu Rzymskiego"*, Katowice 1975, s. 21, nr 7.

sprawianiu, żeby Chrystus był obecny w społeczności. Bierzmowanie jest w większym stopniu działaniem, które przyczynia się do wzrostu Kościoła, niż manifestowaniem wyższej władzy biskupa[59].

Hans Küng pisze, że zwrócenie uwagi na praktykę Kościoła wschodniego, w którym prezbiterzy bierzmują, oraz na niektóre sytuacje obserwowane w dawnym Kościele łacińskim, skłoniły Sobór Watykański II do skorygowania orzeczenia Soboru Trydenckiego, jakkolwiek było ono wydane z sankcją potępiającą. Sobór Trydencki orzekł, że tylko biskup jest zwyczajnym szafarzem bierzmowania, a Sobór Watykański II uczy, że biskup nie jest *minister ordinarius*, ale *minister originarius confirmationis*. Teraz zatem każdy prezbiter może być zwyczajnym szafarzem bierzmowania[60]. Perspektywy te stają się bardziej zrozumiałe, jeśli się weźmie pod uwagę ewolucję problemu posług. Sobór Trydencki w sposób apodyktyczny określił – ciągle zdaniem Hansa Künga – że hierarchia posług o trzech stopniach, mianowicie składająca się z biskupów, prezbiterów i diakonów, wywodzi się z prawa Bożego. Sobór Watykański II skorygował to twierdzenie ograniczając je do aspektu historycznego, to jest, że taki podział posług znamy od starożytności. W Nowym Testamencie nie ma hierarchii posług o trzech stopniach. I nie można ustalić fundamentalnej różnicy miedzy posługą biskupa a prezbitera. Oczywiście dziś biskup odróżnia się od prezbitera sprawowaną funkcją jurysdykcyjną. O ile jest rzeczą możliwą rozróżnianie funkcji biskupa od funkcji prezbitera bazując na prawie kościelnym, o tyle nie można tej różnicy ustalić wychodząc z założeń teologicznych i dogmatycznych, twierdzi Hans Küng[61].

Według Stanisława Czerwika łaciński termin *minister originarius* oznacza, że:

> interwencja biskupa w sakramencie bierzmowania jest przedłużeniem wydarzenia pięćdziesiątnicy. Jak w owym dniu Duch Święty został zesłany na Apostołów jak oni w zaraniu dziejów Kościoła przez włożenie rąk przekazywali Ducha Świętego w celu ściślejszego zespolenia poszczególnych grup wiernych z macierzystą wspól-

[59] J. P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon 1968, s. 98.

[60] *La Confirmation comme parachévement du baptême*, in: *L'Expérience de l'Esprit* (Mélanges, Schillebeeckx) Paris (1976), s. 130: „Le référence à la pratique de l'Eglise d'Orient (ainsi qu'a certaines situations propres à l'Eglise latine ancienne) permet à Vatican II de corriger la déclaration de Trente, donnée sous peine d'anathème" (Denz. 967). „Selon Vatican II l'évêque n'est pas le minister ordinarius, mais le minister originarius (le ministre originaire) la confirmation" (Constitution sur l'Eglise, art. 26). Ainsi tout prêtre peut donc être ministre ordinaire de la confirmation. Cfr. H. Müller, *Zum Spender des Firmsakraments auf Grund des Zweiten Vatikanischen*, „Konzils Theologisch-praktische Quartalschrift", 118 (1970), s. 352.

[61] *La Confirmation...*, art. cyt., s. 130–131.

notą w Jerozolimie, budując w ten sposób jedność Kościoła, tak i obecnie biskup, głowa Kościoła lokalnego, przez udzielenie daru Ducha Świętego jednoczy wiernych poszczególnych parafii z diecezją, a przez to z Kościołem powszechnym[62].

Podejmując ten sam temat Alfons Skowronek napisał, że „nowo wprowadzony termin oznacza najpierw historyczny[63], że w pierwszych wiekach Kościoła biskup przewodniczył rytom inicjacji: chrztu, bierzmowania i Eucharystii"[64]. Jego zdaniem „teologiczno-prawny sens formuły minister originarius wskazuje na to, że nawet w wypadku udzielania bierzmowania przez prezbitera, sakrament jest i wtedy, pochodzenia biskupiego", że użyte do tego krzyżmo musi być konsekrowane przez biskupa[65].

Te opinie na temat łacińskiego terminu *minister originarius confirmationis* z całą pewnością zadowolą teologów, ponieważ ich autorzy wyjaśniają z teologicznego punktu widzenia znaczenie bierzmowania i rolę szafarza tego sakramentu.

Jednak kanoniści nie mogą w swoich poszukiwaniach poprzestać na ustaleniach historyczno-teologicznych. Mówiąc bardziej konkretnie, w kanonistyce przyjmuje się, że apostołowie wkładali ręce na ochrzczonych i biskup wkłada ręce na ochrzczonych, apostołowie przekazywali dar Ducha Świętego i biskup przekazuje dar Ducha Świętego, apostołowie zespalali bierzmowanych z Kościołem i biskup jednoczy bierzmowanych z Kościołem. Nie można tego nie uznawać.

Ale tu chodzi nie tyle o teologiczno-historyczny, ile o prawniczy punkt widzenia. Biskup jest w Kościele nie tylko następcą apostołów, ale także osobą prawną. Udzielając bierzmowania, a przez to daru Ducha Świętego, spełnia akt prawny. I tu dotykamy istoty problemu: Na jakiej podstawie prawnej działa biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania?

Przed Soborem Watykańskim II mówiliśmy, że biskup udzielając sakramentu bierzmowania, działa na mocy święceń i własnego urzędu. Właśnie dlatego określaliśmy biskupa zwyczajnym szafarzem (*minister ordinarius*) sakramentu bierzmowania.

Co się zmieniło w tej sprawie po Soborze Watykańskim II? Oczywiście bierzmowanie jest nadal sakramentem, który udziela daru Ducha Świętego. Biskup jest nadal biskupem i bierzmuje, i czyni to na mocy swoich święceń biskupich oraz własnego urzędu. Pod tym względem nic się nie zmieniło. Zmieniło się tylko określenie biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania.

Alfons Skowronek zmianę określenia szafarza bierzmowania z *minister ordinarius*, na *minister originarius* nazywa zabiegiem terminologicznym.

---

[62] „Liturgia Sakramentu Bierzmowania", maszynopis, s. 30.

[63] *Z teologii bierzmowania*, „Studia theologica Varsaviensia", 13 (1971), nr 1, s. 37.

[64] Tamże. Tego samego zdania jest Hubert Müller, *Zum Spender*..., art. cyt., s. 352.

[65] *Z teologii*..., art. cyt., s. 37.

Uważa ten zabieg za „posunięcie szczęśliwe"[66]. Czy jest to posunięcie szczęśliwe, czy też nie, może jeszcze trudno w tej chwili przesądzać. Ale już wiadomo, że ten zabieg terminologiczny wywoła nie tylko dodatnie skutki.

Jakie można przewidywać ujemne skutki? Jakie powstają problemy?

1. Określenie *minister ordinarius*, używane w Kościele od Soboru Florenckiego, było potwierdzone przez Sobór Trydencki i do dziś znajduje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. Jest przeto określeniem tradycyjnym o dobrze ustalonej treści prawniczej.
2. Wiemy, że w historii Kościoła biskupa jako szafarza bierzmowania nazywano do tej pory w różny sposób. Zaczęto skromnie od określenia *maior natu*, potem *episcopus*, *summus sacerdos*, *pontifex*, *summus pontifex*. Termin *minister originarius* nie był chyba często używany w historii.
3. Nazywając biskupa jako szafarza bierzmowania *minister originarius* nie łatwo będzie odpowiednio określić prezbitera jako szafarza tego sakramentu.
4. Określenie „szafarz zwyczajny" używano dotychczas nie tylko w prawie o bierzmowaniu, ale także w prawie dotyczącym chrztu, Eucharystii i święceń. Czy przy udzielaniu innych sakramentów, poza bierzmowaniem, biskup będzie również *minister originarius*?

Zdaniem Hansa Künga[67] i Alfonsa Skowronka[68] nowy termin *minister originarius* eliminuje dotychczasowe pojęcie określające biskupa szafarzem zwyczajnym *minister ordinarius*.

Trudno całkowicie zgodzić się z tą opinią. Przede wszystkim należy zauważyć, że Sobór Watykański II określając biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania *minister originarius*, nie stwierdził wyraźnie, że biskup nie jest nadal zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. Nie stwierdził też tego sobór *implicite*, co miałoby miejsce, gdyby nowy termin *minister originarius* był nie do pogodzenia z określeniem biskupa jako szafarza bierzmowania terminem *minister ordinarius*. Terminy te bowiem nie wykluczają się nawzajem, a nawet obydwoma tymi terminami można określić ten sam podmiot.

Oprócz tego jest racja właśnie za utrzymaniem terminu *minister ordinarius* obok wyrazów *minister originarius*. Wiadomo bowiem, że Sobór Trydencki właśnie w ten sposób określił biskupa, jako szafarza bierzmowania. Nie inaczej określa się biskupa jako szafarza bierzmowania w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. oraz w wielu innych dokumentach kościelnych.

---

[66] *Z teologii...*, art. cyt., s. 37.

[67] Tamże.

[68] Tamże, s. 37.

Można się tu także powołać na ogólną tendencję Soboru Watykańskiego II, żeby dowartościować biskupów, a więc uzupełnić ich władzę, a nie działać w kierunku jej uszczuplenia. Sobór Watykański II przyznając biskupowi jako szafarzowi bierzmowania nowe określenie, mianowicie *minister orginarius*, nie powodował wcale rezygnacji biskupa z czegokolwiek, jak to mniema Hans Küng.

Najważniejsza jednak racja przeciwko opinii, w której nowy termin *minister originarius* eliminuje dotychczasowe pojęcie określające biskupa jako szafarza zwyczajnego (*minister ordinarius*), polega na tym, że Sobór Watykański II mógł przeprowadzić zabieg terminologiczny i zmienić określenie biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania, ale chyba nie chciał, żeby biskup bierzmował nie na mocy własnych święceń czy nie na mocy własnego urzędu: albo więc tę dawną i ciągle aktualną rzeczywistość Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. nazwiemy językiem Soboru Watykańskiego II, to jest *minister originarius*, ale będzie miała dawną treść, jakkolwiek obok treści dawnej może mieć także treść nową; albo też dla określenia dawnej, ale także obecnej rzeczywistości, pozostanie termin *minister ordinarius*, a określenie *minister originarius* będzie miało tylko nową treść.

W celu uniknięcia zamieszania w terminologii kanoniści i teologowie winni ustalić, czy nowy termin *minister ordinarius* zawiera nową treść, czy też tym nowym terminem będzie się określać treść prawniczą oddawaną pojęciem *minister originarius*.

Nie spotkałem kanonisty, który by doszukiwał się nowej treści prawniczej w określeniu *minister originarius*. Uważa się raczej, że wyraz ten nie jest prawniczy i nie zawiera treści prawniczej. Jeśli jednak znajdzie się w przepisach prawa, zwłaszcza, gdy zastąpi prawnicze pojęcie, musi przybrać treść prawniczą i stać się pojęciem prawniczym, jakkolwiek dotąd jest teologicznym.

Ponieważ biskup jako szafarz bierzmowania nie przestał być szafarzem zwyczajnym, a stał się nadto *minister originarius*, moim zdaniem, w nauce prawa – biskupa jako szafarza bierzmowania – winno się określać terminem *minister originarius – ordinarius confirmationis*. Opinia taka, jak się zdaje, nie jest zakazana. Jakkolwiek bowiem Sobór Watykański II użył teologicznego terminu *minister originarius* i nie użył prawniczego zwrotu *minister ordinarius*, to przecież w nauce prawa, obok nowego, teologicznego wyrażenia, nie zabronił stosowania dawnego, prawniczego pojęcia, jak również zupełnie innych terminów, np.: *originarius seu primarius*, jak proponowali Melchici, względnie *primarius*, jak proponuje J. P. Bouhot, względnie jeszcze inaczej, piękniej.

Co prawda, takie określenie biskupa jako szafarza bierzmowania jest nieco skomplikowane, ale to przemawia za słusznością opinii, ponieważ biskupie uprawnienie bierzmowania od początku komplikowało życie biskupom, bo musieli

podróżować, co już zauważył św. Hieronim, następnie prezbiterom, bo czekali na przyjazd biskupa, a wreszcie – i najwięcej – wiernym, bo niekiedy biskup nie zdążył przyjechać przed śmiercią wiernych.

Hans Küng założywszy, że biskup jako szafarz bierzmowania jest *minister originarius*, a nie *minister ordinarius*, wyciągnął z tego wniosek, że prezbiter może być zwyczajnym szafarzem bierzmowania.

Jednak Sobór Watykański II nie stwierdził wyraźnie, że dotychczasowa nazwa *minister ordinarius* ma dotąd przysługiwać każdemu prezbiterowi. Nie powiedział też tego *implicite*, ponieważ termin *minister ordinarius* został zarezerwowany przez Sobór Trydencki do określenia biskupów jako szafarzy bierzmowania i Sobór Watykański II nie chciał korygować Soboru Trydenckiego. Przynajmniej nie ma żadnych podstaw do snucia takich przypuszczeń. Sobór Watykański II chciał jedynie wzbogacić naukę Soboru Trydenckiego nowym terminem.

Konsekwentnie, zdanie Hansa Künga, że każdy prezbiter będzie teraz zwyczajnym szafarzem bierzmowania, należy uznać za jego życzenie. To zaś także dlatego, że Sobór Watykański II wypowiedział się w sprawie prezbiterów jako szafarzy bierzmowania i przestrzegał ich, aby przy udzielaniu tego sakramentu zachowywali prawo tak powszechne, jak partykularne. W żadnym zaś prawie nie nazywa się prezbiterów zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania. I więcej jeszcze, bo chodzi nie tylko o nazwę. Już od bardzo dawna prezbiterzy mogą bierzmować jedynie na mocy upoważnienia Stolicy Apostolskiej, a nie mocą własnych święceń i urzędu, jak biskupi. Jasne jest zatem, że prezbiterom brak podstawowego elementu do tego, żeby można ich uważać za zwyczajnych szafarzy bierzmowania.

Nie znaczy to, że prezbiter nigdy nie może stać się zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania. Nadziei na to nie ma odkąd pokutuje pogląd, że sakrament bierzmowania jest dostosowany do biskupa, a także, że sakrament bierzmowania jest większy niż chrzest, bo bierzmuje biskup. Natomiast mniej pamięta się o tym, że niezależnie od tego, czy bierzmowanie jest, czy nie jest konieczne do zbawienia, to przecież należy go udzielać, bo *sacramenta sunt propter homines*. Dodajmy tu jeszcze, że jakkolwiek Sobór Watykański II poszedł za sugestią katolickiego Kościoła wschodniego, w konsekwencji czego wprowadzono zmianę w określeniu biskupa jako szafarza bierzmowania, to przecież istotna różnica między Kościołem łacińskim a Kościołem wschodnim, jeśli chodzi o szafarza sakramentu bierzmowania, nadal pozostała, a polega na tym, że w Kościele wschodnim, biskupi tyko wyjątkowo bierzmują, a zwykle czynią to prezbiterzy, natomiast w Kościele łacińskim jest akurat przeciwnie, bo zwykle udzielają bierzmowania biskupi, a prezbiterzy nie bierzmują, jak tylko wyjątkowo. Tak więc usunięta została różnica co do samego określenia biskupa jako szafarza bierzmowania, a nie co do praktyki bierzmowania, skoro na Wschodzie bierzmują przeważnie prezbiterzy, a na Zachodzie przeciwnie, bierzmują biskupi.

3. Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II (kan. 882)

W pierwszym Schemacie prawa kanonicznego, jaki ukazał się po Soborze Watykańskim II (1962–1965), mianowicie w Schemacie fundamentalnego prawa Kościoła, w kan. 68 § 2 czytamy o biskupach, że są *ministri originarii sacramenti confirmationis* [„Communicationes", 3 (1971), 204]. W „Communicationes", 3 (1971), 204 znajdujemy wyjaśnienie zaistniałego stanu, to jest, dlaczego w *Fundamentalnym Prawie Kościoła* określa się biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania, przymiotnikiem *originarius*. Podane są dwie racje. Pierwsza, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II nazywa biskupów *originarii ministri confirmationis*. Druga racja to ta, że *Fundamentalne Prawo Kościoła* będzie promulgowane tak dla Kościoła łacińskiego, jak dla Kościoła wschodniego. Komisja opracowująca prawo na temat sakramentów z 1975 r. nie odmawia pewnej słuszności tym racjom, ale uważa, że w tych częściach Kodeksu, które będą obowiązywały tylko Kościół łaciński, bardziej odpowiednie jest nazywanie biskupa *ordinarius minister confirmationis*, ponieważ przymiotnik *ordinarius* jest określeniem prawniczym, a *originarius* – teologicznym.

Można było sądzić, że te przekonywujące racje przedstawiane przez komisję pracującą nad prawem na temat sakramentów zahamują dalsze wprowadzanie pojęć teologicznych do przepisów prawnych. Jednak stało się inaczej. W kan. 41 Schematu prawa na temat sakramentów z 1975 r. czytamy: „ważnie udziela sakramentu bierzmowania biskup, który jest originarius minister confirmationis". Znaczy to, że komisja opracowująca nowe prawo na temat sakramentów odstąpiła od własnych racji, przedstawionych wyżej. Z tego możemy wnioskować, że w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, podobnie jak w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i w Schemacie nowego prawa na temat sakramentów, biskupi będą nie *ordinarii*, ale *originarii ministri confirmationis*.

Nad kan. 41 Schematu prawa na temat sakramentów z 1975 r. odbyła się dyskusja. Trzej członkowie zespołu studyjnego (= wszyscy) opowiedzieli się przeciwko określaniu biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania przymiotnikiem *originarius*. Pierwszy stwierdził, iż mimo nazywania w ten sposób biskupa w księdze liturgicznej, jest on przeciwny używaniu przymiotnika *originarius* w tym kontekście, ponieważ nie jest wcale jasne, co ten wyraz oznacza. Drugi konsultor był za użyciem w tym kontekście wyrazu *ordinarius*, a nie *originarius*. Trzeci konsultor wyjaśnił, iż krzyżmo jest jakby sakramentem trwałym i tylko biskup jako *ordinarius minister* używa krzyżma przez siebie poświęconego, tymczasem nadzwyczajny szafarz bierzmowania w przeszłości i obecnie winien użyć krzyżma poświęconego przez biskupa. Nie wszyscy byli zgodni w tej sprawie. Trwała dyskusja. Wobec tego postano-

wiono urządzić głosowanie, w którego wyniku większość konsultorów opowiedziała się za używaniem w tym kontekście wyrazu *ordinarius*, nie *originarius*.

Zastanawiano się także nad użyciem w tekście kanonu przysłówka *valide*. Zdaniem jednego konsultora są pewne argumenty przemawiające za użyciem w tym kontekście wyrazu *valide* i są też argumenty przeciwne. Praktyka jest jednak za skreśleniem tego wyrazu. Inny konsultor był zdania, iż Kościół ma prawo do ograniczania uprawnień. Dlatego wypada ten wyraz pozostawić w kanonie. Jeszcze inny konsultor uważał, iż tylko biskupi i prezbiterzy ważnie mogą bierzmować. Tego nie zmieni użycie przysłówka *valide* w tekście kanonu. I w tym przypadku zagłosowano. Pięciu konsultorów opowiedziało się za, a trzech przeciwko przysłówkowi *valide* w kanonie [„Communicationes", 10 (1978), 76–77].

W kan. 836 Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 r. znalazł się tekst: „Zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup: ważnie tego sakramentu udziela także prezbiter…" Odchodzi się więc od określania biskupa jako szafarza sakramentu bierzmowania przymiotnikiem *originarius*, a wraca się do używania w tym kontekście wyrazu *ordinarius*. Moim zdaniem, słusznie, ponieważ w Kościołach wschodnich w zwyczajnych warunkach bierzmują prezbiterzy, zaś biskupi wyjątkowo. W Kościele łacińskim jest inaczej. Dlaczego więc mamy mieć takie same pojęcia, jeśli praktykę mamy różną. Poza tym, przy biskupie jako szafarzu sakramentu bierzmowania nie ma wzmianki, iż udziela on sakramentu bierzmowania „ważnie". Zupełnie słusznie, ponieważ trudno sobie wyobrazić okoliczności, by biskup bierzmował nieważnie. Zwykle zaś biskup bierzmuje ważnie. I nie ma potrzeby podkreślania tego, jeśli jest po prostu taka reguła. Natomiast słusznie czyni się wzmiankę, iż mogą być okoliczności, w których prezbiter ważnie udzieli sakramentu bierzmowania. Jednak to się zdarza tylko w określonych okolicznościach. Dlatego to określenie, iż prezbiter ważnie bierzmuje jest tu na miejscu.

Także w kan. 882 Schematu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1982 r. mamy stwierdzenie, iż „biskup jest zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania i prezbiter ważnie bierzmuje". Tekst ten pokrywa się zupełnie z kan. 836 Schematu KPK z 1980 r.

Identyczny tekst znajdujemy też w kan. 882 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Ponieważ kan. 882 obowiązuje za naszych dni, przytoczymy go tutaj: „Zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup. Ważnie udziela tego sakramentu także prezbiter".

Kan. 882 obecnego KPK, inaczej niż to było w KPK z 1917 („ordinarius confirmationis minister est solus episcopus"), nie podkreśla, iż tylko biskupi są zwyczajnymi szafarzami sakramentu bierzmowania. I słusznie, bo nie wymieniając innych, przez to samo stanowi się, iż tylko biskupi sprawują sakrament bierzmowania jako „szafarze zwyczajni". Jak pamiętamy, określenia tego używa się w Kościele już od czasów papieża Eugeniusza IV (1439–1445).

Z tradycji, a szczególnie z ksiąg liturgicznych Kościoła wschodniego i zachodniego wiadomo, iż przez włożenie rąk oraz słowa święceń udzielana jest biskupom łaska Ducha Świętego i wyciskane na nich święte znamię tak, że w szczególny sposób przyjmują oni rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, by mogli działać w jego zastępstwie (*in persona Christi*: LG 21).

Udzielane sakramentu bierzmowania przez biskupów jest zawsze ważne. Dlatego do biskupa bierzmującego nigdy nie ma zastosowania kan. 144, który uzupełnia uprawnienie w przypadku błędu powszechnego lub wątpliwości pozytywnej. Uprawnienie biskupów do udzielania bierzmowania nie jest ograniczone do terenu, na którym są pasterzami. Gdyby biskup zaciągnął kary kościelne, nie mógłby bierzmować godziwie.

Zakończenie

W zakończeniu dokonamy próby podsumowania treści artykułu.

1. W starożytności chrześcijańskiej biskupi bierzmują dzieląc się tym uprawnieniem z prezbiterami.
2. W Kościele wschodnim od pierwszych wieków Kościoła do naszych czasów biskupi nie są wyłącznymi szafarzami sakramentu bierzmowania.
3. W Kościele zachodnim od V wieku biskupi rezerwują sobie prawo udzielania bierzmowania. Wprowadzenie tego prawa w życie całego Kościoła zachodniego trwało całe wieki.
4. Od XV wieku do Soboru Watykańskiego II biskupi jako szafarze sakramentu bierzmowania nazywani są *ministri ordinarii confirmationis*.
5. Sobór Watykański II dał biskupom jako szafarzom sakramentu bierzmowania nowe określenie, mianowicie *ministri originarii confirmationis*.
6. Jak się zdaje, Sobór Watykański II nie chciał w tej sprawie odchodzić od tradycji i nauki kanonistycznej, ale je tylko nieco wzbogacił nowym określeniem biskupa jako szafarza bierzmowania.
7. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 882 nazywa biskupa zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1995 r. w kan. 694 stwierdza, iż zgodnie z tradycją Kościołów wschodnich chryzmacji udziela prezbiter przy udzieleniu chrztu albo oddzielnie (czyli nie przy udzieleniu chrztu). Nie ma kanonu, który mówiłby o biskupie jako szafarzu bierzmowania. Biskup wspomniany jest tylko w kan. 693 przy poświęcaniu myronu, odpowiednika krzyżma w Kościele łacińskim.

Ks. Wojciech Wąsik – Kielce

Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku wprowadził normę, nie mającą swojego odpowiednika w Kodeksie Piobenedyktyńskim, o nieważności małżeństwa z powodu podstępnego wprowadzenia w błąd, co do przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. W niniejszym artykule zostanie najpierw zarysowana geneza tej normy, a następnie przejdziemy do szczegółowej analizy kan. 1098 aktualnie obowiązującego kodeksu.

1. Geneza normy o podstępnym wprowadzeniu w błąd

Dyskusję na temat podstępnego wprowadzenia w błąd jako ewentualnego tytułu nieważności małżeństwa rozpoczął F. Triebs (*Handbuch des kanonischen Eherechts*, Breslau 1929). Argumentował on, iż nie powinno się pozwolić na to, aby nupturient, który zawarł małżeństwo podstępnie wprowadzając drugą stronę w błąd, bezkarnie wyciągał korzyści, gdy tymczasem ofiara jego działania cierpi krzywdę. Jednak powyższa opinia była przez długi czas odosobniona[1]. Przedstawiciele jurysprudencji, którzy przy okazji komentowania kan. 1083, § 2 Kodeksu z 1917 roku zauważali wspomniany problem, wyrażali opinię, że *deceptio dolosa*, o ile jest źródłem błędu *circa qualitetem personae*, może co najwyżej sprawić, iż małżeństwo staje się związkiem niegodziwym, nie zaś nieważnym. Nie wykluczali oni jednak możliwości wprowadzenia w przyszłości nowego tytułu nieważności małżeństwa *ex dolosa deceptione*[2].

Do koncepcji podstępnego wprowadzenia w błąd jako przyczyny nieważności małżeństwa powrócono pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku lat sześćdziesiątych XX wieku[3]. W roku 1957 zagadnieniem tym zajął się

---

[1] Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 10 (1963), z. 4, s. 128.

[2] Por. tamże, s. 127–128.

[3] Por. P. Ciprotti, *Quid ex iure comparato de errore circa personam in matrimonio disci possit ad ius canonicum emendandum*, „Prawo Kanoniczne", 20 (1977) nr 3–4, s. 162.

H. Flatten[4] a nieco później J. Bánk[5] oraz inni kanoniści, jak: A. Szentirmai, R. Naz, V. de Reina[6]. Wielki wkład ma w tej materii polski kanonista – J. Rybczyk. Postulował on, aby przy nowelizacji prawa kodeksowego, kan. 1083 KPK z 1917 roku został rozszerzony i wzbogacony o jeszcze jedną postać błędu, który powstaje przez podstępne działanie jednej ze stron, a dotyczy przymiotu drugiego kontrahenta. Przy czym, celem podstępnego działania powinno być wyłudzenie zgody małżeńskiej, której kontrahent nie powziąłby w normalnych warunkach, gdyby znał obiektywny stan rzeczy. Ponadto podstępne wprowadzenie w błąd powinno wytworzyć sytuację, w której osoba działająca podstępnie wyrządza drugiej stronie krzywdę, wyciągając równocześnie korzyści dla siebie[7].

Idea wprowadzenia do prawa małżeńskiego normy sankcjonującej podstępne wprowadzenie w błąd jako wady zgody małżeńskiej, znalazła jeszcze przed rozpoczęciem obrad Soboru Watykańskiego II wielu zwolenników, m.in. biskupów niemieckich[8]. P. Huizing omawiając początki prac nad odnową prawa małżeńskiego, zwrócił uwagę na to, że przez długi czas rozważano, czy zasadnym jest wprowadzenie nowej normy dotyczącej nieważności małżeństwa z powodu podstępnego wprowadzenia w błąd. W końcu przyjęto projekt przepisu dotyczącego podstępnego wprowadzenia w błąd, przy czym obwarowano go następującymi zastrzeżeniami: 1) norma dotycząca podstępnego wprowadzenia w błąd powinna wiązać się ze zgodą małżeńską;

---

[4] Por. H. Flatten, *Irrtum und Tauschung bei der Eheschliessung nach kanonischen Recht*, Padeborn 1957, s. 37–46.

[5] Por. J. Bánk, *Connubia canonica*, Romae – Friburgi Br. – Barcinone 1959, s. 359.

[6] Por. M. A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 261; J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa…*, dz. cyt., s. 128n; B. W. Zubert OFM, *Dyskusja nad uznaniem nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 18 (1971), z. 5, s. 75n [przyp. 2].

[7] Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa…*, dz. cyt., s. 126: „…przy najbliższej nowelizacji prawa kodeksowego kan. 1083 powinien być rozszerzony i wzbogacony o jeszcze jedną postać błędu circa qualitatem personae, który powstaje ex dolosa deceptione. Chodzi mianowicie o wypadek, gdy kontrahent zostaje podstępnie wprowadzony w błąd przez współkontrahenta. Powstaje wtedy sytuacja, w której podstępne działanie jednej strony zmierza do tego, ażeby drugą stronę wprowadzić w błąd lub już błądzącego kontrahenta utrzymać w błędzie w tym celu, by wyłudzić od niego zgodę na małżeństwo. A więc cel podstępnego działania jest jasny: chodzi o wyłudzenie zgody małżeńskiej, której kontrahent nie powziąłby w normalnych warunkach, gdyby znał obiektywny stan rzeczy. To podstępne wprowadzenie w błąd wytwarza sytuację, w której osoba działająca podstępnie wyrządza drugiej stronie krzywdę, wyciągając równocześnie korzyści dla siebie".

[8] Por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1098)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 33 (1986), z. 5, s. 41.

2) podstępne wprowadzenie w błąd powinno dotyczyć takiego przymiotu drugiej strony, który ze swojej natury poważnie zakłócałby funkcjonowanie wspólnoty małżeńskiej[9].

Projekt nowego kanonu, dotyczącego podstępnego wprowadzenia w błąd, znalazł się w liczącym 119 kanonów schemacie odnowionego prawa małżeńskiego. Otrzymał on następujące brzmienie:

> Can. 58. (novus). Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam aletrius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit[10] (Kto zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem, dokonanym dla uzyskania zgody małżeńskiej, dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie).

Krytycznie odniósł się do tego projektu U. Navarette. Zwrócił on najpierw uwagę na kwestię rozróżnienia pomiędzy *error dolosus* a *error non dolosus*. Następnie zastanawiał się, dlaczego tylko podstępne wprowadzenie w błąd co do przymiotu, który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia mażłeńskiego, czyni małżeństwo nieważnym, natomiast nie dzieje się tak w przypadku, kiedy błąd nie został spowodowany podstępem. Skutki, w jednym i w drugim przypadku, dla małżeństwa są przecież takie same. Kanonista ten zaproponował nawet swoje rozwiązanie, aby tego rodzaju błąd, z samej sprawiedliwości naturalnej (*aequitas naturalis*), czynił małżeństwo nieważnym[11].

---

[9] Por. Acta Commissionis, *De matrimonio*, „Communicationes", 3 (1971) nr 1, s. 75 i 76–77: „Diu deliberatum est utrum introducendus esset defectus consensus ex dolo proveniens. Tandem unanimi consensu coetus pervenit ad conclusionem defectum consensus ex dolo provenientem in novo iure esse admittendum. Attamen graves statuendae sunt condiciones, scilicet ut dolus patratusfuerit ad obtinendum consensum consensum matrimonialem; ut dolus versetur circa talem qualitatem compartis, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum. Nihil refert utrum talis dolus patratus sit a parte contrahenda an ab alia persona. Inter Consultores aliquantisper disceptatum est de motivo nullitatis matrimonii ex dolo contracti, aliis tuentibus id iniustitiae doli tribuendum esse, aliis, vero vitio liertatis consensus ex dolo derivanti".

[10] Por. U. Navarette SI, *Schema iuris recogniti „De matrimonio". Textus et observations*, „Periodica", 63 (1974), fasc. 4, s. 635.

[11] Por. tamże, s. 638–639: „Mea difficultas stat in verbis «dolo, ad obtinendum consensum patrato». Si enim admittitur errorem dolosum circa qualitatem «quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum» vitiare consensum seu reddere invalidum matrimonium, non videocur non eundem effectum producat etiam error non dolosus, quia vix non eodem modoperturbatur consortium vitae coniugalis in utroque casu. Certe si matriomonio applicantur categoriae contractualisticae, non est idem error dolosus ac error non dolosus, quia aequum est ut quis contra machinationes

W *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur* treść projektu przepisu dotyczącego podstępnego wprowadzenia w błąd nie uległa żadnej modyfikacji, jedynie otrzymał on nowe oznaczenie – kan. 300:

> Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniuglais graviter perturbandum, invalide contrahit.

Wspomniany powyżej schemat o sakramentach został następnie skierowany do organów konsultacyjnych pismem kard. P. Felici w dniu 2 lutego 1975 roku[12]. Dyskusja na temat omawianego projektu przepisu odbyła się na sesji *Coetus studiorum de iure matrimoniali* w dniach 18 i 20 maja 1977 roku. Na pierwszej z wymienionych sesji dyskutowano na temat podstępnego wprowadznia w błąd w kontekście projektu normy *de errore in qualitate personae*. Natomiast w dniu 20 maja konsultorzy skoncentrowali się już wyłącznie na projekcie przepisu o podstępnym wprowadzeniu w błąd. Podczas debaty pojawił się nowy wątek, konsultorzy wyrazili obawę, że przyczyną nieważności małżeństwa może być nie tylko *error dolosus circa qualitatem*, ale także *error dolosus circa circumstantias aliquas gravis momenti*[13].

---

alterius protegatur. At si matrimonium consideratur ut consortium vitae vel potius ut «intima communitas vitae et amoris coniugalis» minus – dixerim nihil – refert quod error circa qualitatem quae nata est ad graviter perturbandam vel impossibilem reddendam hanc intimam communionem vitae et amoris sit inductus dolo ad obtinendum consensum patrato, an sponte ortus sit, nempe absque machinatione vel circumventione alterius partis. Id quod venit in recto est quod quis ex errore se invenit in situatione in qua impossibile est consortium vitae coniugalis, quod sincere intendebat et sperabat adipisci celebratione matrimonii cum illa persona determinata, quam erronee putabat diversam ac reapse est quoad aliquam qualitatem «quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum». Attamen nemo est qui non videat quam gravibus periculis obviam iretur hac via. Quae pericula doctrina et iurisprudentia procul dubio vitaret, si re vera aequitas naturalis exigit ut matrimonium tali errore initum sit invalidum".

[12] Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur* [Typis Polyglottis Vaticanis] 1975, s. 82; J. Rybczyk, *Alternatywne propozycje rozwiązań w projekcie nowego prawa małżeńskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 24 (1977), z. 5, s. 19; tenże, *Projekt reformy prawa małżeńskiego (część I – kanony: 1012–1034)*, „Prawo Kanoniczne", 20 (1977) nr 1–2, s. 202; W. Góralski, *Kodyfikacja prawa w Kościele łacińskim po Soborze Watykańskim II*, Płock 1983, s. 80; R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 326.

[13] Por. Acta Commissionis, *Coetus studiorum de iure matrimoniali*, „Communicationes", 9 (1977), nr 2, s. 371–373.

Krytyczne stanowisko wobec projektu normy o podstępnym wprowadzeniu w błąd w swoim artykule zajął P. Ciprotti. Zarzuty sformułował on w trzech punktach: 1. Nie ma takich racji, dla których nieważność małżeństwa w tej nowej normie miałaby być powodowana jedynie przez podstępne wprowadzenie w błąd, podczas gdy zwykły błąd (nie spowodowany podstępem) nie sprawia takich skutków. Jako uzasadnienie swojej tezy P. Ciprotti przedstawił argument, iż sprawcą podstępnego wprowadzenia w błąd może być ktokolwiek, a nie tylko drugi nupturient (nie zwiedziony podstępem). Sugeruje więc, by w takich przypadkach karać; 2. Sformułowanie *circa aliquam alterius partis qualitatem* użyte w schemacie, jest nazbyt zawężające. Dlatego kanonista ten proponuje, by uwzględnić tutaj także różnego rodzaju okoliczności, które ze swojej natury mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego; 3. Proponowana norma jest, z racji praktycznych, niezgodna z zasadami legislacyjnymi[14].

W Schemacie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1980 roku projekt przepisu o podstępnym wprowadzeniu w błąd zamieszczony został jako kan. 1053:

> Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patratum, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniuglais graviter perturbandum, invalide contrahit[15].

---

[14] Por. P. Ciprotti, *Quid ex iure comparato*..., dz. cyt., s. 175: „...circa propositum canonem de dolo in schemate de iure sacramentali Ecclesiae haec mihi animadvertere liceat: a) non videtur rationi consentaneum, ut matrimonii nullitas astatuatur si nonnulli erroris causus ex cuisdam dolo proveniant, quando iidem erroris casus, si aliam habeant causam, matrimonium irritum non faciant; quod si hoc statuaturad dolum puniendum – quod est profesto abnorme – tunc maxime est contra rationem id statuere quicumque est doli auctor, et etiam si alter contrahens (i.e. non deceptus) omnino est innocens, quasi liceat quemvis doli auctorem sive est delinquens sive stolidus per matrimoniinullitatem, etiam cum damno partis innocentis, punire; b) statuta autem – male quidem – hac nullitate, non videtur cur schema loquatur tantummodo de dolo «circa aliquam alterius partis qualitatem», et non de cuiuslibet generuis circumstantiis, quae idem habeant pondus, videlicet quae natae sint „ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum"; c) in iure canonico non videtur admitti posse ut legislator talem statuat nullitatem matrimonii, ut ante exsecutivam iudicis sententiam nemo omnino possit scire, ne pro foro quidem interno, utrum matrimonium aliquod sit valide necne; quod sciri potest tantummodo si legislator errorem, praeter errorem in persona, tunc tantum statuat efficere matrimonium irritum, cum versetur circa certas circumstantias ab ipso legislatore singillatim, idque verbis omnino determinatis, recensitas".

[15] Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codici Iuris canonici iuxta animadversiones S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum* [Libreria Editrice Vaticana] 1980, s. 240.

Dokonano w nim niewielkiej zmiany, która polegała na zastąpieniu wyrażenia *ad obtinendum consensum patrato* przez *ad obtinendum consensum patratum*. Natomiast w Schemacie z 1982 roku, w kan. 1098 powrócono do pierwotnego brzmienia tekstu:

> Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniuglais graviter perturbandum, invalide contrahit[16].

W tej wersji przepis ten wszedł jako kan. 1098 do KPK z 1983 roku.

2. Obowiązująca norma o podstępnym wprowadzeniu w błąd, co do przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego

Prawodawca w kan. 1098 deklaruje:

> Kto zawiera małżeństwo, zwiedziony podstępem dokonanym dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie[17].

Niektórzy przedstawiciele jurysprudencji, m.in.: U. Navarette i B. Schinkele, utrzymują, że cytowana norma stanowi deklarację prawa naturalnego[18]. Jednak większość kanonistów uważa, że jest ona z ustanowienia czysto kościelnego[19],

---

[16] Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Codex Iuris Canonici. Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici Praesentatum* [Typis Polyglottis Vaticanis] 1982, s. 195.

[17] CIC 1983, can. 1098: „Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbara potest, invalide contrahit".

[18] Por. U. Navarette, *Schema iuris recogniti „De matrimonio". Textus et observationes*..., dz. cyt.: „Maxima innovatio consideratur novus c. 58 de errore doloso [...] Videtur hoc caput nullitatis esse iuris naturalis, etsi theologi et canonistae in Historia hoc non perceperint"; R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II*..., dz. cyt., s. 420 [przyp. 469]: „B. Schinkele idzie jeszcze dalej, twierdząc, że wszystkie sprawy, w których chodzi o naruszenie istotnego elementu małżeństwa, opierają się na normach wynikających z prawa naturalnego. Dlatego też normy nowego KPK zawierające ochronę istotnych elementów małżeństwa odnoszą się także do małżeństw zawartych przed 1983 rokiem".

[19] Por. E. Sztafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 98; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie*..., dz. cyt., s. 41; J. Hendriks, *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055–1165 del Codice di diritto canonico*, Milano 1999, s. 196; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 283.

a więc kan. 1098 nie można aplikować do małżeństw zawartych przed 27 listopada 1983 roku, czyli przed wejściem w życie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego[20].

Wyłudzenie zgody na małżeństwo – stosownie do kan. 1098 – zakłada, iż jeden z nupturientów nie posiada znajomości takiego przymiotu drugiej strony, o którym powinien koniecznie wiedzieć jeszcze przed zawarciem związku małżeńskiego, a który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego[21]. Z analizy tekstu omawianego kanonu wynika, że wymagane jest, aby jednocześnie zachodził, i to na zasadzie przyczynowo-skutkowej[22]: 1) podstęp spowodowany przez jednego z nupturientów albo nawet przez osobę trzecią (za wiedzą owego nupturienta lub nawet bez jego wiedzy); jako przykład osoby trzeciej wymienia się najczęściej matkę kontrahenta; 2) błąd, będący następstwem podstępu, któremu ulega zwiedziony współkontrahent[23]. Istnienie samego tylko podstępu albo samego tylko błędu nie jest wystarczające do stwierdzenia nieważności małżeństwa na podstawie kan. 1098[24]. Należy tutaj jeszcze dodatkowo zwrócić uwagę na bardzo ważną kwestię, a mianowicie na to, iż wzajemna realcja pomiędzy podstępem i błędem zachodzi na

---

[20] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., „Prawo Kanoniczne", 29 (1986) nr 1–2, s. 204n.

[21] Por. CIC can. 1098; *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 13 XII 1989 [n. 67], w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. C. Krakowiak. L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 188; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz. TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Księga III. Nauczycielskie zadanie Kościoła. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, t. 3, Lublin 1986, s. 270; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 97–98; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000 (wyd. 2), s. 144; N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 270.

[22] Por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42.

[23] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 212n; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42; tenże, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 97; J. Hendriks, *Diritto matrimoniale...*, dz. cyt., s. 197.

Należy tutaj zwrócić uwagę na dwie uzupełniające kwestie: Po pierwsze, że ciężkość podstępu jest o wiele większa, gdy jego sprawcą jest współkontrahent, niż w przypadku, gdy sprawcą jest osoba trzecia [por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1984–1997)*, Warszawa 2000, s. 248]; Po drugie, że błąd jest wytworem intelektu, nie zaś aktem woli [por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 42].

[24] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 213.

zasadzie przyczynowości bezpośredniej, zaś stosunek pomiędzy podstępem a zgodą małżeńską zachodzi na zasadzie przyczynowości pośredniej. W. Góralski tłumaczy to zagadnienie następująco:

> …zgoda ofiary podstępu będąc aktem woli pochodzi bezpośrednio z błędu, podstęp jest jedynie przyczyną pośrednią i zewnętrzną w stosunku do tejże ofiary (...) innymi słowy, ofiara podstępu wyrażając zgodę czyni to bezpośrednio w wyniku błędu, a pośrednio – w wyniku działania podstępnego innej osoby[25].

Przyczyną błędnego mniemania u zwiedzionego nupturienta powinno być świadome i celowe działanie sprawcy, które zmierza do zatajenia stanu faktycznego odnośnie takiego przymiotu drugiego kontrahenta, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. E. Sztafrowski zauważa w swoim komentarzu, że chodzi nie tylko o same działania, ale też o jakiekolwiek zachowania się sprawcy podstępu, które mają spowodować wprowadzenie w błąd drugiego kontrahenta. Wielu autorów wyraźnie domaga się, aby sprawca miał intencję nakłonienia ofiary podstępu do dokonania aktu prawnego, jakim jest wyrażenie zgody małżeńskiej[26]. Niektórzy kanoniści są zdania, że podstępne działanie sprawcy powinna charakteryzować dodatkowo przynajmniej jedna z następujących cech: chytrość, złośliwość, perwersyjność, perfidia[27]. Postulowano nawet, żeby owe działanie było krzywdzące dla strony oszukanej, a dla drugiej strony by przynosiło jakieś konkretne korzyści[28]. K. Lüdicke stoi na stanowisku, że nie musi tutaj chodzić o moralnie złe działanie sprawcy podstępu[29].

Motywem a zarazem przyczyną celową podstępnego działania sprawcy musi być, i jest to warunek konieczny, uzyskanie zgody na małżeństwo[30].

---

[25] W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 42.

[26] Por. E. Sztafrowski, *Podręcznik…*, dz. cyt., s. 98; K. Lüdicke, *Kryteria rozróżnienia form wadliwej zgody małżeńskiej w prawie kanonicznym*, w: *Przymierze małżeńskie*, praca zbiorowa red. W. Góralski i R. Sztychmiler, Lublin 1993, s. 70; P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.…*, dz. cyt. s. 270; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 43.

[27] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna…*, dz. cyt., s. 211; N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche…*, dz. cyt., s. 270; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie…*, dz. cyt., s. 97; tenże, *Podstępne wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 42.

[28] Por. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa…*, dz. cyt., s. 126; M. A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego…*, dz. cyt., s. 261; B. W. Zubert OFM, *Dyskusja nad uznaniem nieważności małżeństwa…*, dz. cyt., s. 78.

[29] Por. K. Lüdicke, *Kryteria rozróżnienia form wadliwej zgody…*, dz. cyt., s. 71 [przyp. 11].

[30] Por. W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie…*, dz. cyt., s. 42–43.

Innymi słowy, kan. 1098 nie odnosi się do takich przypadków, gdy ktoś ukrywa swoje wady z innej przyczyny niż chęć zawarcia małżeństwa, np. ze wstydu, z chęci nie sprawiania drugiej stronie przykrości, w obronie honoru albo żeby nie zdenerwować współkontrahenta[31].

Panuje powszechne przekonanie, że podstęp może spowodować podanie fałszywych informacji (tzw. podstęp w postaci pozytywnej) lub zatajenie takich informacji, które należało wyjawić drugiej stronie (tzw. podstęp w postaci negatywnej)[32]. W tym drugim przypadku – jak relacjonuje M. Rola – według opinii V. Reiny, wyrażonej na Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego w Ottawie w 1984 roku, owe informacje powinny być naprawdę potrzebne i proporcjonalne do charakteru małżeństwa[33]. Problematyczny jest natomiast przypadek milczenia. Według opinii konsultorów Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego i jurysprudencji, samo milczenie nie może stanowić wystarczającej podstawy do stwierdzenia nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd, ponieważ nikt nie jest zobowiązany mówić źle o sobie samym[34]. Przemilczenie tylko wtedy nosi na sobie znamiona podstępu, gdy towarzyszy mu wyraźna intencja wprowadzenia w błąd nupturienta[35]. Natomiast jeżeli kontrahent posiada wiedzę na temat takiego przymiotu partnera, który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego, ale z innych źródeł, i mając taką wiedzę idzie do ślubu, a więc przymiot taki akcepuje, to ten tytuł nieważności małżeństwa upada[36].

Aby podstępne wprowadzenie w błąd stanowiło przyczynę nieważności małżeństwa, musi cechować się: 1) realnością; 2) musi istnieć w momencie przekazywania zgody małżeńskiej; 3) musi być bezpośrednią przyczyną rozpadu małżeństwa – innymi słowy chodzi o to, żeby oszukany kontrahent od razu odpowiednio zareagował, zrywając wspólnotę życia małżeńskiego. Nieliczni

---

[31] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna*..., dz. cyt., s. 213.

[32] Por. tamże, s. 213.

[33] Por. tamże.

Chodzi o opinię przedstawioną w referacie (maszynopis) V. Reiny zatytułowanym „Error y dolo en el consentimento matrimonial canonico", który został wręczony uczestnikom kongresu w Ottawie w 1984 roku [autor niniejszej dysertacji nie dotarł do wspomnianego maszynopisu, powołuje się jedynie na fragmentaryczne omówienie treści w nim zawartych w artykule M. Roli, *Podstępne wprowadzenie*..., dz. cyt., s. 208, przyp. 17 i s. 213]

[34] Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*..., dz. cyt., s. 244.

[35] Por. tamże.

[36] Por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 97–98; F. Bersini, *Il nuovodiritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985, s. 104n.

kanoniści próbują jeszcze dodatkowo poszerzyć zakres tego wymogu, wyróżniając jego pochodną; 4) wykrycie podstępu powinno wzbudzić niepokonalną odrazę zwiedzionego nupturienta do drugiej strony[37].

3. Przymiot, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego

Prawodawca w tekście kan. 1098 wyraźnie stwierdza, że nieważność małżeństwa z powodu podstępnego wprowadzenie w błąd, może być spowodowana tylko takim przymiotem, który ze swojej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Przy czym, jak uważa M. Rola, nie jest ważne, czy sprawca podstępu zdawał sobie sprawę z tego, że zatajony przymiot może w przyszłości poważnie zakłócić pożycie małżeńskie, czy też nie zdawał sobie z tego sprawy[38].

Aby dokładniej wyjaśnić naturę omawianego przymiotu, należy przeanalizować użytą w kan. 1098 terminologię. Łacińskie *qualitas*, zostało przełożone w polskim tłumaczeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego jako „przymiot"[39], jednak ów odpowiednik niezbyt dobrze oddaje sens i znaczenie słowa łacińskiego[40]. *Qualitas* oznacza: „właściwość", „jakość", „wartość"[41]. Natomiast polski rzeczownik „przymiot" znaczy tyle, co: „cecha (charakteru, zwłaszcza dobra), właściwość czegoś"[42]. Taki sens wyraźnie nie koresponduje z treścią kan. 1098, gdyż z przepisu wynika, iż ów przymiot powinien uniemożliwiać normalne funkcjonowanie wspólnoty małżeńskiej, a wiec mieć wydźwięk pejoratywny. W większości przekładów Kodeksu Prawa Kanonicznego na języki narodowe zadbano o zachowanie pokrewieństwa terminologicznego, co nie zawsze łączy się z precyzyjnym i spójnym logicznie oddaniem treści przepisu. I tak w tłumaczeniu na język angielski posłużono się terminem

---

[37] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 212; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 96nn.

[38] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 214.

[39] Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ionannis Pauli PP II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, s. 442 i 443.

[40] Por. *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach coram Sobański (z pominięciem daty) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098)*, „Ius Matrimoniale", 5 (1994), s. 117.

[41] Por. *Qualitas*, w: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków b.d.w., s. 812.

[42] „Przymiot", w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 7, Warszawa 1965, s. 570.

quality[43], w przekładzie na język francuski *qualité*[44], we włoskim tłumaczeniu *qualità*[45]. Przekład niemieckojęzyczny odszedł od wspomnianej zasady. Nie użyto w nim pojęcia *Qualität*, które mogłoby suponować pozytywną cechę charakteru, natomiast przyjęto neutralny termin *Eigenschaft* – „właściwość", „cecha". Ten niemiecki odpowiednik bardziej precyzyjnie oddaje znaczenie użytego w kan. 1098 wyrażenia *qualitas*[46]. Należy tutaj dopowiedzieć, że w kanonistyce powszechnie przyjmuje się, iż *qualitas* oznacza nie jakąkolwiek cechę, ale cechę związaną z osobowością człowieka[47]. R. Sobański uważa, że chodzi tutaj o „jakość" osoby, która niekoniecznie jest spowodowana jej osobistymi cechami, lecz także okolicznościami lub wydarzeniami z jej życia[48]. Ponadto uważa on, że:

---

[43] Por. *Code of Canon Law. Latin-English edition. Translation prepared under the auspices of the Canon Law Society of America*, Washington 1995, s. 401: „Can. 1098 – A person contracts invalidly who enters marriage deceived by fraud, perpetrated to obtain consent, concerning some quality of the other party which of its very nature can seriously disturb the partnership of conjugal life".

[44] Por. *Code de droit canonique annoté. Traduction et adaptation françaises des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque publiés sous la direction du Professeur Lamberto Echeverria. Traduction française révisée du Code par La Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées avec le concours de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottava et de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris*, Paris – Bourges 1989, s. 602: „Can. 1098 – La personne qui contracte mariage, trompée par un dol commis en vue d'obtenir le consentement, et portant sur une qualité de l'autre partie, qui de sa nature même perturber gravement la communauté de vie conjugale, contracte invalidement".

[45] Por. L. Chiapetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. Libri I–II*, t. 2, Roma b.d.w. (wyd. 2), s. 342: „Can. 1098 – Chi celebra il matrimonio perché ingannato con dolo, messo in atto allo scopo di carpirne il consenso, circa una qualità del`altra parte, che per sua natura può turbare gravemente il consorzio della vita coniugale, contrae invalidamente"; *Qualità*, w: *Podręczny słownik włosko-polski. M–Z*, oprac. H. Cieśla, J. Gałuszka, I. Gutewicz, E. Jamrozik, I. Łopieńska, t. 2, Warszawa 1993, s. 254.

[46] Por. *Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch–deutsche Ausgabe. Mit Sachverzeichnis. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz. Sowie der Bischöfe von Bozen – Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg*, Vatican City 1983, s. 487: „Can. 1098–Ungültung schließt eine Ehe, wer si eingeht infolge einer zur Erlangung des Konsenses gegen ihn angewantten arlistigen Taüschung über eine Eigenschaft des anderen Partners, die ihren Natur nach die Gemeinschaft des ehelichen Lebens schwer stören kann".

[47] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna…*, dz. cyt., s. 215.

[48] Por. *Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach coram Sobański (z pominięciem daty) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098)*…, dz. cyt., s. 117.

kanon 1098 mówi o przymiocie mającym z „natury swojej" zakłócić wspólnotę życia, nie może chodzić o drobiazgi drażniące jedynie wskutek upodobań, czy kaprysów jednej ze stron. Z drugiej jednak strony sensowna interpretacja kan. 1098 nie może domagać się, by chodziło o przymiot, który „jako taki" może zakłócić każdą wspólnotę małżeńską – sprowadzałoby się wtedy do przymiotów uniemożliwiających realizację istotnych przymiotów małżeństwa. Dlatego kan. 1098 wymaga interpretacji w kontekście określonego małżeństwa, co znaczy, że dla stwierdzenia, czy przymiot jakiś może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, trzeba uwzględnić nie tylko aspekty obiektywne, lecz również i subiektywne. Nawet przymioty obiektywne oceniane jako mogące zakłócić wspólnotę (...) nie dla wszystkich muszą mieć takie znaczenie. Z kolei przymioty przez wielu uznawane za błahe, mogą mieć dla niektórych osób znaczenie duże[49].

Niektórzy kanoniści nadają nieco inny odcień znaczeniowy terminowi *qualitas*, podkreślając, że ów przymiot musi posiadać realne istnienie. Nie mogą nim być np. niespełnione nadzieje, jakie zwiedziony kontrahent pokładał w partnerze[50]. Nadto, część przedstawicieli jurysprudencji jest zdania, że chodzi o przymiot, który obiektywnie odnosi się do instytucji małżeństwa, a nie o przymiot mający subiektywne znaczenie dla kontrahenta, nawet gdy jest on źródłem nieporozumień i konfliktów pomiędzy małżonkami[51]. Jeszcze inne rozumienie tej kwestii można odnaleźć w *Code de droit canonique annoté* – francuskojęzycznej adaptacji komentarza wydanego przez profesorów Papieskiego Uniwersytetu w Salamance. Według zamieszczonej tam opinii, obok obiektywnego wpływu omawianego przymiotu na samo małżeństwo, należy dodatkowo wziąć pod uwagę jego ciężar subiektywny, który pomaga w ustaleniu znaczenia jego faktycznej jakości[52].

Omawiając istotę przymiotu, który ze swojej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, należy wspomnieć o jeszcze jednym ważnym aspekcie. Otóż według P. Doyle'a i E. Sztafrowskiego zapis kan. 1098 suponuje istnienie dwóch sytuacji: 1) gdy mamy do czynienia z istnieniem u nupturienta takiego przymiotu, który może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty małżeńskiej; 2) gdy mamy do czynienia z brakiem takiego przymiotu u nupturienta, bez którego to przymiotu może być poważnie zakłócona wspólnota życia małżeńskiego[53].

---

[49] Tamże, s. 117.

[50] Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna...*, dz. cyt., s. 215.

[51] Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*..., dz. cyt., s. 271.

[52] Por. *Code de droit canonique annoté*..., dz. cyt., s. 603.

[53] Por. E. Sztafrowski, *Podręcznik*..., dz. cyt., s. 98; *The Code of Canon Law. A text and commentary*..., dz. cyt., s. 781: „In this case, one party to the marriage deliberately deceives the other about the presence or absence of a certain quality

Kodeks z 1983 roku wymienia wprost tylko jeden przykład takiego przymiotu, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Według kan. 1084, § 3 – jest nim niepłodność[54]. P. Ciprotti po raz pierwszy dokonał próby skatalogowania przymiotów, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Jego wykaz obejmuje następujące przypadki: 1) działalność przestępczą; 2) skazanie prawomocnym wyrokiem sądu w poważnej sprawie; 3) stan społeczny; 4) różnice w sprawach religijnych; 5) naganne obyczaje lub zachowanie; 6) posiadanie nieślubnego potomstwa; 7) brak dziewictwa u kobiety; 8) ciążę z innym mężczyzną; 9) poważniejsze kłopoty majątkowe; 10) niemożność dopełnienia małżeństwa lub zrodzenia i wychowania potomstwa[55]. Dla celów praktycznych kanoniści nieprzerwanie uzupełniają katalog takich przymiotów, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Aktualny katalog obejmuje następujące przymioty: 1) niemożność zrealizowania *bonum coniugum*; 2) niezdolność nawiązania relacji międzyosobowych; 3) przekonania religijne; 4) poważne obciążenia natury moralnej; 5) przekonania habitualne, czyli niejako zawodowe; 6) popełnienie kradzieży; 7) działalność przestępczą; 8) zaciągnięty dług; 9) chorobę fizyczną; 10) chorobę psychiczną; 11) zaawansowaną skłonność do picia alkoholu; 12) uzależnienia (narkomania); 13) zatajenie ciąży; 14) fałszywe przypisywanie ciąży niewinnemu małżonkowi[56] 15) niemożność zrodzenia i wychowania potomstwa[57].

* * *

about himself or herself. The presence or absence of the quality is of such significance that the discovery of the truth of the situation could destroy the marital relationship".

[54] Por. CIC can. 1084, § 3: „Sterilitas matrimonium nec prohibet, nec dirimit, firmo praescripto can. 1098"; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*..., dz. cyt., s. 283; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*..., dz. cyt., s. 144; J. Hendriks, *Diritto matrimoniale*..., dz. cyt., s. 197.

[55] Por. P. Ciprotti, *Quid ex iure comparato*..., dz. cyt., s. 176: „Eiusmodi autem casus (...) sunt praesertim: delictum vel condemnatio certae gravitatis; status civilis vel religio; ignominiosi mores vel artes; proles ex alio viro vel muliere habita, vel, si de muliere agatur, defectus virginitatis vel praegnatio; graviores nonnulli morbid (...) qui vel contagiosi sunt vel hereditarii, vel impediunt prolis generationem vel matrimonii consummationem, vel gravem molestiam alteri contrahenti afferunt".

[56] Por. R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II*..., dz. cyt., s. 419n; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*..., dz. cyt., s. 283; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*..., dz. cyt., s. 144; F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*..., dz. cyt., s. 104n; U. Navarette, *Nove methodi technicae procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*, „Periodica", 77 (1988), s. 94nn.

[57] Por. R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II*..., dz. cyt., s. 419n.

Postulat wprowadzenia normy chroniącej przed podstępnym wyłudzeniem zgody małżeńskiej sformułowany został pod koniec lat dwudziestych ubiegłego wieku. Jednak poważna dyskusja kanonistów na ten temat rozpoczęła się dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych. Biorąc pod uwagę postulaty wysuwane przez jurysprudencję, a także potrzebę dostosowania norm prawnych do współczesnych realiów życia oraz do nauki na temat małżeństwa, wypracowanej przez Vaticanum II, prawodawca kościelny wprowadził w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku nowy kan. 1098. Zawiera on dyspozycję o nieważności małżeństwa z przyczyny podstępnego wprowadzenia w błąd, co do przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Chodzi tutaj o tak poważną wadę jakości treści zgody małżeńskiej, że czyni ona małżeństwo nieważnym.

Kanoniści skoncentrowali się na próbach stworzenia jak najbardziej kompletnego katalogu takich przymiotów, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Wydaje się jednak, że taka „wyliczanka" przymiotów nie odpowiada ani wymogom współczesnej kanonistyki, ani sformułowanej w duchu personalistycznym normie. Dlatego należałoby raczej zająć się wypracowaniem obiektywnych kryteriów, które decydują o tym, iż dany przymiot może poważnie zakłócić funkcjonowanie wspólnoty życia małżeńskiego.

PROBLEMATYKA PASTORALNA

Ks. Mirosław Cisowski – Kielce

Biskup jako głosiciel Ewangelii, nauczyciel wiary i pierwszy katecheta w diecezji w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania osoby i posługi biskupa diecezjalnego w aspekcie jego funkcji nauczycielskiej, zwłaszcza zaś troski o katechizację w swojej diecezji. Opracowanie zostanie dokonane w oparciu o dokumenty Kościoła, począwszy od Soboru Watykańskiego II aż po dzień dzisiejszy. Szczególną uwagę poświęcimy w naszej refleksji dokumentom Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce dotyczącym katechezy.

1. Biskup i jego funkcja nauczycielska w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i w posoborowym nauczaniu i prawodawstwie Kościoła

Sobór Watykański II dokonał odnowy nauki i życia Kościoła. W ramach odnowionej eklezjologii przedstawia również odnowioną teologię episkopatu.

Sobór stwierdza, że biskupi są z ustanowienia Bożego następcami apostołów. Przez święcenia biskupie otrzymują pełnię sakramentu kapłaństwa, funkcję nauczania, uświęcania i kierowania w hierarchicznej wspólnocie z papieżem jako głową kolegium biskupiego i z jego członkami[1].

Zadania biskupów stanowią ścisłą konsekwencję teologii episkopatu, jakie wyraża soborowa nauka o sakramentalności, jak i o kolegialności episkopatu. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele omawia te zadania w następującej kolejności: biskup wobec całego Kościoła, międzydiecezjalna współpraca biskupów oraz biskup w swojej diecezji[2].

Sobór Watykański II ukazał teologiczno-prawną funkcję biskupów w relacji do Kościoła powszechnego i do Kościoła partykularnego, czyli diecezji.

Sobór rozumie diecezję nie tyle w kategoriach administracyjno-organizacyjnych, ile jako część ludu Bożego, „powierzoną pasterskiej pieczy biskupa

[1] Por. KK, nn. 20–21.

[2] Por. H. Muszyński, *Wprowadzenie do Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 227.

współpracującego z prezbiterium, aby trwając przy swym pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusa"[3].

Taka wizja Kościoła partykularnego pociągnęła za sobą inne niż dotąd określenie miejsca i roli biskupa pasterza, który jest za niego odpowiedzialny: „Poszczególni biskupi, którym została powierzona troska o Kościół partykularny pod zwierzchnictwem papieża, w imię Pana otaczają opieką pasterską swoje owce, jako właściwi, zwyczajni i bezpośredni ich pasterze, wypełniając względem nich posługę nauczania, uświęcania i kierowania"[4].

Zadanie biskupa, określane przez sobór mianem „pasterzowania", zawiera w sobie potrójne posłannictwo Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Króla. Biskup zatem jest religijnym zwierzchnikiem powierzonego mu ludu Bożego, posiadającym władzę nauczycielską, kapłańską i pasterską[5].

Dokumenty soborowe przedstawiają głoszenie Ewangelii jako jedno z najważniejszych obowiązków biskupich. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* w rozdziale III, zatytułowanym „O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie", mówi:

> Biskupi, jako następcy Apostołów, otrzymują od Pana (…) posłannictwo nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, aby wszyscy ludzie przez wiarę, chrzest i wypełnianie przykazań osiągnęli zbawienie (…). Wśród głównych obowiązków biskupów szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa, nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie uwierzył i stosował je w życiu, i którzy dzięki światłu Ducha Świętego wyjaśniają treść wiary, ze skarbca Objawienia wydobywając rzeczy stare i nowe (por. Mt 13, 52), przyczyniają się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy (por. 2 Tm 4, 1-4)[6].

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, omawiając w rozdziale II rolę biskupów w stosunku do Kościołów partykularnych, mówi:

> W wykonywaniu posługi nauczania niech głoszą ludziom – co zajmuje naczelne miejsce wśród obowiązków biskupich – Ewangelię Chrystusa, wzywając ich w mocy Ducha do wiary lub utwierdzając w żywej wierze; niech przedkładają im całą tajemnicę Chrystusową…[7]

---

[3] DB, n. 11.

[4] Tamże.

[5] Por. S. Nagy, *Biskup. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 595.

[6] KK, nn. 24–25.

[7] DB, n. 12.

Następnie dekret precyzuje, na czym ma polegać wypełnianie tego obowiązku. Biskupi mają ukazywać, że rzeczy ziemskie i ludzkie instytucje mogą służyć sprawie zbawienia i budowania Kościoła. W związku z tym mają pouczać o wartości osoby ludzkiej i jej prawach, o rodzinie, o społeczności świeckiej i innych sprawach związanych z życiem ludzi. Powinni też przedstawiać zasady, za pomocą których winno się rozwiązywać najważniejsze problemy społeczne i polityczne[8].

Dekret mówi również o tym, w jaki sposób ma się dokonywać głoszenie nauki chrześcijańskiej. Powinna ona zostać dostosowana do potrzeb czasu, tak aby odpowiadała na problemy współczesnych ludzi. Biskupi mają jej strzec i przygotowywać wiernych do jej obrony i rozpowszechniania. W przekazywaniu nauki powinni objawiać macierzyńską troskę Kościoła o wszystkich ludzi, zwłaszcza ubogich i słabych. Obowiązkiem biskupów jest zbliżanie się do ludzi i rozwijanie z nimi dialogu.

Biskupi winni zabiegać,

> aby w głoszeniu chrześcijańskiej nauki stosować różne środki, dostępne w dzisiejszych czasach, przede wszystkim przepowiadanie słowa i katechizmu, one to bowiem zawsze zajmują naczelne miejsce, ale nadto o wykład nauki chrześcijańskiej w szkołach, akademiach, na konferencjach i wszelkiego rodzaju zjazdach oraz o rozpowszechnianie jej przez publiczne wypowiedzi, jakie mają miejsce z okazji niektórych wydarzeń, przez prasę i różnorodne środki społecznego przekazu, którymi bez wątpienia należy się posługiwać dla głoszenia Chrystusowej Ewangelii[9].

Katechizacji poświęcony jest numer 14 dekretu. Zobowiązuje on biskupów do czuwania,

> aby nauczanie katechetyczne, które zmierza do tego, aby wiara w ludziach, rozjaśniona przez naukę, stawała się żywa, wyrazista i czynna, było starannie przekazywane dzieciom oraz dorastającej i dojrzalszej młodzieży, a nawet ludziom dorosłym. W tym przekazie należy zachować właściwy rozkład i metodę dostosowaną nie tylko do przedstawianej treści, ale także do zdolności, możliwości i wieku oraz warunków życia słuchaczy; to nauczanie winno opierać się na Piśmie świętym, Tradycji, liturgii, na Magisterium i życiu Kościoła. Nadto niech się troszczą, by katecheci zostali dobrze przygotowani do pełnienia swojej posługi, tak aby dokładnie poznali naukę Kościoła oraz zapoznali się teoretycznie i praktycznie z zasadami psychologii i nauk pedagogicznych. Winni się też starać o przywrócenie lub lepsze przystosowanie instytucji katechumenatu dorosłych[10].

Z innych dokumentów soborowych na uwagę zasługuje Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, który podkreśla odpowiedzialność biskupów

[8] Por. tamże.

[9] DB, n. 13.

[10] Tamże, n. 14.

za misje. W rozdziale III, dotyczącym Kościołów partykularnych, czytamy: „Trzeba, aby biskup był przede wszystkim głosicielem wiary, który prowadziłby do Chrystusa nowych uczniów"[11].

W tym celu powinien on poznawać warunki życia i wyobrażenia wiernych o Bogu, zdając sobie sprawę z przemian, którym podlegają. Dekret wymienia szeroki zakres obowiązków misyjnych biskupa jako pasterza Kościoła partykularnego, a wśród nich: popieranie, kierowanie i uzgadnianie działalności misyjnej[12].

O odpowiedzialności biskupów, na czele z papieżem, za ewangelizację świata pisze, nawiązując do soborowego dekretu *Ad gentes*, Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris Missio* (7 XII 1990):

> Bracia Biskupi są wraz ze mną bezpośrednio odpowiedzialni za ewangelizację świata, zarówno jako członkowie Kolegium Biskupiego, jak też jako Pasterze Kościołów partykularnych[13].

Konkretyzując wskazania soboru dotyczące posługi biskupów, Kongregacja Biskupów wydała 22 II 1973 r. instrukcję na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae Imago*. W jej III części, zatytułowanej „Posługa Biskupa w Kościele Partykularnym", w sekcji poświęconej różnym posługom biskupa, znajdujemy rozdział „Biskup jako nauczyciel we wspólnocie wiary". Mówiąc o nauczaniu biskupa, instrukcja przypomina najpierw, że głoszenie Ewangelii, potwierdzone światłem życia, jest głównym obowiązkiem biskupa:

> A więc Biskup, tak jak Apostoł, przeznaczony do głoszenia Ewangelii (por. Rz 1, 1), do jej obrony (por. Fil 1, 16) i odważnego wyznawania (por. Rz 1, 16), jest ustanawiany dla swojej owczarni autentycznym nauczycielem, świadkiem wiary, stróżem i sędzią w tych sprawach, które wchodzą w zakres wiary i moralności[14].

Biskup powinien być oddany posłudze Słowa (por. Dz 6, 4), najpierw je rozważając, aby następnie głosić z ufnością[15]. Powinien to czynić osobiście, jeśli nie ma przeszkody, oraz uświadamiać ten obowiązek swoim prezbiterom.

W następnych punktach instrukcja zajmuje się przedmiotem nauczania biskupiego oraz sposobem przepowiadania. Powinno ono charakteryzować się chrystocentryzmem i być przepojone wiarą. Chodzi o takie nauczanie, które nie jest szkolnym wykładem, ale ukazuje wielkość, prawdę i moc słowa

---

[11] DM, n. 20.

[12] Por. tamże, n. 30.

[13] RM, n. 63.

[14] *Ecclesiae Imago*, Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów (wydana przez Kongregację Biskupów dn. 22 II 1973 r.), w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, Warszawa 1975, n. 55; por. KK, n. 25.

[15] Por. KO, n. 1.

Bożego (por. 1 Kor 2, 4), opiera się na Piśmie świętym, wyraża pasterską miłość, odzwierciedla naukę Kościoła i stara się odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka[16].

Szczególną troską powinien biskup otaczać ewangelizację tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa albo odeszli od wiary chrześcijańskiej[17]. Uprzywilejowaną formą przepowiadania biskupiego do wspólnoty już ewangelizowanej jest homilia, która ma wymiar katechetyczny, gdyż krótko i jasno przedstawia najważniejsze prawdy chrześcijańskie zaczerpnięte z liturgii i uwzględnia uwarunkowania słuchaczy[18].

Dokument zaleca też listy pasterskie oraz wykłady i rozmowy na tematy religijne, zwłaszcza w środowiskach mających wpływ na wychowanie, przekazywanie informacji i kształtowanie opinii[19].

Instrukcja mówi o współpracownikach biskupa w przepowiadaniu, o których formację ma się troszczyć poprzez odpowiednie przygotowanie w czasie studiów seminaryjnych, później zaś poprzez kursy i wykłady duszpasterskie. Biskup powinien korzystać z pomocy teologów[20].

Dokument zaleca, aby biskup jako odpowiedzialny za organizowanie i kierowanie nauczaniem we wszystkich kościołach diecezji przygotował plan przepowiadania, obejmujący religijną formację różnych grup osób poprzez homilie, katechezę sakramentalną i stałą[21].

Wśród innych obowiązków biskupa w zakresie przekazywania i strzeżenia wiary wymieniona jest w pierwszym rzędzie troska o formację religijną w szkołach. Dokonuje się to przez przekazywanie nauki chrześcijańskiej oraz odpowiednie wychowanie przy pomocy powołanych do tego zadania osób duchownych, zakonnych i świeckich. Postuluje się większy udział świeckich w zakresie formacji religijnej w szkole. Szczególna rola przypada w tym dziele szkołom katolickim[22]. Dokument wymienia też troskę biskupa o duszpasterstwo akademickie, szkoły i kursy teologiczne dla świeckich. Podkreślona jest też rola środków przekazu w dotarciu z Ewangelią do różnych środowisk[23].

Każdy biskup powinien zatroszczyć się o zorganizowanie katechumenatu dla dorosłych nieochrzczonych w całej diecezji, jak również dla dzieci, młodzieży i dorosłych ochrzczonych w dzieciństwie, a przygotowujących się do przyjęcia kolejnych sakramentów. Chodzi o stopniowe zdobywanie dojrzałości w wierze poprzez następujące po sobie okresy wychowania i katechezy[24].

---

[16] Por. *Ecclesiae Imago*..., dz. cyt., nn. 56–57.
[17] Por. tamże, n. 58.
[18] Por. tamże, n. 59.
[19] Por. tamże, nn. 60–61.
[20] Por. tamże, nn. 62–63.
[21] Por. tamże, n. 64.
[22] Por. tamże, nn. 66–67.
[23] Por. tamże, nn. 68–71.
[24] Por. tamże, n. 72.

Kodeks Prawa Kanonicznego, promulgowany przez Jana Pawła II w 1983 r., mówi o biskupach w części II księgi II („Lud Boży"), traktującej o hierarchicznym ustroju Kościoła. Najpierw jest mowa o biskupach w ogólności jako następcach apostołów, ustanawianych przez Ducha Świętego pasterzami w Kościele, by byli nauczycielami, kapłanami i sprawującymi posługę rządzenia[25]. Następnie kodeks mówi o zadaniach biskupów diecezjalnych:

> Biskup diecezjalny ma obowiązek przedstawiać wiernym i wyjaśniać prawdy wiary, w które należy wierzyć i stosować w obyczajach, sam często przepowiadając. Powinien również troszczyć się o to, by pilnie wypełniano przepisy kanonów, dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii i nauczania katechetycznego, tak żeby wszystkim była przekazywana cała nauka chrześcijańska[26].

Biskup powinien „zdecydowanie bronić nienaruszalności i jedności prawd wiary, w które należy wierzyć, uznając jednak uzasadnioną swobodę w zakresie zgłębiania prawd"[27].

Kodeks zawiera normy dotyczące posługi słowa Bożego, w tym i katechezy w księdze III „Nauczycielskie zadanie Kościoła". Czytamy tam o roli biskupów, jaką mają spełniać w posłudze Słowa:

> W odniesieniu do całego Kościoła zadanie głoszenia Ewangelii zostało powierzone głównie Biskupowi Rzymskiemu i Kolegium Biskupów. W odniesieniu do powierzonego sobie Kościoła partykularnego zadanie to sprawują poszczególni biskupi, którzy też są w nim kierownikami całej posługi słowa[28].

Tytuł I („Posługa Słowa Bożego") dzieli się na dwa rozdziały: I – „Przepowiadanie Słowa Bożego" i II – „Nauczanie katechetyczne". Mówiąc o osobach odpowiedzialnych za katechizację, kodeks wymienia zwłaszcza duszpasterzy, których „własnym i poważnym obowiązkiem jest troska o katechizację ludu chrześcijańskiego"[29].

Kodeks zobowiązuje biskupa do troski o organizację i rozwój katechezy w jego diecezji:

> Przy zachowaniu przepisów wydanych przez Stolicę Apostolską, zadaniem biskupa diecezjalnego jest wydawanie norm odnośnie do katechezy i troska o dostarczenie odpowiednich pomocy katechetycznych, w razie potrzeby również przygotowanie katechizmu, a także popieranie i koordynacja poczynań katechetycznych[30].

---

[25] Por. KPK, kan. 375 – § 1.

[26] Tamże, kan. 386 – § 1.

[27] Tamże, kan. 386 – § 2; por. E. Sztafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 2, Warszawa 1985, s. 77–88.

[28] KPK, kan. 756 – § 1–2.

[29] Tamże, kan. 773.

[30] Tamże, kan. 775 – § 1.

Do zadań biskupów należy też troska o formację katechetów:

> Ordynariusze miejsca winni troszczyć się o odpowiednie przygotowanie katechetów do właściwego wypełniania ich zadania, a więc by ich kształcenie miało charakter stały, aby mogli poznać w wystarczającym zakresie naukę katolicką oraz przyswoić sobie teoretyczne i praktyczne zasady dyscyplin pedagogicznych[31].

Katechizm Kościoła Katolickiego, promulgowany przez papieża Jana Pawła II w 1992 r. i będący punktem odniesienia dla autentycznego wykładu wiary katolickiej, podejmując dotychczasowe nauczanie Kościoła, mówi o biskupach i ich zadaniach w części I „Wyznanie wiary" przy artykule IX – „Wierzę w święty Kościół powszechny". Za Konstytucją dogmatyczną o Kościele mówi o biskupach jako następcach apostołów[32]. Omawiając hierarchiczną strukturę Kościoła, Katechizm przedstawia rolę i zadania biskupów w misji nauczania[33].

W 1989 r. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ogłosiła drugie, wzorcowe wydanie części Pontyfikału Rzymskiego, które ukazało się pod tytułem: *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*[34]. „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne" do Obrzędu święceń biskupa nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II o Episkopacie, a zwłaszcza do Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Przypomina ono, że do głównych zadań biskupów należy głoszenie Ewangelii, a więc zwiastowanie, nauczanie i strzeżenie depozytu wiary[35].

Jest taki moment w liturgii święceń, kiedy główny szafarz wkłada otwartą księgę Ewangelii na głowę elekta. Następnie wypowiada modlitwę święceń, podczas której dwaj diakoni trzymają ją nad jego głową. Wręczając księgę Ewangelii nowo wyświęconemu biskupowi główny szafarz święceń mówi: „Przyjmij Ewangelię i głoś słowo Boże z całą cierpliwością i umiejętnością"[36]. Znaczenie tych gestów wyjaśnia „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne":

> Położenie księgi Ewangelii na głowę święconego podczas modlitwy święceń, a potem jej wręczenie wyświęconemu oznacza, że wierne głoszenie słowa Bożego stanowi jedno z głównych zadań biskupa[37].

---

[31] Tamże, kan. 780; por. E. Sztafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 24–41.

[32] Por. KKK, nn. 861–862; KK 20.

[33] Por. KKK, nn. 888–892.

[34] Por. S. Czerwik, *Osoba i posługiwanie biskupa według „lex orandi" Liturgii święceń po Soborze Watykańskim II*, w: *In vinculo communionis*. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 1999, s. 130–143.

[35] Por. *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (wydanie drugie wzorcowe), Katowice 1999, nn. 12–14; KK, nn. 22–26.

[36] *Obrzędy święceń*..., dz. cyt., n. 50.

[37] Tamże, n. 26.

2. Posługa biskupa w posoborowych dokumentach Kościoła powszechnego na temat katechezy

Sobór Watykański II, chociaż nie poświęca katechezie w sposób bezpośredni żadnego dokumentu, został nazwany przez Pawła VI „wielkim katechizmem naszych czasów". Stanowi on dla niej istotny punkt odniesienia z całym kompleksem swoich dokumentów, które prezentują w pogłębiony, odnowiony i dostosowany do sytuacji współczesnego człowieka sposób treści wiary chrześcijańskiej. Po soborze pojawiły się liczne dokumenty poświęcone katechezie. Pierwszym z nich jest Ogólna Instrukcja Katechetyczna (*Directorium Catechisticum Generale*), wydana przez Kongregację Spraw Duchowieństwa w 1971 r. w odpowiedzi na życzenie ojców soborowych[38].

W rozdziale V, omawiając organizację katechezy w diecezji, instrukcja mówi o Referacie Katechetycznym Kurii Diecezjalnej jako narzędziu, którym posługuje się biskup, nazwany „głową i wykładowcą nauki dla kierowania całą działalnością katechetyczną w diecezji"[39].

Adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) zawiera refleksję Kościoła na temat ewangelizacji we współczesnym świecie, będącej przedmiotem obrad III Synodu zwyczajnego biskupów w Rzymie (1974).

W rozdziale VI, zatytułowanym „Nosiciele Ewangelii", przypomina prawdę, że biskupi jako następcy apostołów „na mocy święceń biskupich otrzymują władzę nauczania w Kościele prawd objawionych. Są oni ustanowieni nauczycielami wiary"[40].

Biskupi zgromadzeni na IV Synodzie zwyczajnym poświęconym katechezie w 1977 r. wystosowali *Orędzie do Ludu Bożego*. Mówiąc o odpowiedzialnych za katechezę, *Orędzie* przypisuje biskupowi w jego Kościele partykularnym pierwszorzędną rolę w działalności katechetycznej. Powinien on nie tylko koordynować tę działalność, ale sam przykładać się do katechizacji[41].

Owocem obrad synodu i refleksji papieża Jana Pawła II jest Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae* (1979). W rozdziale IX, zatytułowanym „Katecheza obowiązkiem wszystkich", Ojciec Święty zwraca się z apelem:

> To Wam, Najdrożsi Bracia, zostało w tej dziedzinie powierzone specjalne posłannictwo w waszych Kościołach, gdzie na Was w pierwszym rzędzie spada obowiązek nauczania i gdzie Wy jesteście pierwszymi katechetami. Ponadto, zgodnie z duchem kolegialności biskupiej, musicie wraz z Najwyższym Pasterzem poczuwać się do obowiązku głoszenia nauki w całym Kościele[42].

---

[38] Por. DB, n. 44.

[39] OIK, n. 126.

[40] EN, n. 68.

[41] Por. Synod Biskupów, *Orędzie do Ludu Bożego*, Watykan 1977, n. 14.

[42] CT, n. 63.

Dyrektorium Ogólne o Katechizacji (*Directorium generale pro catechesi*), wydane przez Kongregację ds. Duchowieństwa w 1997, zawiera podstawowe normy teologiczno-pastoralne, służące do kierowania i koordynacji działalności katechetycznej. Ma ono również stanowić pomoc w redagowaniu lokalnych dyrektoriów i katechizmów. Dyrektorium zachowuje podstawową strukturę tekstu z 1971 r., choć zostało przeredagowane i odnowione w nawiązaniu do aktualnej sytuacji w Kościele i świecie.

Część V dyrektorium poświęcona jest katechezie w Kościele partykularnym. W rozdziale I, zatytułowanym „Posługa katechetyczna w Kościele partykularnym i jej pracownicy", biskup jest wymieniony jako pierwszy odpowiedzialny tam za katechezę. Dyrektorium przypomina za Soborem Watykańskim II, że głoszenie Ewangelii to jedno z głównych obowiązków biskupich. W realizacji tego zadania biskupi są zwiastunami wiary i jej autentycznymi nauczycielami. Na wzór wielkich i świętych biskupów, którzy naznaczyli swoją obecnością historię Kościoła, mają oni być pierwszymi katechetami[43].

Biskup kieruje katechizacją w Kościele partykularnym poprzez:

- zapewnienie faktycznego pierwszeństwa czynnej i skutecznej katechezie;
- troskę o katechezę poprzez bezpośrednią interwencję w przekazywanie Ewangelii wiernym i czuwanie nad autentycznością wyznania wiary oraz nad jakością tekstów i pomocy katechetycznych;
- wzbudzanie i podtrzymywanie zapału katechetycznego, wszczepionego w odpowiednie i skuteczne struktury;
- troskę o stosowne przygotowanie katechetów do ich zadań poprzez odpowiednią formację do posługi i duszpasterstwo;
- ustalenie w diecezji całościowego, szczegółowego i spójnego programu katechezy[44].

W rozdziale IV części II, poświęconym organizacji duszpasterstwa katechetycznego w Kościele partykularnym, czytamy, że ma ona za punkt odniesienia biskupa i diecezję. Do kierowania działalnością katechetyczną w diecezji służy biskupowi referat katechetyczny. Dyrektorium wymienia zadania referatu katechetycznego, do których należy m.in.:

a) analiza sytuacji diecezjalnej odnośnie do wychowania wiary;
b) opracowanie programu działania;
c) pomoc katechetom i ich formowanie;
d) opracowanie lub przynajmniej wskazanie parafiom i katechetom narzędzi koniecznych do ich pracy katechetycznej;
e) rozwijanie i popieranie instytucji ściśle katechetycznych w diecezji;
f) troska o polepszanie zasobów osobowych i materialnych;
g) współpraca z referatem ds. liturgii[45].

---

[43] Por. DOK, n. 222; CT, n. 8.

[44] Por. DOK, n. 223; 233–234; 274–277.

[45] Por. tamże, n. 265–266.

Dyrektorium podpowiada, aby w dziedzinie katechezy biskupi nawiązywali współpracę międzydiecezjalną oraz by współpracowali w ramach Konferencji Episkopatu[46].

Koordynacja katechezy i jej różne przejawy dyrektorium wymienia jako ważne zadanie w ramach Kościoła partykularnego[47]. Wśród niektórych własnych zadań posługi katechetycznej dyrektorium wymienia jako sprawę podlegającą bezpośredniej odpowiedzialności biskupów opracowanie i publikację katechizmów lokalnych. Są one najważniejsze spośród wszystkich narzędzi katechetycznych[48].

3. Biskup w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego i w Dyrektorium Katechetycznym Kościoła Katolickiego w Polsce

W dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego znajdziemy wskazania dotyczące roli biskupów w Kościele w Polsce u progu III tysiąclecia. W dokumencie zatytułowanym *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, który można nazwać dokumentem programowym synodu, przypomniane zostało przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski z 1997 r. Czytamy tam, że biskup powinien wypełniać swoje posłannictwo

> przez gorliwe głoszenie Słowa Bożego, troskę o wysoki poziom duchowy i naukowy seminarium duchownego, organizację nauczania katechetycznego i stały kontakt z katechetami, promocję instytutów i wydziałów teologicznych, a także szkół wychowujących dzieci i młodzież w duchu Ewangelii. Powinien być stróżem depozytu wiary, szczególnie wrażliwym na próby jej zniekształcenia lub wciągnięcia do celów czysto świeckich, politycznych czy zgoła antychrześcijańskich[49].

Wśród wskazań i postulatów synodalnych dotyczących katechezy znajdziemy zapis o tym, że

> biskupi są zobowiązani do szczególnej troski o dzieło katechezy w Kościele lokalnym, a zwłaszcza o katechetów, za których chrześcijańską postawę w szkole ponoszą odpowiedzialność udzielając im misji kanonicznej. W strukturach kurii diecezjalnych należy nadać odpowiednią rangę wydziałom katechetycznym, przekształcając je w wydziały katechezy i szkolnictwa katolickiego[50].

---

[46] Por. tamże, nn. 268–269.

[47] Por. tamże, nn. 272–278.

[48] Por. tamże, nn. 284; 134–136.

[49] *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, n. 41.

[50] *Szkoła i Uniwersytet w życiu Kościoła i Narodu*, w: *II Polski Synod Plenarny*..., dz. cyt., n. 55.

20 czerwca 2001 roku zostały zatwierdzone przez Episkopat trzy bardzo ważne dokumenty Kościoła Katolickiego w Polsce dotyczące katechezy:

1. Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce;
2. Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce;
3. Program Szczegółowy Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce.

Dokumenty te będą wyznaczać najbliższą przyszłość polskiej katechezy.

Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce jest spełnieniem wymagań Stolicy Apostolskiej, która w Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji zaleca konkretne zastosowanie podanych w nim zasad i propozycji poprzez dyrektoria narodowe, regionalne lub diecezjalne[51].

W części II dyrektorium „Pracownicy posługi katechetycznej", w rozdziale I poświęconym odpowiedzialnym za katechezę, jest mowa o biskupach diecezjalnych. Czytamy tam, że biskupi są pierwszymi katechetami w swojej diecezji. Katechezę powinni uważać za jedno z podstawowych zadań swej posługi biskupiej[52]. Troska biskupów o katechezę powinna się wyrażać w podejmowaniu następujących działań:

- katechizowanie wiernych diecezji;
- zapewnienie posłudze katechetycznej pierwszeństwa poprzez troszczenie się o potrzebne urządzenia i fundusze;
- troska o dostarczenie odpowiednich pomocy katechetycznych i przygotowanie katechizmów;
- czuwanie nad prawowiernością i autentycznością przekazywanej wiary, jakością tekstów i pomocy katechetycznych;
- podtrzymywanie i wzbudzanie zapału katechetycznego w diecezji;
- troska o przygotowanie katechetów;
- ustalenie programu katechetycznego w ramach planu duszpasterskiego diecezji i w koordynacji z planami Konferencji Episkopatu;
- popieranie i koordynacja działań katechetycznych w diecezji[53].

Rozdział II części II dyrektorium zajmuje się posługą katechetyczną w diecezji. Jest tam mowa o planowaniu posługi katechetycznej. Chodzi o przygotowanie diecezjalnego programu duszpasterskiego i katechetycznego, programów i podręczników do nauczania religii w szkołach oraz zintegrowanych z nimi programów duszpasterstwa katechetycznego, uwzględniających inicjację sakramentalną, wreszcie plan formacji katechetów. Biskup diecezjalny zatwierdza programy, plany i pomoce katechetyczne. Może on ustalić własny, diecezjalny zestaw programów nauczania i podręczników do nauki religii, o czym powinien powiadomić przewodniczącego Komisji Wychowania Katolickiego[54].

---

[51] Por. DOK, n. 9.

[52] Por. DKKKP, n. 123.

[53] Por. tamże, n. 124; DOK 223.

[54] Por. DKKKP, n. 135–136, 96.

Swoje zadania w dziedzinie katechezy biskup sprawuje poprzez Referat (Wydział) Katechetyczny kurii biskupiej. Do zadań referatu należy:

- nadzór nad katechetami;
- sprawy personalne i organizacyjne dotyczące katechezy;
- koordynacja nauczania religii w szkole z katechezą sakramentalną w parafii;
- nadzór nad realizacją diecezjalnego planu katechetycznego w parafiach;
- nadzór nad organizacją rekolekcji dla dzieci i młodzieży;
- inspirowanie działań o charakterze duszpasterskim i katechetycznym w diecezji;
- organizacja formacji katechetów;
- wykonywanie innych zadań zleconych przez biskupa[55].

Dyrektorium mówi też o Diecezjalnej Radzie Katechetycznej jako organie doradczym biskupa w zakresie posługi katechetycznej. Może ona być częścią Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej. W skład rady wchodzi dyrektor Referatu Katechetycznego oraz inne osoby mianowane przez biskupa spośród kapłanów, osób konsekrowanych i katechetów świeckich. Do zadań rady należy:

- przygotowywanie i ocena programów katechetycznych;
- koordynacja formacji katechetów;
- współpraca z osobami odpowiedzialnymi za katechetyczną formację kapłanów;
- wspieranie inicjatyw katechetycznych;
- wypełnianie innych zadań nałożonych przez ustawy diecezjalne bądź zleconych przez biskupa[56].

W pierwszych wiekach Kościoła Chrystus najczęściej przedstawiany był jako Dobry Pasterz. Do tego obrazu nawiązywali często uczestnicy X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów obradującego w Watykanie jesienią 2001 r. i poświęconego właśnie biskupom. Synod, nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego II, próbował zarysować tożsamość osoby biskupa i jego posługi u progu III tysiąclecia. Na zakończenie obrad synodu papież Jan Paweł II, nawiązując do symbolu Dobrego Pasterza, powiedział, że „jest to w istocie «Ikona», którą w ciągu stuleci inspirowało się wielu świętych biskupów i która lepiej niż jakakolwiek inna obrazuje zadania i styl życia następców apostołów"[57].

---

[55] Por. tamże, n. 137; DOK 266.

[56] Por. DKKKP, n. 138.

[57] *Homilia Jana Pawła II na zakończenie Synodu (27 X 2001)*, „L'Osservatore Romano", 239 (2002) 1, n. 3.

Ojciec Święty kontynuował, wskazując na słowo Boże jako źródło apostolskiej mocy biskupów, a jego przepowiadanie jako główne ich zadanie:

> Biskup, dobry pasterz, znajduje światło i moc dla swojej posługi w Słowie Bożym, które interpretuje w jedności z Kościołem, głosząc je wiernie i odważnie, „opportune et importune" (2 Tm 4, 2). Jako nauczyciel wiary biskup popiera wszystko, co dobre i pozytywne w powierzonej mu owczarni, podtrzymuje i prowadzi słabych w wierze (por. Rz 14, 1), interweniuje, gdy trzeba zdemaskować fałsz i zwalczać nadużycia (…). Nade wszystko biskup winien odważnie głosić zdrową naukę i bronić jej, nawet wówczas, gdy trzeba za to zapłacić cierpieniem. Biskup bowiem, trwając w komunii z kolegium apostolskim i z Następcą Piotra, ma obowiązek bronić wiernych przed wszelkimi zagrożeniami, ukazując, że tylko autentyczny powrót do Ewangelii Chrystusa jest prawdziwym rozwiązaniem złożonych problemów nękających ludzkość[58].

Wydaje się, że te słowa papieża oraz hasło streszczające tematykę synodu: „Biskup sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata", najlepiej oddają to, kim powinien być biskup i jaka powinna być jego posługa w rozpoczynającym się trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

[58] Tamże, n. 4.

Ks. Jan Jagiełka – Kielce

Działalność Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie w latach 1993–2003

W roku 2003 Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie obchodzi 10-lecie swej działalności. Warto dokonać jednego z pierwszych podsumowań pracy tego bardzo ważnego ośrodka w diecezji kieleckiej, służącego rozwijaniu duszpasterstwa osób niepełnosprawnych.

1. Budowa i modernizacja domu

Myśl o budowie Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie powstała w dniu rekoronacji Matki Bożej Miłosierdzia w piekoszowskim sanktuarium. Było to 18 maja 1986 roku. Kiedy ówczesny proboszcz parafii w Piekoszowie, ks. kan. Józef Budziosz, dowiedział się, że za aprobatą ks. biskupa Stanisława Szymeckiego, wolontariuszki Zofia Wojtyna i Barbara Szyposzyńska poszukują bądź gotowego domu, który można by było przystosować do potrzeb wczasorekolekcji dla niepełnosprawnych, bądź miejsca, gdzie można by było taki dom wybudować, zaproponował, aby ten dom zbudować u boku sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w Piekoszowie. Od początku była wielka wiara we wsparcie i w opiekę dla całego przedsięwzięcia Matki Bożej Miłosierdzia. Chciano, by przy sanktuarium, w którym doświadcza się miłosierdzia Bożego i pomocy Matki Bożej, zwanej Miłosierną, świadczone też było chrześcijańskie miłosierdzie na rzecz osób niepełnosprawnych[1].

Parafia podarowała „Caritas" diecezji kieleckiej ponad 3 hektary ziemi z przeznaczeniem na budowę Domu dla Niepełnosprawnych. Po śmierci ks. kan. Józefa Budziosza, dnia 15 listopada 1988 roku, zadanie kierowania przeprowadzanymi pracami otrzymał od ks. bp. Szymeckiego ks. Wiktor Walocha, mianowany w 1989 roku na wikariusza parafii w Piekoszowie, z delegacją do budowy Domu dla Niepełnosprawnych.

---

[1] Por. Z. Wojtyna, „Wypowiedź opiekunki charytatywnej – członkini Podkomisji do Spraw Duszpasterstwa Specjalnego, III Synodu Diecezji Kieleckiej, podczas VI Sesji Plenarnej 9 lutego 1991 roku", Archiwum Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (dalej: Archiwum), mps, s. 1.

Poświecenia placu i wmurowania kamienia węgielnego, pochodzącego z fundamentów Bazyliki Konstantynopolitańskiej Grobu Bożego, dokonał dnia 8 września 1990 roku ks. bp Stanisław Szymecki w obecności ks. infułata Wojciecha Piwowarczyka, ks. Wiktora Walochy i osób, którym od lat droga była idea wybudowania Domu dla Niepełnosprawnych. Projekt architektoniczno-budowlany obiektu powierzono architektowi kieleckiemu mgr inż. Andrzejowi Głowackiemu. Przygotowania do budowy rozpoczęto w roku 1989. Prace na placu budowy rozpoczęto wiosną 1990 roku.

Pieniądze na budowę domu pochodziły ze spadku, jaki otrzymała pani Izabela Borowska po swoim bracie, Edwardzie Borowskim, Kawalerze Maltańskim, mieszkającym we Francji. Zmarł on w maju 1987 roku. Pani Izabela cały otrzymany spadek, około 400 000 FF, postanowiła przeznaczyć na budowę domu. W roku 1987 wymieniona kwota wystarczała na wybudowanie domu w całości, jednak postępująca inflacja uszczuplała te fundusze. Dla przykładu, koszt budowy linii średniego napięcia i trafostacji określony przez Zakład Energetyczny na początku starań na kwotę 3 000 000 zł (przed dewaluacją złotego), po zakończeniu formalności wzrósł do 10 000 000 zł. Pieniądze z Francji przychodziły sukcesywnie. Wystarczyły one na wybudowanie trafostacji wraz z linią średniego napięcia, doprowadzenie wody, zbudowanie oczyszczalni ścieków, części hotelowej pod dach i garaży. Dzięki pomocy ks. bp. Czesława Domina, ówczesnego dyrektora „Caritas" Polskiej, Amerykańsko-Polska Komisja Wspólna „Joint Comission" dwukrotnie przydzieliła pożądane sumy i to pozwoliło dokończyć budowę. Mniejsze kwoty na cele budowy pochodziły między innymi od: „Secours Catholique" z Paryża, „Catolic Roylif Service" z Genewy, stowarzyszeń pomocy Polsce we Francji, Fundacji Ciechanowieckich z Londynu i wielu osób prywatnych, które po dziś dzień opodatkowują się comiesięcznie na cele domu piekoszowskiego. Pieniądze te były pozyskiwane dzięki wielkim staraniom pani Izabeli Borowskiej oraz ks. Stanisława Słowika, dyrektora kieleckiej „Caritas"[2].

Dnia 30 maja 1993 roku nastąpiło uroczyste poświęcenie i otwarcie domu przez ówczesnego administratora diecezji kieleckiej, bp. Mieczysława Jaworskiego, wraz z nowo mianowanym Arcybiskupem Metropolitą Białostockim, Stanisławem Szymeckim, z udziałem władz miejscowych, budowniczych, niepełnosprawnych i wolontariuszy. Regulamin Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie został zatwierdzony przez ks. bp. Stanisława Szymeckiego dnia 12 maja 1993 roku[3]. Celem działania domu –

[2] Por. Z. Boruń, „Historia powstania Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie", Archiwum, mps, s. 2.

[3] Por. S. Szymecki, Dekret powołujący do życia odrębną jednostkę organizacyjną „Caritas" usytuowaną przy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (12 V 1993), Archiwum, mps.

w myśl regulaminu – jest „stworzenie ludziom niepełnosprawnym warunków do wszechstronnego duchowego i fizycznego rozwoju oraz formowanie opiekunów osób niepełnosprawnych". Cel ten osiąga się w szczególności poprzez: „a) organizowanie wczasów rekolekcyjno-rehabilitacyjnych dla osób niepełnosprawnych, b) prowadzenie turnusów rehabilitacyjnych, c) organizowanie rekolekcji i szkoleń dla osób prowadzących pracę z niepełnosprawnymi w parafiach i innych ośrodkach pomocy, d) przyjmowanie także w miarę możliwości innych osób i grup, którym będzie można udzielić gościny"[4].

Po trzech latach prac budowlanych, w 1993 roku, pierwszy ich etap został zakończony, tzn. część hotelowa i zaplecze. W oczekiwaniu na pierwszych uczestników wczasorekolekcji trzeba było wyposażyć pokoje, kuchnię jadalnię, urządzić kaplicę. Prace te w wielkiej mierze wykonywała pani Izabela Borowska, wspierana przez panią Zofię Boruń, która przez dwa pierwsze lata funkcjonowania domu, była jego administratorką.

Prowizoryczną kaplicę na pierwszym piętrze, gdzie dzisiaj jest świetlica, wyposażono w oparciu o sprzęt pochodzący z kaplicy ojca Wojciecha Piwowarczyka w Kielcach. W kaplicy tej, dnia 6 lipca 1993 roku, bp Mieczysław Jaworski, wówczas administrator diecezji, zezwolił na przechowywanie Najświętszego Sakramentu oraz erygował w niej Drogę Krzyżową[5].

W roku 1993 przybyły do domu pierwsze grupy niepełnosprawnych. Od 1 lipca do 29 sierpnia tegoż roku przeprowadzono cztery turnusy wczasorekolekcji, ogółem dla 186 osób (niepełnosprawnych i ich opiekunów). Do użytku uczestników wczasorekolekcji było 16 pokoi 4-osobowych i 6 pokoi 5-osobowych, oraz zaplecze kuchenne, jadalnia, kaplica i, jak na razie, szczątkowa sala rehabilitacyjna. Dosyć szybko budynek okazał się za mały. W związku z tym ks. dyrektor Wiktor Walocha dokonał adaptacji części strychu. Od 1994 roku rozpoczęła się budowa segmentu rehabilitacyjnego oraz kaplicy o większych rozmiarach. Na piętrze, nad salą gimnastyczną, powstało parę nowych pokoi oraz na strychu 6 pokoi 2-osobowych, sala spotkań i apartament dla kapelanów prowadzących kolejne turnusy.

Dnia 7 września 1996 roku ks. bp Kazimierz Ryczan pobłogosławił nową kaplicę pod wezwaniem Matki Bożej Miłosierdzia[6].

---

[4] Cyt. za: Z. Boruń, „Historia powstania…", dz. cyt., s. 4.

[5] Por. M. Jaworski, Dekret zezwalający na przechowywanie Najświętszego Sakramentu w kaplicy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (6 VII 1993), Archiwum, mps, a także oddzielny dekret erygujący Drogę Krzyżową w tejże kaplicy (6 VII 1993), Archiwum, mps.

[6] Por. K. Ryczan, Akt Błogosławieństwa kaplicy p.w. Matki Bożej Miłosierdzia w Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie (7 IX 1996), Archiwum, mps.

W roku 1997 ks. Wiktor Walocha, odszedł na probostwo do parafii Wierna Rzeka. Był więc on bezpośrednio związany z domem jako jego budowniczy i dyrektor przez osiem lat: od 1989 do 1997.

Drugim dyrektorem domu został ks. Józef Knap, który towarzyszy niepełnosprawnym środowiska kieleckiego od roku 1980, kiedy został przeprowadzony przez ks. Wojciecha Piwowarczyka pierwszy turnus wczasorekolekcji dla niepełnosprawnych diecezji kieleckiej w Szewnej, koło Ostrowca Świętokrzyskiego. Ks. Józef był dyrektorem Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie w latach 1997–2000. Idąc za sugestiami pani dr Marii Walerowicz, włożył on bardzo wiele troski w zorganizowanie rehabilitacji dla niepełnosprawnych. Za jego dyrektorowania dokonano przystosowania pomieszczeń do zabiegów balneologicznych i wyposażono je w nowoczesny sprzęt. Sprowadzono urządzenia do fizykoterapii. Częściowo również zmodernizowano kuchnię, piwnice i wykończono fronton domu.

Po trzech latach kierowania domem ks. Józef odszedł na probostwo w parafii Gnojno, koło Chmielnika. Na jego miejsce, trzecim z kolei dyrektorem domu, od lipca 2000 roku został ks. dr Witold Janocha. Jest on związany z niepełnosprawnymi od swych lat kleryckich. Dokonał gruntownego remontu domu i jego modernizacji, aby dostosować go do standardu wymaganego dla osób niepełnosprawnych. Z jego polecenia dokonano przebudowy pokoi hotelowych. Każdy z nich wyposażono w nowoczesne sanitariaty i prysznice, ułożono nowe wykładziny podłogowe w pokojach i na korytarzach, wymieniono okna i drzwi, pomalowano ściany, wyposażono budynek w nowe meble. Zmodernizowano również kuchnię. Wymieniono w niej całe wyposażenie na bardziej nowoczesne. Zmieniono wystrój jadalni i wyposażono ją w nowe stoły i krzesła.

2. Wczasorekolekcje

Wczasorekolekcje w Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie są kontynuacją tej formy wspólnego pobytu niepełnosprawnych i ich przyjaciół, zapoczątkowanej w roku 1980 w Szewnej, koło Ostrowca Świętokrzyskiego. Pierwszy turnus wczasorekolekcji przeprowadził wówczas 78-letni ks. infułat Wojciech Piwowarczyk. Ten świątobliwy kapłan ma zasługi nie do przecenienia dla dzieła rozwijającego się obecnie w Piekoszowie i w diecezji kieleckiej. Przez 19 lat był on ojcem duchownym kleryków w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, a później, będąc równocześnie ojcem duchownym księży całej diecezji, pełnił przez ponad 21 lat funkcję Diecezjalnego Referenta Dobroczynności. Na temat tej jego działalności swobodnie można by było napisać pracę doktorską. W zarysie działalność charytatywna ks. Wojciecha Piwowarczyka została przedstawiona w referacie wygłoszonym na sesji naukowej poświęconej jego życiu i posłudze, dnia 20 kwietnia 2002 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach.

W sumie przed rozpoczęciem turnusów wczasorekolekcji w Piekoszowie zostało ich przeprowadzonych 20 w różnych miejscowościach: 6 w Szewnej, 1 w Kazanowie, 4 w Zielenicach, 1 w Tumlinie, 1 w Morawicy, 4 w Sułoszowej, 3 w Pińczowie[7]. Ta „odyseja" trwała do roku 1993. W nim właśnie, w lipcu, odbył się pierwszy turnus w Piekoszowie.

W ciągu dziesięcioletniej historii Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie odbyły się w nim 82 dwutygodniowe turnusy wczasorekolekcji dla niepełnosprawnych. Wzięło w nich udział około 5 tys. osób (ok. 2, 5 tys. niepełnosprawnych i ok. 2, 5 tys. opiekunów)[8]. Z większych ośrodków, z których pochodzą uczestnicy wczasorekolekcji można wymienić: Warszawę, Łódź, Radom, Końskie, Ostrowiec Świętokrzyski, Kraków, Zakopane, Katowice, Częstochowę, Wrocław, Poznań, Lublin, Chełm, Rzeszów. Najwięcej uczestników wczasorekolekcji jest z Kielc, z diecezji kieleckiej i z województwa świętokrzyskiego[9].

Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie organizuje od maja do października dwutygodniowe turnusy rehabilitacyjne o profilu rekreacyjno-rekolekcyjnym, psychoterapeutycznym oraz o profilu rekreacyjnym z programem nauki niezależnego funkcjonowania z niepełnosprawnością – z wykorzystaniem metod aktywnej rehabilitacji.

We wszystkich tych formach zwraca się uwagę na oddziaływanie na człowieka integralnie, w jego strukturze psychofizycznej. Przyświeca tu świadomość, że dobra kondycja sfery psychicznej i duchowej w wielkiej mierze wpływa pozytywnie na lepsze zdrowie w sferze somatycznej. Możliwość modlitw w kaplicy, uczestniczenia we Mszy świętej, spowiedzi, sakramencie chorych, nabożeństwach, rozmowach indywidualnych z kapłanem i z innymi osobami, pomaga znaleźć niepełnosprawnemu pomoc w Panu Bogu i w bliźnim; pozwala w jakiejś mierze nadać sens różnego rodzaju niedogodnościom, cierpieniom – w ogóle całemu życiu; wprowadza pokój, harmonię, akceptację kondycji życiowej, ale i równocześnie siłę do osiągnięcia tych wartości pozytywnych, które są w zasięgu możliwości osoby niepełnosprawnej. Werbalizacja natarczywych myśli, czasem kotłujących się lub wstydliwych, staje się często początkiem procesu osiągania równowagi emocjonalnej. Nade wszystko w tym procesie uzdrawiania, w sposób nadprzyrodzony oddziałuje Pan Bóg – lekarz dusz i ciał, najlepszy Znawca i Miłośnik każdego człowieka.

Wielką wartość terapeutyczną ma przyjaźń. W Piekoszowie kładzie się ogromny nacisk na relacje osobowe, zarówno niepełnosprawnych z opiekunami,

---

[7] Por. B. Szyposzyńska, „Historia Domu dla Niepełnosprawnych", Archiwum, mps, s. 1–2.

[8] Por. „Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie. Turnusy rehabilitacyjno-rekolekcyjne", Archiwum, s. 1–7.

[9] Por. „Kronika wczasorekolekcji", Archiwum, rękopis.

jak i niepełnosprawnych między sobą, oni bowiem najlepiej siebie rozumieją, szybciej otwierają się na siebie, są dla siebie wiarygodni, ponieważ opierają się na osobistym doświadczeniu problemów związanych z niepełnosprawnością; dzielą się wzajemnie informacjami o symptomach chorób, o ośrodkach leczniczo-rehabilitacyjnych, metodach leczenia i rehabilitacji, o wypróbowanych sposobach radzenia sobie w życiu. Podtrzymują się wzajemnie na duchu.

Opiekunowie ofiarują swym podopiecznym pomoc w tym, co dotyczy higieny osobistej, w ubieraniu się, przemieszczaniu, w posiłkach, ale przede wszystkim otwierają się na ich wnętrza, dają wyrozumiałość i otuchę. Przez piosenki, skecze, zabawy, zawody sportowe i sprawnościowe, pogodne wieczory, ogniska i dyskoteki, wprowadzają w życie podopiecznych – którzy stają się ich przyjaciółmi – radość, śmiech, dobre samopoczucie. Wieczornice, inscenizacje pozwalają wzbogacić uczestników wczasorekolekcji od strony kultury i patriotyzmu. Bardzo często goszczą na turnusach aktorzy, piosenkarze – profesjonaliści i amatorzy – misjonarze, grupy młodzieży i dzieci z różnymi inscenizacjami. Przybywają też goście z zagranicy: z Włoch, Francji, Ukrainy, Białorusi, Kazachstanu, Wybrzeża Kości Słoniowej, Libii, Jamajki, ze Stanów Zjednoczonych. Każde spotkanie ubogaca. Choć czasem wyświetlane są filmy, slajdy, to jednak najwięcej zwraca się uwagę na zajęcia aktywizujące. Śmiech, gesty towarzyszące piosenkom, klaskanie w dłonie, taniec – stają się doskonałą formą zarówno relaksu, psychoterapii, jak i rehabilitacji[10].

Uczestnicy wczasorekolekcji udają się często na spacery, a w ciągu każdego turnusu organizuje się przeciętnie dwa lub trzy dalsze wyjazdy o charakterze pielgrzymki i wycieczki. Kroniki odnotowują następujące cele takich wypraw: Częstochowa – Jasna Góra, Sanktuarium Bożego Grobu w Miechowie, Kraków, Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach, klasztor Benedyktynów w Tyńcu, Kalwaria Zebrzydowska, Wadowice, Porąbka Uszewska („Polskie Lourdes"), Tuchów, Niepokalanów, Sanktuarium w Kałkowie, Święty Krzyż, Sanktuarium Matki Bożej Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej, Sandomierz, Baranów Sandomierski, Zakopane, Ojców, Pieskowa Skała, Warszawa, katedra i inne kościoły oraz muzeum w pałacu biskupim w Kielcach, klasztor Cystersów i muzeum zegarów w Jędrzejowie, skansen w Tokarni, zamek w Chęcinach, muzeum Sienkiewicza w Oblęgorku, Kalwaria Świętokrzyska w Morawicy[11].

Opiekunowie wieczorami, po wykonanych posługach przy swych podopiecznych, modlą się za nich oraz zadają sobie pytania, kim trzeba się szczególnie zająć i jak mu dopomóc. Z założenia odrzuca się anonimowość i masowość w czasie turnusów, natomiast stawia się na relację osobową

[10] Por. tamże.
[11] Por. tamże.

z każdym podopiecznym. W celu zatarcia jak najbardziej różnic między sprawnymi i niepełnosprawnymi, młodszymi i starszymi, nie używa się tytułów grzecznościowych „pan", „pani", lecz wszyscy zwracają się do siebie po imieniu.

Przyjaźnie z Piekoszowa podtrzymywane są przez comiesięczne spotkania dla niepełnosprawnych i ich opiekunów. Odbywają się one w różnych miejscach Kielc i w okolicach Kielc, najczęściej przy kościołach. Mają one różny charakter, w zależności od pory roku: na jesieni jest to ognisko, w listopadzie odpust w kaplicy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, w okresie bożonarodzeniowym opłatek, w Wielkim Poście – Droga Krzyżowa, w okresie wielkanocnym – tzw. „święcone", w maju – majówka (przeważnie w jakiejś podkieleckiej wiosce), w czerwcu – Msza święta prymicyjna księży neoprezbiterów, którzy będąc klerykami jako wolontariusze uczestniczyli we wczasorekolekcjach. Jest też wiele kontaktów nieformalnych i bardzo spontanicznych, typu: imieniny, urodziny, wyjście do kina, teatru, filharmonii, na basen, na spacer, czy najzwyklejsze odwiedziny przyjaciela, bez żadnej szczególnej okazji.

Wielkim osiągnięciem „rodziny piekoszowskiej", jak chętnie nazywa się związanych z Domem dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, było zorganizowanie dwóch pielgrzymek do Lourdes (lata: 1997, 1999) i jednej do Rzymu – w Roku Jubileuszowym 2000[12]. Były to pielgrzymki autokarowe. W roku 1997 niepełnosprawni dwoma autokarami udali się na spotkanie z Ojcem Świętym, Janem Pawłem II, na Błonia do Krakowa, w 1999 do Sandomierza i w 2001 ponownie do Krakowa.

Jednym z zasadniczych elementów letnich turnusów wczasorekolekcyjnych jest rehabilitacja. W pierwszym dniu niepełnosprawni są badani przez lekarza, a później we wszystkie dni turnusu (z wyjątkiem sobót i niedziel) korzystają z wyznaczonych im zajęć terapeutycznych. Wszystkie wydarzenia o charakterze religijnym, kulturowym, rekreacyjnym są o takiej porze, aby nie kolidowały z zajęciami rehabilitacyjnymi.

Wakacyjne turnusy specjalistyczne z programem nauki niezależnego funkcjonowania z niepełnosprawnością stawiają sobie za cel uczenie niepełnosprawnych techniki jazdy na wózku: prawidłowego technicznie poruszania się za pomocą wózka, regulacji wózka, pokonywania małych progów i niskich krawężników, ochrony przed upadkiem, przesiadania się do samochodu, wjeżdżania na pochylnię, zjeżdżania z pochylni, wjeżdżania na krawężnik, wchodzenia na wózek po upadku, wjeżdżania i zjeżdżania ze schodów, pokonywania przeszkód terenowych. Oprócz tego prowadzone są na tych turnusach wykłady podejmujące różne zagadnienia z życia osób niepełnosprawnych: „Wózek inwalidzki", „Prawa osób niepełnosprawnych – przepisy prawne dotyczące osób

[12] Por. „Kronika pielgrzymki do Rzymu (31 VIII – 10 IX 2000)", Archiwum, mps.

niepełnosprawnych, możliwość kształcenia, zatrudnienia, zaopatrzenia w sprzęt ortopedyczny i pomocniczy", „Profilaktyka i nowoczesne metody gojenia odleżyn – właściwa pielęgnacja i higiena ciała", „Zaopatrzenia urologiczne osób niepełnosprawnych z nietrzymaniem moczu", „Racjonalne odżywianie, dieta osób niepełnosprawnych". Niepełnosprawni uczestniczą w treningach kondycyjno-siłowych na siłowni, grają w tenisa stołowego, biorą udział w innych zawodach sportowych[13].

W turnusach specjalistycznych psychoterapeutycznych przeprowadza się zajęcia mające na celu poprawę kondycji psychofizycznej osób niepełnosprawnych. Polegają one na budowaniu zaufania w grupie, integracji, komunikacji interpersonalnej, przybieraniu ról w rozmowach, stosowaniu metod relaksacyjnych, mówieniu o uczuciach, na akceptacji siebie i innych, zachowaniu asertywnym, ćwiczeniu się w obronie swoich praw, asertywnym przyjmowaniu ocen, radzeniu sobie ze stresem, mówieniu o uczuciach, ćwiczeniach w reagowaniu na krytykę, atak[14].

3. Dom Pomocy Społecznej

W roku 1994 Wojewódzki Związek Pomocy Społecznej wystąpił z prośbą do „Caritas" kieleckiej o wynajęcie Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie na czas przejściowy dla osób, które po leczeniu szpitalnym wracają do środowiska lub dla osób, które oczekują na przyznanie im stałych miejsc w Domach Pomocy Społecznej. O tej propozycji poinformował radę Domu w Piekoszowie dyrektor kieleckiej „Caritas", ks. Stanisław Słowik, w czerwcu 1994 roku. Zaproponował przejściowe wykorzystanie części domu na okres 2–3 lat. Decyzji wtedy nie podjęto. Propozycja wielokrotnie była ponawiana, aż wreszcie na posiedzeniu rady domu, dnia 19 listopada 1995 roku, została przegłosowana i zaakceptowana większością głosów. Dnia 1 marca 1996 roku zamieszkali w Domu dla Niepełnosprawnych, w 8 pokojach na parterze, pierwsi pensjonariusze Domu Pomocy Społecznej[15].

Obecnie w Domu Pomocy Społecznej w obrębie Domu dla Niepełnosprawnych przebywa 26 osób przewlekle, somatycznie chorych. Jedenaście z nich porusza się na wózkach inwalidzkich. Osoby te mają całodobową opiekę pielęgniarek. Organizowana jest dla nich terapia zajęciowa, prowadzona przez magistra terapii zajęciowej. Pensjonariusze chętnie korzystają z dobrze

[13] Por. „Oferta Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie koło Kielc na organizowanie i przeprowadzanie turnusów rehabilitacyjnych w roku 2001", Archiwum, mps, s. 4.

[14] Por. tamże, s. 6.

[15] Por. Z. Boruń, „Historia powstania...", dz. cyt., s. 5.

wyposażonych gabinetów fizykoterapii, hydroterapii, kinezyterapii oraz masażu klasycznego. W domu mieszka lekarz rehabilitacji oraz kapelan. Są oni zawsze do dyspozycji pensjonariuszy.

Dla mieszkańców Domu Pomocy Społecznej organizuje się różne wydarzenia mające na celu ich aktywizację, wzajemną integrację, wniesienie radości w ich życie. Dla przykładu w roku 2001 mogli oni uczestniczyć w następujących wydarzeniach: comiesięczne spotkania imieninowe dla mieszkańców domu, pielgrzymki do Częstochowy i Krakowa-Łagiewnik, wyjazd do kina, święto św. Mikołaja połączone z wręczeniem prezentów, spektakl zatytułowany „Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński", przedstawiony przez młodzież gimnazjalną z Krajna, pod kierunkiem ks. Marcelego Frączka, od wielu lat zaangażowanego w pomoc niepełnosprawnym, jasełka przygotowane przez uczniów Szkoły Podstawowej nr 27 w Kielcach oraz Szkoły Podstawowej w Piekoszowie, uroczysta wigilia bożonarodzeniowa połączona z łamaniem się opłatkiem i składaniem sobie życzeń. Poza tym każdego dnia pensjonariusze DPS mogą uczestniczyć w Mszach świętych i nabożeństwach celebrowanych w kaplicy domu[16].

4. Rehabilitacja

W Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie mieszka i pracuje lekarz rehabilitacji z drugim stopniem specjalizacji. Ponadto wykwalifikowany personel, pracujący w gabinetach terapeutycznych, stanowią: dwóch techników fizjoterapii, masażysta, instruktor terapii zajęciowej. W miarę potrzeb turnusów dom zatrudnia na umowy-zlecenia kierowników z odpowiednim doświadczeniem w pracy z osobami niepełnosprawnymi, lekarzy, rehabilitantów, masażystów oraz pielęgniarki z wymaganym przygotowaniem zawodowym oraz instruktorów kulturalno-oświatowych.

Dział Rehabilitacji i Fizykoterapii w ośrodku piekoszowskim posiada cztery gabinety: kinezyterapii, hydroterapii, masażu klasycznego i fizykoterapii. Gabinet kinezyterapii wyposażony jest w dwa UGUL-e, drabinki i materace, rotor do kończyn górnych i dolnych, rowery stacjonarne, Atlas, przyrząd do ćwiczeń oporowych stawów skokowych, suszkę – do ćwiczeń w odciążeniu stawów skokowych, wyciąg szyjny Gilssona, wyciąg lędźwiowy Perschla, kolumnę do ćwiczeń oporowych, i wiele innych… Wyposażenie gabinetu hydroterapii stanowią: wirówka do kończyn górnych, wirówka do kończyn dolnych, wanna do masażu podwodnego. W gabinecie fizykoterapii stosuje się elektrolecznictwo (DD, galwanizację, jonoforezę, prądy interferencyjne, prądy

[16] Por. W. Janocha, *Sprawozdanie z działalności Domu Pomocy Społecznej w Piekoszowie w roku 2001*, (Piekoszów, 15 I 2002), Archiwum, mps, s. 1–2.

Kotza, Tens, elektrostymulację mięśni porażonych wiotko i spastycznie), krioterapię, ciepłolecznictwo; wykorzystuje się w nim magnetronik, terapuls, ultradźwięki i laser biostymulacyjny[17].

Oprócz turnusów wczasorekolekcyjnych, które odbywają się od maja do października, dom prowadzi dwie formy rehabilitacji: stacjonarną i ambulatoryjną. Pierwsza polega na tym, że pacjent przez określony czas mieszka w domu i korzysta w nim z rehabilitacji, ambulatoryjna zaś na tym, że nie mieszka w Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, lecz dojeżdża do niego, by korzystać z terapii. Tak w pierwszym, jak i w drugim z tych przypadków pacjenci korzystają z usług personelu oraz ze sprzętu rehabilitacyjnego, o którym była mowa wyżej. Z formy stacjonarnej rehabilitacji, w ramach Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego, w roku 2000 skorzystało 179 osób, w 2001 – 286, w 2002 – 374, zaś z formy ambulatoryjnej, która istnieje od 2001 roku – w tymże właśnie roku skorzystało 698 osób (w tym 171 refundowanych przez PFRON w ramach programu „PARTNER"), w 2002 roku 961 osób (w tym 142 refundował PFRON w ramach programu „PARTNER")[18].

Wakacyjne turnusy wczasorekolekcyjne dofinansowywane są przez Powiatowe Centra Pomocy Rodzinie (PCPR) lub Miejskie Ośrodki Pomocy Rodzinie (MOPR). Przez wiele lat były dofinansowywane przez Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON). Rehabilitacja stacjonarna i ambulatoryjna oraz poradnia rehabilitacyjna dofinansowywane były od grudnia 1999 roku do 1 kwietnia 2003 przez Świętokrzyską Kasę Chorych, obecnie przez Narodowy Fundusz Zdrowia. Program „PARTNER" był refundowany przez PFRON.

5. Stowarzyszenie

Z potrzeby serca, przy Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie, powstało Katolickie Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych, ich Rodzin i Przyjaciół „Nasz Dom". Zostało ono erygowane przez Ks. Bp. Kazimierza Ryczana 12 czerwca 1998 roku. Obecnie zrzesza około 250 osób. Jego celem – jak precyzuje statut – jest „promowanie wszechstronnego – duchowego, społecznego i psychofizycznego rozwoju osób niepełnosprawnych oraz poprawy ich sytuacji w rodzinie i społeczeństwie"[19]. Stowarzyszenie propaguje chrze-

[17] Por. Folder informacyjny z roku 2001, *Dom dla Osób Niepełnosprawnych w Piekoszowie*, Archiwum.

[18] Por. „Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie. Osoby korzystające z rehabilitacji medycznej (2000–2003)", Archiwum, mps.

[19] Statut Katolickiego Stowarzyszenia Osób Niepełnosprawnych, ich Rodzin i Przyjaciół „Nasz Dom", § 10.

ścijańską wizję człowieka niepełnosprawnego – osoby, zajmującej ważne miejsce w życiu społeczeństwa i Kościoła; włącza się aktywnie w organizację turnusów wakacyjnych, w organizację comiesięcznych, wcześniej wspomnianych spotkań, organizację szkoleń, tak dla niepełnosprawnych, jak i dla wolontariuszy; wraz z pracownikami domu dba o jego rozwój i prawidłowe funkcjonowanie; stara się zbierać środki materialne, z których wspierane są wakacyjne turnusy i bieżąca działalność domu; udziela doradztwa w sprawach prawnych, leczniczych, socjalnych itp., dotyczących osób niepełnosprawnych. W miarę możliwości pomaga tym osobom materialnie. W latach 1998–2001 Stowarzyszenie prowadziło comiesięczne audycje w Radio „Jedność", a później „Plus", starając się dotrzeć poprzez nie do jak najszerszego grona ludzi chorych, niepełnosprawnych, ich rodzin i do ludzi dobrej woli. Stowarzyszenie współorganizowało pielgrzymki niepełnosprawnych do Lourdes w latach 1997 i 1999 oraz do Rzymu w roku 2000, jak również wyjazdy na spotkania z Ojcem Świętym do Sandomierza w 1999 i do Krakowa w 2002 roku. Dwie osoby ze stowarzyszenia należą do Prezydium Świętokrzyskiego Konwentu Osób Niepełnosprawnych i Pacjentów, obejmującego ok. 30 stowarzyszeń niepełnoprawnych na terenie województwa świętokrzyskiego.

Zakończenie

Dom dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie jest szczególnym miejscem doświadczania miłości Pana Boga, Maryi i ludzi wzajemnie do siebie. Stanowi on ważne świadectwo charyzmatu ks. infułata Wojciecha Piwowarczyka, który jest promotorem wczasorekolekcji w diecezji kieleckiej oraz, zapewne, orędownikiem u Pana Boga w sprawach tego dzieła.

Ks. Jan Józef Janicki – Kielce – Kraków

Nowo mianowany proboszcz we wspólnocie parafialnej – liturgia wprowadzenia w posługiwanie

W życiu religijnym wspólnoty parafialnej Kościoła w Polsce mianowanie nowego proboszcza stanowi ciągle jeszcze dość znaczący i ważny moment; jej życie – mimo zmieniających się uwarunkowań – jest w dużej mierze naznaczone myśleniem i działaniem duszpasterza. Dla samego proboszcza podjęcie posługiwania duszpasterskiego w nowej wspólnocie parafialnej staje się również ważnym wydarzeniem.

Obrzęd uroczystego wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie danej parafii ma w naszej Ojczyźnie swoją długą tradycję; istniejące liczne propozycje były przekazywane sobie wzajemnie przez proboszczów, niektóre z nich, zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego, znalazły się w *Agendach* Kościołów lokalnych jako prawo partykularne[1]. Wzorcowy obrzęd rzymski (*editio typica*)[2], który nie został jeszcze przetłumaczony na język polski i wprowadzony w życie, przewiduje wcześniejsze (niż sam obrzęd wprowadzenia) złożenie wyznania wiary przez proboszcza wobec biskupa (lub jego delegata)[3], odnowienie przez proboszcza w czasie obrzędu wprowadzenia (po homilii) przyrzeczeń ze święceń prezbiteratu[4] oraz (*pro opportunitate*) udanie się w procesji wewnątrz kościoła do miejsc posługi uświęcania, jak: kaplica Najświętszego Sakramentu, chrzcielnica, konfesjonał[5].

---

[1] Por. *Wprowadzenie nowego proboszcza*, w: *Agenda liturgiczna Diecezji Opolskiej. Nabożeństwa, poświęcenia i błogosławieństwa*, Opole 1981, s. 329–332; *Objęcie parafii przez nowego proboszcza*, w: *Służba Boża*, oprac. W. Głowa, Lubaczów 1986, 357n; *Obrzęd wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej*, w: *Zarządzenia posynodalne Biskupa Kieleckiego (Instrukcje, statuty, wzory pism)*, Kielce 2002, s. 299–301.

[2] Zob. *De introductione novi parochi (nr 1185–1198)*, w: *Caeremoniale episcoporum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulagatum*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1985, s. 281–283.

[3] Por. tamże, nr 1185, s. 281.

[4] Zob. tamże, nr 1193, s. 282.

[5] Zob. tamże, nr 1194, s. 282.

Do istniejącego zbioru różnych propozycji – wzorów obrzędu wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej, którego niestety nie zawiera księga *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*[6], dołączam poprawiony i odnowiony wzór obrzędu, który przed prawie dwudziestu laty został przeze mnie opublikowany w kwartalniku „Collectanea Theologica"[7] i który został przyjęty w diecezji katowickiej[8]. Przedstawiona tu propozycja uwzględnia w większym stopniu (aniżeli dotychczasowe wzory) naukę i wskazania Soboru Watykańskiego II o Kościele i jego posłudze nauczania (prorockiej), uświęcania (kapłańskiej) i pasterzowania (królewskiej). Liturgiczna część objęcia parafii przez nowego proboszcza zmierza do wyrażenia poprzez gesty i postawy oraz słowa tego, co najbardziej istotne dla wspólnoty parafialnej i jej nowego duszpasterza w tworzeniu i przeżywaniu wspólnoty Kościoła miejscowego.

I. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne

1. Biskup w diecezji

Sobór Watykański II poucza, iż:

> Chrystus Pan, Syn Boga żywego, który przybył, aby wybawić swój lud od grzechów i uświęcić wszystkich ludzi, jak sam został posłany przez Ojca, tak też posłał swoich Apostołów (...), aby i oni wielbili Ojca na ziemi i ratowali ludzi, „dla budowania Ciała Chrystusowego" (Ef 4, 12), którym jest Kościół. (...) W tym Kościele Chrystusowym Biskup Rzymu, jako Następca Piotra, (...) cieszy się najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzą duszpasterską (DB Wstęp, 2).

Biskupi, w nauczaniu soboru, są postawionymi przez Ducha Świętego pasterzami dusz, którzy zajmując miejsce apostołów

> zostają posłani, aby wraz z papieżem i pod jego władzą zapewnić trwałość dziełu Chrystusa, wiecznego Pasterza (DB 2).

---

[6] Zob. tom 1 i 2, Katowice 1994.

[7] J. Janicki, *Liturgiczne wprowadzenie nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej*, CT 54 (1984), z. 1, 73–79 (Redakcja niestety, przez niedopatrzenie, nie podała nazwiska Autora!).

[8] Zob. *Obrzęd wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej*, w: *Nabożeństwa diecezji katowickiej. Agenda liturgiczna*, Opracowanie zbiorowe diecezjalnej komisji liturgicznej, Katowice 1987, s. 361–365.

Warto w tym miejscu odnotować, iż moje opracowanie pt. *Liturgia poświęcenia pól* (Do użytku wewnętrznego), Kielce 1988, zostało wydane także w Lublinie w 1989 r. oraz, w większej swej części (*Obrzęd błogosławieństwa pól*), w księdze *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2, Katowice 1994, 261–277.

Chrystus Pan dał apostołom i ich następcom, biskupom

> nakaz i władzę, by **nauczali** wszystkie narody, **uświęcali** ludzi w prawdzie oraz obejmowali ich troską **pasterską**. Z tej racji biskupi stali się przez Ducha Świętego, który został im dany, prawdziwymi i autentycznymi **nauczycielami** wiary, **kapłanami** i **pasterzami** (DB 2).

Sobór przypomina ponadto, że „biskupa należy uważać za arcykapłana jego owczarni. Od niego bowiem poniekąd wywodzi się i zależy chrześcijańskie życie jego wiernych" (KL 41). Biskup nie może jednak „zawsze i wszędzie osobiście przewodniczyć całej owczarni w swoim Kościele", dlatego też „koniecznie powinien utworzyć grupy wiernych", z których najważniejsze „są parafie lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza zastępującego biskupa" (KL 42). Dlatego w każdej wspólnocie parafialnej duszpasterz – proboszcz, będący zastępcą biskupa, wypełnia ważną i odpowiedzialną posługę. Proboszczowie, którym jako właściwym pasterzom została powierzona „troska o dusze w określonej części diecezji", są szczególnymi współpracownikami biskupa wypełniając obowiązek (posłannictwo) **nauczania, uświęcania i pasterzowania (kierowania)**, tak „aby wierni oraz wspólnoty parafialne czuli się naprawdę członkami zarówno diecezji, jak i całego Kościoła powszechnego (por. DB 30).

2. Proboszcz w życiu parafii

Kodeks Prawa Kanonicznego określa proboszcza jako pasterza parafii, czyli określonej wspólnoty wiernych (utworzonej na sposób stały w Kościele partykularnym), nad którą biskup diecezjalny powierzył mu opiekę duszpasterską (zob. KPK kan. 515). Prawo kościelne stwierdza, że:

> ...proboszcz jest własnym pasterzem zleconej sobie parafii, podejmującym pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tejże wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcania i kierowania, przy współpracy także innych prezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa (KPK kan. 519).

Sama nominacja nie daje proboszczowi władzy w powierzonej mu parafii; pełną pieczę pasterską nad wiernymi otrzymuje proboszcz od momentu kanonicznego objęcia parafii[9]. Proboszcz nie może objąć parafii w posiadanie

[9] Zob. KPK kan. 527.1; por. E. Sztafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, 2, Warszawa 1985, 203; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 267.

własną powagą, lecz musi być wprowadzony w jej posiadanie przez ordynariusza miejsca lub jego delegata, którym najczęściej, na mocy prawa partykularnego, jest dziekan[10]. Prawo powszechne nie określa samego sposobu objęcia parafii; sposób wprowadzenia proboszcza winien być określony prawem partykularnym lub zwyczajem prawnym. „Jeśli brak w tej materii prawnego zwyczaju, biskup diecezjalny powinien to określić prawem diecezjalnym"[11].

3. Eucharystia – centrum życia wspólnoty parafialnej

Liturgiczne wprowadzenie proboszcza do duszpasterskiego posługiwania we wspólnocie parafialnej winno koncentrować się wokół Eucharystii, gdyż

> sprawowanie Mszy świętej jako czynność Chrystusa i hierarchicznie zorganizowanego ludu Bożego, jest ośrodkiem całego chrześcijańskiego życia tak dla Kościoła powszechnego, jak i lokalnego oraz dla poszczególnych wiernych. W czynności tej osiąga szczyt działanie, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat oraz kult, jaki ludzie oddają Ojcu, wielbiąc Go przez Chrystusa, Syna Bożego, w Duchu Świętym. (...) Pozostałe zaś czynności święte i wszystkie czyny chrześcijańskiego życia wiążą się ze sprawowaniem Eucharystii i do niej zmierzają[12].

Jan Paweł II uczy w Encyklice *O Eucharystii w życiu Kościoła*, że

> Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła. Na różne sposoby Kościół doświadcza z radością, że nieustannie urzeczywistnia się obietnica: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). Dzięki Najświętszej Eucharystii, w której następuje przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, raduje się tą obecnością w sposób szczególny. Od dnia Zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją (nr 1).

---

[10] Zob. T. Pawluk, *Prawo*..., dz. cyt., s. 267.

[11] E. Sztafrowski, *Podręcznik*..., art. cyt., 203. Ks. prof. dr hab. E. Sztafrowski przed ukazaniem się nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* (1983) wyjaśniał w 1976 roku, że kanoniczne objęcie parafii nie zawsze utożsamia się z czynnością liturgiczną (obrzędem) lub z urzędowym przekazywaniem parafii dokonywanym w obecności dziekana lub też przedstawiciela Kurii diecezjalnej. Kanoniczne objęcie parafii stanowi akt prawny, którego skutkiem jest faktyczne przejęcie posługi i pieczy nad parafią; sprawia to, że mianowany przez biskupa kapłan staje się rzeczywiście proboszczem danej wspólnoty parafialnej. Dotychczasowe przepisy *Kodeksu* (1917, kan.1443–1445) uważają zasadniczo, iż to objęcie parafii następuje w momencie wyznania wiary przez nowo mianowanego proboszcza (zob. E. Sztafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Warszawa 1976, s. 431).

[12] *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, III wydanie, 2000 r. (dalej OWMR), nr 16.

Nowo mianowany proboszcz winien pierwszą uroczystą Eucharystię, na którą zbiera się licznie wspólnota parafialna, koncelebrować z biskupem bądź z dziekanem, który w imieniu biskupa wprowadza go do nowej parafii, oraz z prezbiterami, którzy pracują w tej parafii, jak również ze swoim poprzednikiem oraz z innymi prezbiterami, którzy przybyli na tę liturgiczną uroczystość. (Przed tą uroczystością parafialną należałoby umożliwić wszystkim wiernym skorzystanie z sakramentu pokuty i pojednania, aby obecni prezbiterzy mogli wziąć udział w koncelebrowanej Eucharystii). Msza koncelebrowana ukazuje „we właściwy sposób jedność kapłaństwa, ofiary i całego ludu Bożego" (OWMR 199). Dla podkreślenia zaś, że to właśnie nowy proboszcz jest pasterzem danej wspólnoty, on powinien przewodniczyć liturgii Mszy świętej. Należy jednakże w tym przypadku pamiętać o wskazaniach Kościoła, iż

> wszelką prawowitą celebracją Eucharystii kieruje biskup osobiście albo przez prezbiterów, swoich współpracowników. Kiedy biskup uczestniczy we Mszy świętej, na której jest zgromadzony lud, ze wszech miar wypada, aby on sam celebrował Eucharystię i zespolił ze sobą w świętej czynności jako koncelebransów. Dzieje się tak nie dla powiększenia zewnętrznej okazałości obrzędu, lecz celem ukazania w jaśniejszym świetle misterium Kościoła, „sakramentu jedności". Jeśli zaś biskup nie celebruje Eucharystii, lecz powierza to komuś innemu, wtedy wypada, aby ubrany w albę oraz stułę i kapę, oraz mając krzyż noszony na piersiach, przewodniczył liturgii słowa i pod koniec Mszy świętej udzielił błogosławieństwa (OWMR 92).

Wydaje się słusznym, aby wprowadzenie proboszcza poprzedzało bezpośrednio liturgię Mszy świętej, tworząc w ten sposób zwarty, całościowy układ obrzędu liturgicznego. To sprawi ponadto, iż sprawowanie Eucharystii nie zostanie „przeciążone" dodatkowymi elementami, z wyjątkiem tych, które stanowią jej istotę. Proponowany obrzęd wprowadzenia nowego proboszcza ukazuje go jako nauczyciela, kapłana i pasterza w stosunku do tych, do których został posłany przez biskupa[13]. Wyrażeniu tej prawdy służą odpowiednie znaki, słowa i czynności ukazujące posługiwanie proboszcza w kontekście sprawowanej przez niego codziennej liturgii. Tak więc:

1) dla podkreślenia roli proboszcza jako **nauczyciela**, dziekan i nowo mianowany proboszcz zatrzymują się przy ambonie – miejscu głoszenia słowa Bożego w liturgii (OWMR 309);

2) posługę proboszcza jako **kapłana** (zadanie uświęcania) uwidacznia przede wszystkim jego posługiwanie przy ołtarzu, „na którym pod sakramentalnymi znakami uobecnia się Ofiara krzyża", który „jest także stołem Pańskim" i „ośrodkiem dziękczynienia, które się spełnia przez sprawowanie Eucharystii" (OWMR 296);

---

[13] Por. D. Eissing, *Einführung eines neuen Pfarrers. Ein Vorschlag*, „Heiliger Dienst", 34 (1980), s.145–158.

3) posługiwanie proboszcza jako **pasterza** (zadanie kierowania – „regendi") uwypukla w liturgii miejsce, z którego przewodniczy on zgromadzeniu liturgicznemu i kieruje modlitwą, a mianowicie krzesło (katedra, siedzenie), umieszczone w odpowiednim miejscu prezbiterium (OWMR 310).

Proponowany tu wzór obrzędu może być jedynie jakimś podstawowym modelem, który trzeba ewentualnie dostosować do specyficznej sytuacji danej wspólnoty parafialnej[14].

II. Obrzęd wprowadzenia nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej

1. Nowego proboszcza wprowadza się uroczyście w procesji do kościoła; w czasie jej trwania można śpiewać: „Kto się w opiekę", „Pod Twą obronę", „Ojcze z niebios" lub inną pieśń dostosowaną do tej okazji.

2. Po wejściu przez główne drzwi do kościoła, duchowni z asystą udają się do prezbiterium; tu wszyscy czynią ukłon lub przyklękają przed ołtarzem (bez jego ucałowania) i zajmują swoje miejsca. Proboszcz pozostaje przed ołtarzem w postawie stojącej.

3. Dziekan z odpowiedniego miejsca w prezbiterium (ale nie z ambony i nie z miejsca przewodniczenia proboszcza) rozpoczyna **znakiem krzyża** obrzęd liturgicznego objęcia parafii przez proboszcza. Odczytuje następnie dokument nominacyjny i przedstawia nowego duszpasterza parafianom; swoje przemówienie może zakończyć tymi lub podobnymi słowami:

> Nasz ksiądz biskup ordynariusz N. mianował Cię proboszczem parafii N. Pozdrawiam Cię w imieniu wszystkich kapłanów i wiernych dekanatu, a w szczególności tej wspólnoty parafialnej, która została Tobie powierzona. Przyjmij obowiązki proboszcza tej parafii i prowadź dalej posługiwanie swoich poprzedników jako nauczyciel, kapłan i pasterz wszystkich wiernych powierzonych Twojej pasterskiej trosce.

4. Proboszcz odpowiada tymi lub podobnymi słowami, dołączając swoje pierwsze pozdrowienie skierowane do wszystkich parafian:

> Ufając Bożej pomocy i wsparciu całej parafii, będę się troszczył, aby służyć tej wspólnocie parafialnej ku chwale Bożej i dla zbawienia ludzi.

5. Dziekan lub dotychczasowy duszpasterz przekazuje nowemu proboszczowi klucze kościoła, mówiąc:

> Pan niech błogosławi Twoje wejście do świątyni tej wspólnoty parafialnej. Przekazuję Ci klucze kościoła i wszystkich innych budynków tej parafii.

---

[14] Zaprezentowany tu wzór obrzędu stanowi część propozycji niemieckiego teologa z Essen, D. Eissinga (zob. jw.). Uwzględniono także propozycje zamieszczone w wyżej wspomnianych *Agendach liturgicznych*.

Otwieraj tę świątynię wszystkim, którzy szukają Boga. Niech stanie się ona centrum życia parafialnego.
Kieruj i zarządzaj tą parafią, tak jak zostało Tobie to polecone – jako niezmordowany pracownik w winnicy Pańskiej.

6. W tym momencie może nastąpić krótkie słowo pozdrowienia i powitania ze strony przedstawicieli wspólnoty parafialnej.

7. Dziekan zwraca się następnie do wspólnoty parafialnej tymi lub podobnymi słowami:

Drodzy, Bracia i Siostry!
Zebraliście się dzisiaj w waszym kościele, aby pozdrowić i przywitać w parafii waszego nowego Proboszcza. Wasza tu obecność jest wymownym znakiem gotowości współpracy z nowym duszpasterzem w służbie budowania Królestwa Bożego w waszej parafii.
Współpraca pomiędzy proboszczem a wspólnotą parafialną może być owocna tylko wtedy, gdy jest natchniona i kierowana przez Ducha Świętego. Wzywajmy zatem teraz wspólnie Jego pomocy.

8. Następuje wspólny śpiew: „O Stworzycielu, Duchu, przyjdź".

I. PROBOSZCZ NAUCZYCIELEM WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ ZADANIE NAUCZANIA

9. Dziekan i proboszcz stają wokół ambony. Dziekan przemawia w tych lub podobnych słowach:

Ksiądz Biskup ustanowił cię nauczycielem tej wspólnoty parafialnej.
Wiemy, że prawdy objawione przez Boga są zawarte i wyrażone w Słowie Bożym, które stanowi podstawę naszej wiary. Z tej ambony powinieneś Je ogłaszać i wyjaśniać. Zanoś Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym do wszystkich sfer życia parafialnego i do wszystkich ludzi, którzy szukają prawdy. Troszcz się o to, aby wszyscy członkowie tej wspólnoty parafialnej: dzieci, młodzież i dorośli, mogli usłyszeć i przyjąć Słowo Boga żywego. Ogłaszaj Chrystusa jako drogę do prawdziwego życia, i ukazuj wszystkim wierzącym, jak można żyć z wiary i być świadkiem Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego.

10. Ksiądz proboszcz odpowiada:

Módlmy się o siłę, aby móc przyjąć Słowo Boże i dawać o nim świadectwo:
Panie, Jezu Chryste, Synu Boga żywego!
Ty wskazujesz nam drogę do domu Ojca.
Daj nam siłę i odwagę otwierać się na Twoje Słowo, żyć z wiary
i wszystkim ludziom dawać świadectwo naszej nadziei.
Który żyjesz i królujesz na wieki wieków.

Wspólnota parafialna odpowiada:

Amen.

II. PROBOSZCZ KAPŁANEM WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ OBOWIĄZEK UŚWIĘCANIA

11. Dziekan z proboszczem udają się do ołtarza i zatrzymują się przy nim. Dziekan kieruje do nowego proboszcza te lub podobne słowa:

> Na ołtarzu Ofiara Krzyża uobecnia się pod sakramentalnymi znakami i jest rozdzielany Chleb życia. Jesteś, Drogi Bracie, wyznaczony na kapłana tej wspólnoty. Momentem centralnym i ośrodkiem całej Twojej kapłańskiej działalności jest Msza święta, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, naszego Zbawiciela. Troszcz się o to, by wspólnota parafialna ciągle na nowo gromadziła się wokół tego ołtarza.
> Młodzi i starzy, biedni i bogaci – winni się tu spotykać we wspólnocie w Panu i łączyć się we wspólnym sprawowaniu świętej liturgii.
> Niech wszyscy oddają cześć temu ołtarzowi, a przez niego naszemu Panu, Jezusowi Chrystusowi, który żyje i króluje w tej wspólnocie i jednoczy wszystkich w Duchu Świętym.

12. Proboszcz całuje ołtarz, a następnie mówi:

> Módlmy się o łaskę, aby ten ołtarz i sprawowana tu Eucharystia stały się centrum naszego życia parafialnego:
> Panie, Jezu Chryste!
> Ty powierzyłeś swojemu Kościołowi sprawowanie Mszy świętej i innych sakramentów. Ześlij nam Twojego Ducha Świętego, tak abyśmy ciągle podążali do tego ołtarza na sprawowanie pamiątki śmierci i Twojego zmartwychwstania. Umocnij nas poprzez przyjmowanie Ciała i Krwi Twojej na wspólnej drodze do Królestwa wiecznego. Ty żyjesz i królujesz na wieki wieków.
>
> Wspólnota odpowiada:
>
> Amen.

13. Dziekan i proboszcz mogą teraz udać się do chrzcielnicy. Dziekan kieruje do wszystkich te lub podobne słowa:

> Przy tym źródle chrzcielnym sprawuje się chrzest, pierwszy sakrament nowego Przymierza, w którym ludzie przez wodę i Ducha Świętego rodzą się do nowego życia. Jednoczą się przez wiarę z Chrystusem, otrzymują Ducha przybrania oraz miano i godność dzieci Bożych. Zrośnięci w jedno z Chrystusem, zostają włączeni w Jego Ciało, czyli Kościół, stając się „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym[15].

[15] Zob. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2, nr 832, Katowice 1994, s. 25.

14. Wszyscy odnawiają przyrzeczenia chrzcielne; proboszcz zwraca się do wiernych:

> Bracia i siostry, wyznajcie teraz wiarę, którą otrzymaliście na chrzcie świętym, i dzięki łasce Ducha Świętego potwierdzacie ją codziennym życiem. A zatem pytam każdego z was:
> Czy wierzysz w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi?
>
> Wszyscy: Wierzę.
>
> Proboszcz: Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedynego, a naszego Pana, narodzonego z Maryi Dziewicy, umęczonego i pogrzebanego, który powstał z martwych i zasiada po prawicy Ojca?
>
> Wszyscy: Wierzę.
>
> Proboszcz: Czy wierzysz w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, obcowanie Świętych, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała i życie wieczne?
>
> Wszyscy: Wierzę.
>
> Proboszcz dołącza się do wyznania i wyraża wiarę Kościoła: Taka jest nasza wiara. Taka jest wiara Kościoła, której wyznawanie jest naszą chlubą w Chrystusie Jezusie, Panu naszym.
>
> Wszyscy: Amen[16].

15. Dziekan i proboszcz mogą udać się do tego miejsca w kościele, gdzie znajduje się konfesjonał. Dziekan przypomina obecnym znaczenie tego miejsca. Może to uczynić tymi lub podobnymi słowami[17]:

> Konfesjonał to miejsce sprawowania sakramentu pokuty.
> Przychodzimy do konfesjonału jako grzesznicy, a odchodzimy usprawiedliwieni, korzystając z posługi pojednania, jaką nasz Pan, Jezus Chrystus, powierzył swojemu Kościołowi.

16. Proboszcz wzywa wszystkich do dziękczynienia[18]:

> Bracia i siostry, dzięki składajmy Bogu, Ojcu wszechmogącemu,
> który przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna,
> mocą Ducha Świętego wyrwał nas z mocy ciemności
> i udzielił nam odpuszczenia wszystkich grzechów:
>
> Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

---

[16] Zob. tamże, nr 871, Katowice 1994, s. 39.
[17] Zob. tamże, nr 935, Katowice 1994, s. 60.
[18] Zob. tamże, nr 939, Katowice 1994, s. 63.

Błogosławiony jesteś, Boże, Ty wydałeś swojego Syna za nasze grzechy, aby nas wyrwać z ich ciemności i przenieść do królestwa Twojego światła i pokoju.

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

Błogosławiony jesteś, Boże, Ty przekazałeś Kościołowi świętemu klucze królestwa niebieskiego, aby nimi otwierał wszystkim dostęp do Twojego miłosierdzia.

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

Błogosławiony jesteś, Boże, Ty nieustannie dokonujesz wielkiego dzieła Pojednania ludzi i udzielasz im przebaczenia, aby ich kiedyś obdarzyć życiem wiecznym.

Wszyscy: Dzięki składamy Tobie, Boże.

III. PROBOSZCZ PASTERZEM PARAFII
ZADANIE KIEROWANIA – PASTERZOWANIA

17. Dziekan i proboszcz stają przy „katedrze", siedzeniu – miejscu przewodniczenia liturgii. Dziekan zwraca się tymi lub podobnymi słowami do proboszcza:

Chrystus wezwał Cię przez naszego księdza Biskupa, abyś przewodził tej wspólnocie parafialnej i nią kierował. Jako sługa Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa, prowadź tę parafię i w mocy Ducha Świętego bądź dla wszystkich wiernych pomocnikiem i doradcą na ich drodze życiowej.
Twoje posługiwanie jako pasterza tej wspólnoty ma swoje źródło i swój moment centralny w sprawowaniu Mszy świętej. Rozpocznij zatem sprawowanie swej posługi pasterskiej tą Eucharystią, którą sprawujesz dzisiaj wraz ze wszystkimi tutaj zgromadzonymi.

18. Jeśli jest obecny biskup, on przewodniczy Eucharystii koncelebrowanej z nowym proboszczem i prezbiterami dekanatu; pod nieobecność biskupa liturgii przewodniczy proboszcz, który wypowiada krótkie wprowadzenie do Mszy św. i wzywa wszystkich do czynnego uczestnictwa w Najświętszej Ofierze. Pomija się akt pokuty i następuje **kolekta**.

MSZA ŚWIĘTA

19. Formularz Mszy św. sprawowanej przy liturgicznym wprowadzeniu proboszcza w posługiwanie w parafii, bierze się z dnia, jeśli jest to niedziela, uroczystość lub święto. Jeżeli zaś pozwalają na to przepisy, można wziąć

formularz Mszy św. w różnych potrzebach, np.: Msza za Kościół, Msza za zgromadzenie o charakterze duchowym lub duszpasterskim, Msza za kapłanów, Msza za pełniących służbę w Kościele (zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 111–144).

20. **Ewangelię** odczytuje nowy proboszcz[19], a homilię głosi biskup[20] lub dziekan, nawiązując w niej do czytań biblijnych i przedstawiając zasadnicze myśli programu duszpasterskiego.

21. Po **homilii** nowy proboszcz może (*laudabiliter*), wobec biskupa, odnowić przyrzeczenia złożone w czasie święceń prezbiteratu[21].

Proboszcz staje przed biskupem, który przemawia do niego[22]:

> Drogi synu (bracie), wobec ludu powierzonego twojej trosce duszpasterskiej, odnów postanowienia – przyrzeczenia, które złożyłeś w czasie święceń prezbiteratu.
> Czy chcesz wiernie pełnić swój urząd, jako gorliwy współpracownik biskupów, w kierowaniu ludem Bożym, pod przewodnictwem Ducha Świętego?
>
> Proboszcz odpowiada: Chcę.
>
> Biskup:
>
> Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu, chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, zgodnie z tradycją Kościoła?
>
> Proboszcz: Chcę.
>
> Biskup:
>
> Czy chcesz pilnie i mądrze pełnić posługę słowa, głosząc Ewangelię i wykładając prawdy katolickiej wiary?
>
> Proboszcz: Chcę.
>
> Biskup:
>
> Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, który z samego siebie złożył Ojcu za nas nieskalaną Ofiarę, i razem z Nim poświęcać się Bogu za zbawienie ludzi?

---

[19] *Caeremoniale episcoporum* przewiduje odczytanie Ewangelii przez nowego proboszcza, który w tym celu prosi biskupa o błogosławieństwo: „Evangelium convenienter annuntiatur ab ipso parocho qui antea accedit ad Episcopum, ab eo ipse librum accipit et benedictionem petit" (zob. dz. cyt., nr 1191).

[20] Tamże, nr 1192: „In homilia Episcopus munus parochi fidelibus illustrat, atque significationem rituum, (…) declarat".

[21] Zob. tamże, nr 1193: „Expleta homilia, laudabiliter a novo parocho fit renovatio promissionum quas in sua ordinatione fecit, interrogante Episcopo his verbis".

[22] Por. *Obrzędy święceń jednego prezbitera*, w: *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, 101n.

Proboszcz: Chcę, z Bożą pomocą.

Biskup:

Czy przyrzekasz mnie i moim następcom cześć i posłuszeństwo?

Proboszcz: Przyrzekam.

Biskup dodaje:

Niech Bóg, który rozpoczął w tobie dobre dzieło, sam go dokona.

22. Podniosły charakter tej parafialnej uroczystości winien także znaleźć swe żywe echo w prośbach modlitwy powszechnej, zanoszonych do Boga, zwłaszcza za biskupa i nowego proboszcza. Intencje modlitw powinni wypowiadać przedstawiciele wszystkich stanów wspólnoty parafialnej.

MODLITWA POWSZECHNA

Świadomi obecności wśród nas Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza
i ożywieni wiarą w Jego panowanie nad światem,
zanieśmy wspólne modlitwy i błagania do naszego Ojca w niebie.

1. Módlmy się za Ojca Świętego N. i wszystkich pasterzy Kościoła, aby ofiarnie naśladowali Chrystusa, Dobrego Pasterza, i umacniali braci w wierze.
2. Módlmy się za Księdza N., naszego Proboszcza, aby Bóg darzył go zdrowiem i błogosławieństwem w jego kapłańskim, nauczycielskim i pasterskim posługiwaniu.
3. Módlmy się za naszą rodzinę parafialną, aby współpracując w miłości i zgodzie ze swym duszpasterzem, wzrastała w zjednoczeniu ze swym Mistrzem i Nauczycielem, Jezusem Chrystusem.
4. Módlmy się za wszystkich ludzi, którym została powierzona władza, aby wykonywali ją w duchu służby i dla dobra powszechnego.
5. Módlmy się za narody świata, aby wiara w królowanie Chrystusa, przyniosła prawdziwy pokój i sprawiedliwe rozwiązanie istniejących problemów.
6. Módlmy się za nas tutaj zgromadzonych, abyśmy umocnieni Słowem Bożym i Ciałem Chrystusa, postępowali zawsze drogą świętości w naszej wspólnej pielgrzymce do domu Ojca.

Wszechmogący Boże,
wysłuchaj modlitwy Twojego ludu zebranego w tej świątyni
i naucz nas służyć tylko Tobie, żywemu i prawdziwemu Bogu.
Przez Chrystusa, Pana naszego.

Wspólnota odpowiada: Amen.

23. Stosownie do charakteru dnia, przed **Prefacją** należałoby wyrazić specjalne motywy dziękczynienia.

24. Po **Komunii św. wiernych** śpiewa się hymn „Ciebie Boga, wysławiamy".

Jest ponadto uzasadnione, aby proboszcz – przed błogosławieństwem i rozesłaniem – skierował swe słowo do parafian.

* * *

Jeden z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, nazwany *Magna Charta* duszpasterstwa Kościoła współczesnego[23], przypomniał, że „poszczególni biskupi, którym została powierzona troska o Kościół partykularny, pod zwierzchnictwem papieża, w imię Pana otaczają opieką pasterską swoje owce, jako właściwi, zwyczajni i bezpośredni ich pasterze, wypełniając względem nich posługę nauczania, uświęcania i kierowania" (DB 11). W wypełnianiu tej posługi, szczególnymi współpracownikami biskupa są proboszczowie, o których posłannictwie nauczania, uświęcania i kierowania, mówi bardzo konkretnym językiem wspominany wyżej soborowy dekret:

> W spełnianiu **obowiązku nauczania** do zadań proboszczów należy przepowiadanie słowa Bożego wszystkim wiernym, aby zakorzenieni w wierze, nadziei i miłości wzrastali w Chrystusie oraz aby wspólnota chrześcijańska dawała takie świadectwo miłości, jakie nakazał Pan (por. J 13, 35). Ponadto przez nauczanie katechetyczne mają prowadzić wiernych, stosownie do wieku każdego, do pełnego poznania tajemnicy zbawienia. W celu zaś przekazu tego nauczania niech szukają nie tylko pomocy zakonników, lecz także współpracy świeckich, tworząc instytuty szerzące naukę chrześcijańską.
>
> W dokonywaniu **dzieła uświęcania** niech się proboszczowie zatroszczą, aby celebracja Ofiary eucharystycznej była ośrodkiem i szczytem całego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Ponadto niech dołożą starań, aby wierni karmili się duchowym pokarmem przez pobożne i częste przyjmowanie sakramentów oraz przez świadome i czynne uczestnictwo w liturgii. Proboszczowie winni też pamiętać, jak bardzo do ożywienia życia chrześcijańskiego przyczynia się sakrament pokuty; dlatego niech chętnie wysłuchują spowiedzi wiernych, a jeśli będzie to potrzebne, wzywają w tym celu także innych kapłanów, władających różnymi językami.
>
> W wypełnianiu **obowiązku pasterskiego** proboszczowie przede wszystkim niech się starają poznać swoich wiernych. Ponieważ jednak są pasterzami

[23] Por. H. Muszyński, *Wprowadzenie do Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 234.

wszystkich owiec, niech popierają wzrost życia chrześcijańskiego tak u poszczególnych wiernych, jak i w rodzinach oraz w stowarzyszeniach, zwłaszcza oddanych apostolstwu, a także i w całej wspólnocie parafialnej. Niech więc odwiedzają domy i szkoły, jak wymaga tego posłannictwo pasterskie; niech się pilnie interesują dorastającymi dziećmi i młodzieżą; ojcowską miłością niech ogarniają ubogich i chorych; szczególną wreszcie troskę niech okazują robotnikom. Niech dokładają starań, aby wierni udzielali wsparcia dziełom apostolstwa (DB 30, 2).

Ks. Andrzej Kaleta – Kielce

Błogosławiony ks. Józef Pawłowski jako organizator dzieł misyjnych w diecezji kieleckiej

13 czerwca 1999 r. Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł do godności błogosławionych 108 męczenników, którzy zostali zamordowani w czasie II wojny światowej. Wśród wyniesionych na ołtarze znalazł się kapłan diecezji kieleckiej, ksiądz Józef Pawłowski.

Przez długie lata pracował jako profesor, prorektor i rektor Kieleckiego Seminarium Duchownego. Przed wybuchem wojny został mianowany proboszczem parafii katedralnej w Kielcach. Wypełniając tę funkcję, dał się poznać jako gorliwy duszpasterz. Podczas okupacji z narażeniem życia pomagał więźniom osadzonym przez hitlerowców w kieleckim więzieniu. Swoimi czynami i słowami uczył odważnej i ofiarnej miłości do Ojczyzny. Dla parafian był mocnym oparciem i źródłem nadziei. Jego gorliwa wiara w Boga i miłość do bliźnich okazały się jednak niewygodne dla ówczesnych niemieckich władz realizujących politykę niszczenia narodu polskiego i Kościoła. Aresztowano go i osadzono w więzieniu, po czym wywieziono do Oświęcimia i Dachau, gdzie 9 stycznia 1942 r. został zamordowany[1].

Heroiczna wiara błogosławionego, zaangażowanie w wypełnianie posłannictwa kapłańskiego, oddana służba bliźniemu, wreszcie męczeństwo sprawiają, że w mniejszym stopniu zauważamy inne, również godne wyeksponowania, elementy jego biografii. W niniejszym opracowaniu pragnę wskazać na zainteresowania misyjne Józefa Pawłowskiego.

Aby właściwie odczytać i zrozumieć ich genezę, należy sięgnąć do okresu jego studiów w latach 1911–1915 na Katolickim Uniwersytecie w Innsbrucku austriackim, gdzie uzyskał dyplom doktora teologii[2]. Był to czas intensywnego rozwoju katolickiej misjologii. Przemianom tym przewodzili teologowie niemieccy, a wśród nich Józef Schmidlin i Robert Streit, związani z ośrodkiem uniwersyteckim w Münster. W okresie, o którym mowa, ich wpływ sięgał znacznie dalej, oddziałując na inne środowiska teologiczne

---

[1] Por. K. Ryczan, *List pasterski. Dar nowych polskich świętych i błogosławionych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1999, nr 4, s. 371.

[2] Por. D. Olszewski, *Sługa Boży ks. Józef Pawłowski (1890–1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, red. W. M. Moroz, A. Datko, Warszawa 1996, s. 101.

w Europie[3]. Niewątpliwym bodźcem, który wpłynął na podejmowanie tego rodzaju zagadnień, okazała się zapoczątkowana wcześniej misjologia protestancka (Gustaw Warneck), a przede wszystkim osobiste zaangażowanie misyjne papieży przełomu XIX i XX w. Warto w tym miejscu zauważyć, że w świetle ich nauczania głoszenie prawd wiary powinno być uwiarygodniane troską misjonarzy o powierzonych im ludzi, o ich środki utrzymania, higienę i wykształcenie. Aby to osiągnąć, konieczne było większe niż do tej pory duchowe i materialne wsparcie misji. W tym celu papież Leon XIII (1878–1903) zarządził, aby co roku w uroczystość Trzech Króli zbierać w całym Kościele składkę na powyższe dzieło[4]. Papież Pius X (1903–1914) w celu zwiększenia skuteczności oddziaływania ewangelizacyjnego zreformował Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Autorem dalszych zmian w jej strukturze był papież Benedykt XV (1914–1922)[5].

Papieskie nauczanie, wzywające ludzi świeckich do większego zaangażowania misyjnego, zaowocowało powstaniem różnego rodzaju towarzystw, fundacji i organizacji misyjnych. Można tu wymienić: Towarzystwo Misji Zagranicznych w Mediolanie, Towarzystwo Misji Zagranicznych w Lyonie, Towarzystwo Misji Zagranicznych św. Józefa z Mill Hill, Misje Afrykańskie z Werony, Szwajcarskie Towarzystwo Misji Zagranicznych i inne. Obok wymienionych wyżej powstały cztery organizacje, które określono mianem Dzieł Misyjnych. Należały do nich: Dzieło Rozkrzewiania Wiary, Dzieło Świętego Dziecięctwa Misyjnego, Dzieło św. Piotra Apostoła i Związek Misyjny Kleru[6].

Pierwsze z nich powstało we Francji z inicjatywy Pauliny Jaricot w 1822 r. Szybko rozpowszechniło się po całym świecie. Organizacja została podporządkowana Kongregacji Doktryny Wiary. Wolą papieży było, aby w każdej diecezji i parafii istniało misyjne koło tego dzieła. Za podstawowe ogniwa organizacji w parafiach odpowiadali proboszczowie, którym przewodził dyrektor diecezjalny. Księżom w pracy pomagali wybierani spośród najaktywniejszych członków setnicy i dziesiętnicy. Koła parafialne trudniły się zbieraniem środków niezbędnych do prowadzenia działalności misyjnej oraz misyjnym wychowaniem społeczeństwa przez organizowanie dni misyjnych, wieczornic, odczytów, przedstawień scenicznych, loterii i wystaw, wyświetlanie przeźroczy[7].

---

[3] Por. L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 29.

[4] Por. Leon XIII, *Catholicae Ecclesiae* z 20 XI 1890 r., w *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, s. 177.

[5] Por. F. Zapłata, *Dzieło misyjne w nauczaniu Kościoła*, „Zeszyty Misjologiczne", t. 1, cz. 1, s. 134.

[6] Por. A. Kaleta, *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz 2001, s. 28.

[7] Por. [b. a.] *Dzieło Rozkrzewiania Wiary*, Warszawa 1991, s. 9.

Drugą organizacją, z której żywiołowym rozwojem spotkał się studiujący w Innsbrucku ks. Józef Pawłowski, było Dzieło Dziecięctwa Misyjnego. Powstało ono z inicjatywy biskupa Nancy, Forbin-Jansona w połowie XIX w. Głównym jego celem od momentu założenia było budowanie solidarności dzieci katolickich z ich rówieśnikami w krajach misyjnych. W tym celu dzieło starało się zwrócić uwagę na duchowe i materialne potrzeby, jakim najmłodsi chrześcijanie mogli zaradzić przez codzienną modlitwę i składanie najmniejszych nawet ofiar. Te zaś za pośrednictwem dyrektorów diecezjalnych i krajowych przesyłano do centrali w Rzymie. Ofiarność dzieci w sposób znaczący wspomagała organizowanie szpitali, sierocińców i szkół na misjach[8].

Kolejną z wyżej wymienionych organizacji, która na początku XX w. zdobywała popularność, było powstałe z inicjatywy Joanny i Stefanii Bigard Dzieło Świętego Piotra Apostoła. Uformowane w 1889 r., roztoczyło patronat nad kandydatami przygotowującymi się do kapłaństwa we wszystkich krajach misyjnych. Jego członkowie przez pomoc duchową i materialną, pochodzącą z ufundowanych stypendiów pieniężnych i rzeczowych, ze składek i innych darów, przyczyniali się do zakładania licznych niższych i wyższych seminariów diecezjalnych[9].

Czwarte dzieło misyjne, zwane Związkiem Misyjnym Kleru, które później zostało przemianowane na Unię Misyjną Duchowieństwa, powstało we Włoszech w 1916 r. Jego założyciel, ojciec Paweł Manna, korzystając z pomocy biskupa Parmy (Guido, Maria Conforti) postanowił zadbać o podniesienie misyjnej świadomości osób duchownych. Według niego miało się to dokonać przez realizację trzech postulatów. Pierwszy z nich dotyczył przekazywania informacji dotyczących powszechnej misji Kościoła. Drugi polegał na wzniecaniu zapału, gdyż jak twierdził ojciec Manna, gorliwość, zapał i duch ofiary są konieczne do głębszego rozumienia, jak i do właściwej realizacji misyjnego posłannictwa. A wreszcie trzeci dotyczył jednoczenia wszystkich wysiłków i dążeń, ponieważ rezultat misyjnego zaangażowania ostatecznie zależał od współpracy wszystkich, którzy są do niego powołani. Ojciec Manna zwracał uwagę zwłaszcza na potrzebę jednoczenia się wszystkich kapłanów wokół spraw misji. Uważał bowiem, że powołanie do pracy misyjnej jest powołaniem każdego duszpasterza. Zaangażowanie w dzieło ewangelizowania narodów sprawiło, że zabiegał o to, by jego organizacja powstała i funkcjonowała nie tylko we Włoszech, ale także w innych krajach[10].

Wszystkie wymienione wyżej organizacje misyjne z czasem zyskały aprobatę Stolicy Apostolskiej i otrzymały miano papieskich, a tym samym zostały

[8] Por. [b. a.] *Dzieło Dziecięctwa Misyjnego*, Warszawa 1991, s. 10.

[9] Por. [b. a.] *Dzieło świętego Piotra Apostoła*, Warszawa 1991, s. 11–14.

[10] Por. [b. a.] *Zjednoczeni w głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom. Vademecum Papieskiej Unii Misyjnej*, Warszawa 1995, s. 34–35.

zalecone jako obowiązujące w całym Kościele katolickim. W tym kontekście zrozumiałe jest otwarcie się księdza Józefa Pawłowskiego na zagadnienia dotyczące wspierania misji katolickich. Aktywność w tej dziedzinie wielu środowisk i organizacji na Zachodzie wywarła wpływ na jego późniejszą pracę duszpasterską.

Nic więc dziwnego, że po powrocie do diecezji, już jako profesor Seminarium Duchownego, nawiązał w 1921 r. kontakt z księdzem W. Szymborem, krakowskim dyrektorem Dzieła Dziecięctwa Misyjnego, w celu przeszczepienia organizacji wspierających działalność ewangelizacyjną na teren Kościoła kieleckiego. Jako kapłan, profesor i wychowawca przyszłych księży zwrócił uwagę na potrzebę zainicjowania w diecezji instytucji, która skupiając duszpasterzy, mobilizowałaby ich i wspierała w podejmowaniu prac na rzecz misyjnego uświadomienia społeczeństwa i niesienia pomocy rozsianym po świecie katolickim misjonarzom. W tym celu w listopadowym numerze „Przeglądu Diecezjalnego" z 1921 r. ogłosił artykuł pt. *Związek Misyjny Kleru*, w którym, posługując się argumentacją zaczerpniętą z Pisma świętego i dokumentów papieskich, zachęcał kapłanów do wstępowania do tej organizacji. Pisał:

> Ostatnie życzenie Ojca Świętego skierowane jest do tych, do których odnoszą się przede wszystkim słowa Pana Jezusa o nauczaniu wszystkich narodów, do duchowieństwa, aby po wszystkich diecezjach utworzyło Misyjny Związek Duchowieństwa (Unio Cleri pro missionibus). (…) a zadaniem jego przez ambonę, prasę, katechizację i konferencje specjalne obudzić wśród wiernych współczucie nad losem pogan, jak również zachęcić ich do wspierania modlitwą i ofiarami dzieł, jakie Stolica święta ku pożytkowi misyj poleciła i zatwierdziła[11].

Do artykułu dołączony został statut i szczegółowy program wyjaśniający podstawowe kwestie organizacyjne, a wśród nich cele, zasady oddziaływania i odpusty, jakie mogli uzyskać członkowie unii. Autor na zakończenie zamieścił adres, na który można było przesyłać zgłoszenia. Było to jego mieszkanie w Seminarium Duchownym w Kielcach[12].

O tym, że uzasadniona była potrzeba założenia takiej organizacji, świadczy zainteresowanie, jakie wywołał wspomniany artykuł. Do końca 1921 r. na ręce księdza Pawłowskiego wpłynęły 24 kandydatury[13]. Natomiast 1 lutego 1922 r. biskup Augustyn Łosiński erygował Związek Misyjny Kleru (dalej ZMK) w diecezji kieleckiej. Jego dyrektorem diecezjalnym został ks. Józef Pawłowski. Funkcję organu prasowego tej organizacji spełniały wydawane przez jezuitów krakowskich „Misje Katolickie". Czasopismo było dobrze prowadzonym periodykiem misyjnym. Zawierało wiele informacji z innych kontynentów,

---

[11] J. Pawłowski, *Związek Misyjny Kleru*, „Przegląd Diecezjalny" 1921, z. 11, s. 235.

[12] Por. tamże, s. 236–238.

[13] Por. *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Przegląd Diecezjalny" 1922, z. 1, s. 18.

które prezentowane były nie tylko w tonie popularnym, ale często artykułom nadawano charakter naukowy. Poszczególne numery pisma otrzymywał każdy członek związku po wcześniejszym opłaceniu składki[14].

W dniach 8–9 sierpnia 1922 r. odbyła się konferencja księży dziekanów diecezji kieleckiej. W pierwszym dniu obrad zgromadzeni usłyszeli m.in. referat ks. dra Pawłowskiego dotyczący Związku Misyjnego Kleru. W zastępstwie nieobecnego autora odczytał go ks. oficjał Czerkiewicz. Pod wpływem usłyszanych słów zgromadzeni podjęli rezolucję obligującą wszystkich księży diecezji do wstępowania w szeregi ZMK, ponadto zwrócili uwagę na potrzebę propagowania prenumeraty i czytelnictwa prasy misyjnej w parafiach, a wreszcie podkreślili znaczenie działających w parafiach organizacji misyjnych. Stwierdzono, że organizacje te nie powinny się wykluczać, lecz w trosce o dzieło ewangelizowania narodów winny sobie wzajemnie pomagać i uzupełniać się[15].

Inną misyjną inicjatywą przyszłego błogosławionego okazało się organizowanie diecezjalnych struktur Polskiego Towarzystwa Misyjnego. Idea założenia takiej organizacji pojawiła się pod wpływem sukcesów odnoszonych przez podobne instytucje funkcjonujące od lat w innych krajach europejskich. 8 lutego 1922 r. Sekretariat Misyjny działający przy Episkopacie Polski powołał do istnienia towarzystwo, które postawiło sobie za cel organizowanie i wspieranie polskiej działalności ewangelizacyjnej na Wschodzie, głównie w Rosji. Aby zwiększyć skuteczność planowanych działań, Komitet Wykonawczy towarzystwa postanowił objąć patronatem otwarte 1 września 1926 r. Seminarium Duchowne, zwane również Instytutem Misyjnym. Zadaniem tej uczelni było przygotowywanie kadr dla misji wschodniej[16]. Utrzymanie wspomnianej instytucji zależało od wiernych Kościoła katolickiego, zrzeszonych w diecezjalnych i parafialnych kołach Towarzystwa Misyjnego. Ksiądz Pawłowski w październikowym zeszycie „Przeglądu Diecezjalnego" z 1922 r. pisał:

> Najbliższe jest dla nas Polskie Towarzystwo Misyjne uwzględniające przede wszystkiem kraje słowiańskie. Regulamin, statut są ogólnie znane, bo zostały rozesłane księżom proboszczom przy „Przeglądzie Diecezjalnym". Zniszczone nasze kresy, kościoły i parafie są nam sercem najbliższe i z narodowego punktu widzenia najważniejsze. Stąd organizacja towarzystw misyjnych, złączenie całej Polski katolickiej daje rękojmię wydatnej i skutecznej pomocy. Przez te parę lat nauczyliśmy się praktycznie, żeby się nie oglądać na pomoc rządową[17].

Z informacji zamieszczanych w następnych zeszytach wspomnianego pisma wynikało, że diecezja kielecka była wymieniana obok najbardziej zaawanso-

---

[14] Por. *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Przegląd Diecezjalny" 1922, z. 2, s. 45–46.

[15] Por. M. Wójcik, *Sprawozdanie z konferencji księży dziekanów*, „Przegląd Diecezjalny" 1922, z. 10, s. 159.

[16] Por. A. Kaleta, *Polskie katolickie*..., dz. cyt., s. 55.

[17] J. Pawłowski, *Zadania misyjne duchowieństwa w dobie obecnej*, „Przegląd Diecezjalny" 1922, z. 10, s. 155.

wanych w dziedzinie zakładania parafialnych ogniw Polskiego Towarzystwa Misyjnego[18]. Jego pracami kierował powołany przez biskupa ordynariusza Augustyna Łosińskiego Zarząd Rady Diecezjalnej Towarzystwa, w skład którego weszli: ks. Jan Białecki, ks. Kazimierz Dworak, ks. Paweł Tochowicz, ks. Stanisław Bomba, ks. M. Wójcik i ks. Józef Pawłowski jako sekretarz[19].

W diecezji, oprócz wymienionych wyżej organizacji misyjnych, działały jeszcze: Związek Misyjny Polek, Krucjata Misyjna oraz Liga Dzieci dla Afryki[20]. Nie były to instytucje o zorganizowanej sieci kół parafialnych, lecz dzięki oddziaływaniu poprzez prasę formowały społeczeństwo, mobilizując je do niesienia różnorakiej pomocy dziełu rozkrzewiania wiary. Godną odnotowania działalność prowadziła, obecna również w diecezji kieleckiej, Sodalicja św. Piotra Klawera. Formacja ta powstała w Austrii. Założona została przez Teresę Ledóchowską. Sodalicja funkcjonowała przy Instytucie Żeńskim Misjonarek Pomocnic św. Piotra Klawera. Jej członkowie zajmowali się propagowaniem i wspieraniem dzieł misyjnych, głównie w Afryce, przez rozprowadzanie odpowiednich książek i czasopism, organizowanie nabożeństw, prelekcji, wystaw[21].

Przybliżanie wiernym zagadnień związanych z ewangelizowaniem narodów dokonywało się również w czasie spotkań parafialnych zespołów Sodalicji Mariańskiej, Akcji Katolickiej, kół różańcowych i tercjarskich. Idea misyjna promowana była także przez organizowanie specjalnych spotkań, odczytów, pogadanek, często łączonych z wyświetlaniem przeźroczy. Reklamując te ostatnie na łamach „Przeglądu Diecezjalnego" pisano:

> Środkiem, który ożywia zebrania są świetlne obrazy z działalności misjonarzy, szczególnie afrykańskich. W sposób przyjemny i poglądowy przesuwają się przed widzem piękne krajobrazy, stacje misyjne, zajęcia misjonarzy, budowle, szkoła, zajęcia – w ogóle cała praca kulturalna i religijna. Kliszami do lamp chętnie służy Sodalicja Towarzystwa Piotra Klawera (Kraków, ul. św. Marka 25)[22].

Do praktyki duszpasterskiej weszły tak zwane „niedziele misyjne". Księża zobowiązani zostali do głoszenia w te dni specjalnych kazań tematycznych, zbierania ofiar na Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, urządzania stosownych akademii i wieczornic, a wreszcie zachęcania wiernych, by wstępowali w szeregi organizacji misyjnych[23].

---

[18] Por. [b. a.] *Zjazd Towarzystwa Misyjnego*, „Przegląd Diecezjalny" 1923, z. 3, s. 66.

[19] Por. [b. a.] *Ze Związku Misyjnego Kleru*, „Przegląd Diecezjalny" 1922, z. 11–12, s. 179–180.

[20] Por. Komisja Misyjna, *Sprawy misyjne*, „Przegląd Diecezjalny" 1931, z. 3, s. 93–94.

[21] Por. A. Kaleta, *Polskie katolickie…*, dz. cyt., s. 101.

[22] [b. a.] *Ze Związku Misyjnego Kleru i Towarzystwa misyjnego*, „Przegląd Diecezjalny" 1923, z. 10, s. 195–196.

[23] Por. [b. a.] *Dzień modlitwy i propagandy misyjnej*, „Przegląd Diecezjalny" 1932, z. 8–9, s. 226.

Pojawiające się różnorodne formy aktywności misyjnej w diecezji wymagały odpowiedniego skanalizowania i opieki duszpasterskiej. Nic więc dziwnego, że stosownie do zaleceń Synodu Diecezjalnego z 1927 r. biskup Łosiński powołał do istnienia Diecezjalną Komisję Misyjną, której zadanie polegało na koordynowaniu całością prac misyjnych. Na jej czele stanął prorektor Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach – ks. Józef Pawłowski. Członkami zostali: ks. Stanisław Marchewka, ks. Stanisław Cieśliński, ks. Jan Śliwakowski, Romuald Błaszczakiewicz, A. Klimaszewski, ks. Franciszek Mazurek[24]. Owocem działalności tej komisji była m.in. diecezjalna wystawa misyjna, na którą eksponaty przysłały zgromadzenia i zakony misyjne: ojcowie oblaci, ojcowie werbiści, księża salezjanie, siostry franciszkanki i Sodalicja św. Piotra Klawera. Wystawę trwającą kilka dni odwiedziło przeszło 3000 osób, przeważnie była to młodzież szkół średnich i powszechnych[25].

Dzięki osobistemu zaangażowaniu przewodniczącego komisji w Wyższym Seminarium Duchownym powstało Diecezjalne Biuro Misyjne. Wzięło ono na siebie ciężar dokumentowania ruchu misyjnego w diecezji kieleckiej. Powstające przy tej okazji statystyki, publikowane najpierw na łamach „Przeglądu Diecezjalnego", a później „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego", oddziaływały mobilizująco na społeczności poszczególnych parafii, jeśli chodzi o ofiarność na rzecz misji. Biuro poprzez sporządzane roczne sprawozdania informowało o wysokości składek, jakie zgromadziły różne parafie i dekanaty, przedstawiało bardzo dokładne rozliczenia zebranych w ten sposób pieniędzy i środków materialnych, dostarczało wiadomości o stanie personalnym organizacji misyjnych. O roli, jaką odgrywało biuro prowadzone przez ks. Pawłowskiego, świadczą słowa zaczerpnięte ze sprawozdania za rok 1931:

> Biuro Misyjne wysłało w 1931 r. do księży proboszczów 2545 kart wpisowych i 345 kart dla dziesiętników PDRW; (...) 500 medalików, 10 podręczników Papieskiego Dzieła św. Piotra Apostoła, 90 kazań misyjnych oraz różne broszury na zamówienie. Zanotowano w księdze kasowej 167 wypłat i 71 wpłat. Załatwiono przeszło 300 korespondencyj. Urządzono wystawę misyjną, w czasie której rozdano przeszło 3000 ulotek i sprzedano książek o treści misyjnej za 497 zł. Dary, jakie nadesłano do Biura, wysłano do krajowych centrali misyjnych w Polsce. Ks. Konieczce – misjonarzowi w Afryce, ks. Bazgierowi, Ojcom Werbistom – Górna Grupa, Ojcom Oblatom – Krobia, Księżom Salezjanom – Warszawa, Księżom Jezuitom – Kraków oraz do Kurii Biskupiej w Łucku dla biednych kościołów na Wołyniu, według jej uznania[26].

---

[24] Por. Komisja Misyjna, *Sprawy misyjne. Sprawozdanie za 1929 r.*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1930, z. 4, s. 145–147.

[25] Por. [b. a.] *Sprawy misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1932, z. 1, s. 31–32.

[26] Komisja Misyjna, *Sprawy misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1932, z. 5, s. 158–159.

Ks. Pawłowski pisał ponadto o biurze:

> Biuro misyjne umieszczało periodycznie w „Gazecie Tygodniowej" artykuły misyjne. Prenumerowano czasopisma misyjne dla szkół średnich w całej diecezji oraz dla szkół powszechnych w Kielcach, dla poczekalni dentystycznych (2), dla zakładów fryzjerskich (2), dla czytelni i resursy obywatelskiej. W oświacie pozaszkolnej propagowano ideę misyjną za pomocą przeźroczy. Urządzono też w Akcji Katolickiej i sekretariacie Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej stałą wystawę literatury misyjnej[27].

Aby podołać obowiązkom stawianym przed Biurem Misyjnym przewodniczący Diecezjalnej Komisji Misyjnej poprosił o pomoc kleryków – członków działającego w seminarium Koła Misyjnego, którego był protektorem.

Warto w tym miejscu zauważyć, że koło, o którym mowa, funkcjonowało wcześniej jako Stowarzyszenie Apostolskie Kleryków – kierował nim ojciec duchowny ks. Jan Białecki. W 1923 r. Stowarzyszenie zostało włączone do Sodalicji Mariańskiej jako jej sekcja misyjna. Przed członkami sekcji postawiono zadanie poznawania działalności misyjnej Kościoła katolickiego, a także rozwijanie poczucia odpowiedzialności za nie. Odpowiedzialność ta miała owocować duchowym i materialnym wspieraniem misjonarzy. Osiągnięciu powyższego celu służyły: przygotowywanie i wygłaszanie referatów, lektura książek i czasopism misyjnych, modlitwy w podanych intencjach oraz organizowanie zbiórek środków materialnych. W 1927 r. sekcja została przekształcona w Koło Misyjne im. Ojca Jana Beyzyma (T. J.). Opiekunem koła został ks. J. Pawłowski. Z jego inicjatywy w seminarium zorganizowano bibliotekę misyjną, prenumerowano 12 czasopism podejmujących zagadnienia dotyczące ewangelizowania narodów, odbywały się spotkania z misjonarzami, głoszono referaty, dyskutowano o krzewieniu wiary. Członkowie koła utrzymywali stałą korespondencję z misjonarzami salezjańskimi: ks. Pawłem Bazgierem, ks. Władysławem Klimczykiem, ks. Piaseckim i z ks. Wieczorkiem[28].

Dostrzegając wielką rolę duchowieństwa w dziedzinie propagowania idei misyjnej ksiądz Józef Pawłowski do tej grupy kierował wiele swoich artykułów, zamieszczanych na łamach „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego"[29], poprzez publikowanie recenzji reklamował książki misyjne[30]. Powołany na członka Krajowej Rady Związku Misyjnego Duchowieństwa (1936) w czasie drugiego ogólnopolskiego kongresu tegoż związku (1938) w referacie mówił:

---

[27] J. Pawłowski, *Sprawy misyjne. Sprawozdanie z diecezji kieleckiej za rok 1933*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1934, z. 10, s. 249–251.

[28] Por. *Ks. Józef Pawłowski w 25-lecie męczeńskiej śmierci*, Archiwum Diecezji Kieleckiej, Akta personalne ks. dra Józefa Pawłowskiego, XP – 9/1, s. 11–12; [b. a.] *Koło misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1932, z. 5, s. 155–156.

[29] Por. J. Pawłowski, *Sprawy misyjne*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1926, z. 12, s. 205–209.

[30] Por. J. Pawłowski, rec. *Listy o. Beyzyma T. J. apostoła trędowatych na Madagaskarze*, Kraków 1927, „Przegląd Homiletyczny" 1928, nr 1, s. 77n; rec. H. Mioni,

> Związek misyjny obowiązuje swych członków, aby z apostolstwa miejscowego, partykularnego wyszli na apostolstwo całego świata myślą, ofiarą, głosem, ogniem i sercem. (...) Członkowie Związku muszą być systematycznie pouczani o misjach, o nowym, nowoczesnym programie misyjnym Kościoła, przez czytanie czasopism, przez kontakt z misjonarzami, przez nasz „Biuletyn Miesięczny Z.M.D.". Praca nasza nad zdobywaniem ilości członków musi obecnie iść nieco w głąb i krzesać wiele żarliwości i ognia[31].

Jako dyrektor Związku Misyjnego Duchowieństwa w diecezji kieleckiej starał się informować członków organizacji o wszystkich większych wydarzeniach misyjnych i misjologicznych w kraju i na świecie. Do takich wydarzeń niewątpliwie należał Międzynarodowy Akademicki Kongres Misjologiczny w Poznaniu, który zgromadził wielu największych misjologów tamtych czasów. Pawłowski zachęcał do wzięcia w nim udziału. W artykule jego autorstwa czytamy:

> Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny będzie żywiołową manifestacją dla sprawy misyjnej ze strony młodzieży akademickiej i inteligencji wszystkich narodów katolickich. Komitet prosi o jak najliczniejszy udział w Kongresie, który stanowić będzie ważny etap rozwoju idei misyjnej wśród młodzieży akademickiej świata katolickiego. Zjazd ma zwrócić się przede wszystkim do inteligencji i dać jej w kilku referatach pogląd na całokształt współczesnych zagadnień misyjnych. Obok tego w sekcjach będą mogły obradować poszczególne zrzeszenia misyjne ze specjalnym planem[32].

Z powyższych rozważań wynika, że działalność misyjna w życiu błogosławionego ks. Józefa Pawłowskiego była dosyć intensywna i charakteryzowała niemal całe jego kapłańskie życie. Pojawiła się ona w sposób dojrzały i sprecyzowany w czasie jego studiów zagranicznych, co pozwoliło mu później podjąć w diecezji funkcję animatora misyjnego. Powyższa idea szczególny kształt znalazła w aktywności na rzecz Związku Misyjnego Duchowieństwa, w pracach Diecezjalnego Biura Misyjnego, a także we wprowadzeniu jej elementów do programu wychowania seminaryjnego.

Propaganda misyjna w dwunastu wykładach, Poznań 1929, „Przegląd Homiletyczny" 1929, nr 2, s. 152; rec. F. Grivec, *Św. Cyryl i Metody. Apostołowie Słowian*, Kraków 1930, „Przegląd Homiletyczny" 1930, nr 2, s. 157; rec. A. Dragon, *Za Chrystusa Króla. Żywot ojca Michała Augustyna Pro straconego w Meksyku 23 listopada 1927 r.*, Kraków 1927, „Przegląd Homiletyczny 1931, nr 3, s. 238; rec. J. Krzyszkowski, *Przez pola misyjne*, Kraków 1925, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1925, z. 12, s. 214.

[31] J. Pawłowski, *Zadania członków Związku Misyjnego Duchowieństwa*, w: *Księga pamiątkowa II Kongresu Związku Misyjnego Duchowieństwa w Polsce. Poznań 12–13 stycznia 1938 r.*, Płock 1938, s. 75.

[32] J. Pawłowski, *Ze spraw misyjnych*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 1927, z. 3, s. 72–73.

Marek Marczewski – Lublin

Wkład księdza Władysława Piwowarskiego do polskiej teologii pastoralnej

Początek drogi naukowej księdza profesora Piwowarskiego jest związany z teologią pastoralną. W latach 1959–1961 podjął on studia na kursie doktoranckim przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL[1]. W tym czasie (1960 r.) został mianowany „asystentem woluntariuszem przy katedrze socjologii religii na Wydziale Teologicznym", a dokładnie nauczycielem akademickim Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL, która powstała w 1958 r.[2] Po uzyskaniu stopnia doktora filozofii w zakresie filozofii praktycznej

[1] Jak sam pisze, studia filozoficzno-teologiczne odbył w latach 1948–1958 w Tarnowskim Instytucie Teologicznym, Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum" w Olsztynie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Stopień magistra filozofii w zakresie filozofii praktycznej otrzymał w 1956 r., a święcenia kapłańskie w 1958 r. w Olsztynie (W. Piwowarski, *Zarys dziejów Sekcji Teologii Pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1958–1968*, RTK 15 (1968), z. 3, s. 45).

Skróty, oprócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, oprac. J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa, wyd. 2 popr. i rozsz. Lublin 1993.

[2] „W dniu 16 V 1958 r. na zlecenie Episkopatu Polski i na wniosek ks. prof. dra Stanisława Łacha, ówczesnego dziekana Wydziału Teologicznego [KUL], Rada Wydziału podjęła uchwałę o erygowaniu sekcji teologii pastoralnej na kursie wyższym teologii. W ramach sekcji utworzono następujące katedry: 1. katedrę teologii pastoralnej ogólnej, w skład której weszły: katedra liturgiki, katedra katechetyki i katedra homiletyki, 2. katedrę socjologii religii i 3. katedrę psychologii duszpasterskiej (...). Jak się wydaje, w dziejach sekcji teologii pastoralnej można wyróżnić dwa etapy: a) 1958–1963 i b) 1963–1967. Podział ten znajduje uzasadnienie przede wszystkim w liczbie i jakości zmian wprowadzonych na sekcji pastoralnej oraz w reformie studiów dokonanej na kursie wyższym Wydziału Teologicznego" (W. Piwowarski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 36–37. Por. W. Poplatek, *Nurty badawcze sekcji teologii pastoralnej*, ZN KUL 8 (1965), nr 3, s. 19–21). W 1968 r. Sekcji Teologii Pastoralnej nadano prawa Instytutu Sacrae Congregationis pro Institutione Catholica (W. Piwowarski, *Kronika Sekcji Teologii Pastoralnej KUL*, RTK 16 (1969), z. 3, s. 141–143). „W ramach Instytutu zostały zintegrowane katedry i związane z nimi dziedziny badań pastoralnych – teologia praktyczna, katechetyka, homiletyka, liturgika i duszpasterstwo rodzin. Można powiedzieć, że pojedynczy pastoraliści stali się «pastoralistą zbiorowym»" (W. Piwowarski, *Instytut Teologii Pastoralnej*, „Przegląd Uniwersytecki", 6 (1994), nr 1, s. 8).

(1961 r.)[3] był kolejno asystentem, starszym asystentem (1962 r.) i adiunktem (1963 r.) zaangażowanym w prace sekcji[4], której w 1968 r. na mocy dekretu Sacrae Congregationis pro Institutione Catholica zostały nadane prawa instytutu. Z pracą dydaktyczną i naukową w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL Ksiądz Profesor był związany do 1992 r. Na przykład w roku akademickim 1961/1962 powierzono mu wykłady ze wstępu do teologii pastoralnej[5], w latach 1974–1976 był kierownikiem Instytutu Teologii Pastoralnej, a od przejścia ks. prof. dra hab. Józefa Majki do Wrocławia kierował Katedrą Socjologii Religii, która stanowiła część instytutu (1969–1993)[6]. Zatem bez przesady można powiedzieć, że był on związany z początkiem refleksji teologiczno-pastoralnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz z okresem jej rozkwitu.

Związek księdza Władysława Piwowarskiego z Sekcją Teologii Pastoralnej (1960–1968), a później Instytutem Teologii Pastoralnej KUL (1968–1999) zaowocował (1) zaangażowaniem się w rozwój eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej oraz (2) wprowadzeniem wyraźnego rozróżnienia pomiędzy socjologią religii (lub inaczej: socjologią pastoralną) a teologią pastoralną, podkreśleniem ich odrębnych ról i miejsc współpracy. W tym też porządku przedstawimy jego miejsce i rolę w rozwoju polskiej teologii pastoralnej.

1. W opracowaniu *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*[7] w sposób, jak na owe czasy, niezwykle umiejętny[8], potrafił dostrzec niebezpieczeństwa, jakie

[3] *Społeczna zasada pomocniczości* (Lublin 1961, B KUL). Problematyce tej pozostał wierny przez cały okres działalności piśmienniczej: *Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu*, RF 10 (1962), z. 2, s. 62–67; *Interpretacje zasady pomocniczości w literaturze współczesnej*. RF 12:1964, z. 2, s. 89–94; *Zasada pomocniczości w encyklice „Pacem in terris"*, RTK 12 (1965), z. 3, s. 79–94; *Zasada pomocniczości w życiu Kościoła*, CT 41 (1971), fasc. 4, s. 5–22; *Zasada pomocniczości w Kościele*, ŻKat 6 (1987), nr 7, s. 70–82; *Zasada pomocniczości w Kościele*, w: *Kościół – świat – świeccy*, Warszawa 1988, s. 42–60; *Zasada pomocniczości a struktury pośrednie*, w: *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 1: *Miasto*, red. I. Machaj, J. Styka, Lublin 1994, s. 11–19; *Zasada pomocniczości w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandomierz 1997, s. 258–269; *Zasada pomocniczości a wspólnota europejska*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 159–163.

[4] Por. W. Piwowarski, *Zarys dziejów*..., dz. cyt., s. 45.

[5] Por. tamże, s. 38.

[6] Por. K. Wojaczek, *Instytut Teologii Pastoralnej*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 229, 231.

[7] W. Piwowarski, *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*, ZN KUL 6 (1963), nr 1, s. 79–89.

[8] Wykładana była bowiem w tym czasie tzw. hodegetyka, dyscyplina teologii pastoralnej, która z pojęcia „pasterz" („dusz-pasterstwo") wyprowadzała koncepcję

istnieją w antropocentrycznej koncentracji teologii pastoralnej i skierować się ku, powstałej w nurcie tzw. szkoły tybindzkiej, eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej. Jej eminentnym przedstawicielem był ks. Antoni Graf (1814–1867)[9]. Wprawdzie koncepcja Grafa nie została, niestety, podjęta i kontynuowana, a nawet zapoznana, mimo że odkryta i na nowo przypomniana w latach czterdziestych ubiegłego stulecia przez ks. Franciszka Ksawerego Arnolda (1898–1969), to jednak stanowiła punkt odniesienia dla tych, którzy poszukiwali wyjścia z „pastoralno-teologicznego apriori", czyli klerykalistycznej w swej istocie koncepcji teologii pastoralnej, nauce o pasterzu, o jego obowiązkach i czynnościach.

Ksiądz Piwowarski w przytoczonym tekście przedstawił współczesne mu, nowsze próby ujęcia istoty teologii pastoralnej, a mianowicie R. Füglistera *Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie* (Basel 1951) i G. Cerianiego *Introduzione alla teologia pastorale* (Roma 1961), na których jednak nie zatrzymał się[10]. Przyjęcie zasady formalnej, zbyt ubogiej i ciasnej, stanowiło memento dla wszystkich, którzy za Grafem i Arnoldem oparli się na innej zasadzie formalnej, a mianowicie „wyprowadzonej z istoty Kościoła, danej nam w Objawieniu"[11]. Dlatego w trzy lata później opublikował opracowanie[12], w którym – jako jeden z pierwszych – przedstawił ogólny zarys eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, powstającego wówczas zamysłu podręcznika teologii pastoralnej pod redakcją Karola Rahnera[13]. Przedstawione wówczas przez Księdza Profesora wnioski, skierowane pod adresem rodzącej się wówczas dyscypliny, w zasadzie pozostały aktualne. W związku z tym warto je tutaj przypomnieć:

---

teologii pastoralnej. „Początkowo h[odegetyka] była jedną z dyscyplin teologii pastoralnej, obok homiletyki, katechetyki i liturgiki, dopiero później zaczęto ją uważać za właściwą teologię pastoralną" (R. Kamiński, *Hodegetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6: *Graal-Ignorancja*, red. J. Walkusz [i in.], Lublin 1993, kol. 1099. Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1: *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 41–44 (dalej Blachnicki, TPO I).

[9] Por. A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

[10] W przekonaniu księdza Blachnickiego „u Füglistera wraca stary błąd teologii pastoralnej", zaś ujęcie Cerianiego „wnosi wprawdzie pewne elementy nowe (...), jednakże nie tak dalece nowe, aby można było mówić o całkowicie nowej koncepcji teologii pastoralnej" (F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 33–34; [dalej Blachnicki, TPO II]).

[11] Blachnicki, TPO II, s. 23.

[12] Por. W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, AK 58 (1966), t. 69, z. 5, s. 300–309. O jego wartości niech świadczy fakt, że sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) włączył je w całości do pierwszego tomu podręcznika teologii pastoralnej (Blachnicki, TPO I, s. 23–39).

[13] Por. *Plan und Aufriß eines Handbuches der Pastoraltheologie*, Hrsg. von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg in Br. 1961 (skrypt powielany).

1. Dotychczasową nazwę „teologia pastoralna" należałoby zastąpić terminem „teologia praktyczna", ponieważ dawniej mówiło się o działalności pojedynczego pasterza, a obecnie o działalności całego Kościoła. Kościół jest przedmiotem różnych nauk teologicznych; jego praktyczną działalnością w teraźniejszej sytuacji zajmuje się tylko „teologia praktyczna".

2. Obecnie zachodzi konieczność oparcia wszystkich „dziedzin" teologii praktycznej na eklezjologicznych podstawach (eklezjologia systematyczna).

3. Należy dążyć do ścisłej współpracy wszystkich „dziedzin" teologii praktycznej, ponieważ oparte są one na podstawowych funkcjach tego samego Kościoła i wszystkie zmierzają do wypracowania zasad dla samourzeczywistniającego się Kościoła w teraźniejszej sytuacji.

4. Podstawowe funkcje Kościoła mogą stanowić *quasi*-fundament dla wyodrębnienia się kilku dyscyplin w ramach teologii praktycznej, oczywiście przy założeniu ich ścisłej współpracy. Istnieje jednak dotychczas nierozwiązany problem, jakie powinny być te dyscypliny. Na pewno podstawą do wyróżnienia ich nie mogą być „władze", lecz tylko funkcje Kościoła. Do nich, jak się wydaje, w świetle Konstytucji *Lumen gentium* należy: budowanie elementarnej wspólnoty Kościoła poprzez słowo, sakrament i miłość. Dzięki nim Kościół wypełnia misję pośrednictwa zbawczego. Można by więc mówić o trzech dyscyplinach odpowiednich do „słowa", „sakramentu" i „miłości".

5. We wszystkich „dziedzinach" teologii praktycznej musi się dzisiaj stosować metodę analizy teologiczno-socjologicznej.

6. Znajomość aktualnej sytuacji, specyfikującej autorealizację Kościoła, jest warunkiem *sine qua non* współczesnego duszpasterstwa[14].

W tym artykule ksiądz profesor Piwowarski przedstawił za Rahnerem definicję teologii pastoralnej[15]. W kilka lat później definicje tę przepracował i uznał za własną:

> Teologia pastoralna jest nauką zmierzającą za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, teraźniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania aktualnych modeli teologicznych oraz odpowiadających im imperatywów i programów działania, według których Kościół w tej konkretnej, teraźniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając misję pośrednictwa zbawczego[16].

Na jego podstawie powstało imponujące dzieło w sześciu woluminach: *Handbuch der Pastoraltheologie* (Bd. 1–5, Freiburg – Basel – Wien 1964–1972), a skład redakcji został powiększony o udział F. Klostermanna.

[14] W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja…*, dz. cyt., s. 309.

[15] „Teologia pastoralna jest to nauka zmierzająca za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, teraźniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania zasad i dyrektyw, według których Kościół w tej teraźniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając tym samym misję pośrednictwa zbawczego". Tamże.

[16] W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, ChS 5 (1973), nr 6, s. 30.

Kilkadziesiąt lat później ksiądz Piwowarski zabrał głos w sprawie metody naukowej tej stosunkowo młodej dyscypliny teologicznej. Wskazał wówczas na stosowany dotychczas „schemat sylogizmu praktycznego, w którym wniosek postępuje za przesłanką większą, czyli pierwszą i dlatego jest normatywny, dlatego zaś aktualny, bo opiera się także na naukach badających rzeczywistość"[17].

2. Okazją do określenia miejsca, roli, statusu socjologii religii wobec teologii pastoralnej i ich stosunku do duszpasterstwa, stała się dyskusja na łamach „Tygodnika Powszechnego" wywołana pojawieniem się książki księdza Piwowarskiego *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji* (Warszawa 1972)[18], w której autor przeciwstawił się wymaganiom, jakie sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki, postawił badaniom religijności realizowanym przez socjologów religii. Przystępując do tego rodzaju pracy, w przekonaniu księdza Blachnickiego, winni „posiadać precyzyjne pojęcie religijności w sensie chrześcijańskim, biblijnym i teologicznym, które spełniałoby rolę normatywu, punktu odniesienia i kryterium oceny oraz koniecznej przesłanki pomocniczej dla wyciągnięcia wniosków pastoralnych". W zdecydowanej odpowiedzi ksiądz Piwowarski stwierdził, że „gdyby przyjąć poglądy ks. Blachnickiego, właściwie nie byłoby różnicy między teologią pastoralną a socjologią religii; co więcej, ta druga zastąpiłaby pierwszą". I dalej: „jeśli [socjologowie religii] chcą pozostać socjologami, muszą się trzymać reguł dyscypliny, którą reprezentują. Duchowe i nadprzyrodzone bogactwo religii objawionej badają teolo-

[17] W. Piwowarski, *Instytut Teologii Pastoralnej*, s. 8. Pisał na ten temat: „Jak wiadomo, studia pastoralne są interdyscyplinarne. Oznacza to, że łączy je wspólny cel, ale posługują się różnymi metodami. W związku z tym należało wypracować właściwy dla nich schemat interdyscyplinarny, konieczny, zwłaszcza dla tworzenia różnych modeli duszpasterstwa. Podjęcie tego zadania było możliwe tylko w ITP [Instytucie Teologii Pastoralnej], gdzie spotykają się różne specjalizacje we wspólnej trosce o odnowę życia religijno-kościelnego w duchu wskazań Kościoła powszechnego i lokalnego. Zastosowany w ITP schemat analizy pastoralnej składa się z trzech etapów postępowania badawczego. Na pierwszym miejscu poszukuje się **jak być powinno** według Biblii, teologii oraz wskazań Kościoła powszechnego i lokalnego. Na drugim etapie, z kolei, zwraca się uwagę na rzeczywistość religijno-kościelną w danym zakresie, czyli **jak jest** według nauk humanistycznych (np. historia, geografia, psychologia, socjologia). Twierdzenia tych nauk traktowane są jako **tematy**, tj. tezy zaczerpnięte z innych nauk i na ich odpowiedzialność. Na trzecim etapie, wreszcie, wypracowuje się wnioski duszpasterskie – normatywne i aktualne". Tamże.

[18] Por. A. Bardecki, *Jaka jest dziś religijność wiejska?*, „Tygodnik Powszechny" 1973, nr 4; F. Blachnicki, *Analiza, diagnoza i terapia*, „Tygodnik Powszechny" 1973, nr 10.

gowie"[19]. Przytaczając, przedstawioną w pierwszej części mego opracowania, definicję teologii pastoralnej i wskazując na jej zadania, które polegają na wypracowaniu aktualnych modeli teologicznych, imperatywów i programów adekwatnych dla teraźniejszej sytuacji i skutecznego planowania działalności Kościoła, pisał:

> Już to wskazuje na fakt, że nie socjologia religii wypracowuje „normy", o których pisał ks. Blachnicki, lecz właśnie teologia pastoralna; podobnie nie socjologia religii wartościuje dane o życiu religijnym, lecz właśnie teologia pastoralna. Jej zadaniem jest tworzyć normy (czyli modele teologiczne), interpretować i wysnuwać wnioski pastoralne, wiążące duszpasterzy, o ile władza kościelna to nakaże lub zaleci. Jeśli ks. Blachnicki zadania te przypisuje socjologii religii, to po prostu namawia przedstawicieli tej nauki do popełniania metodologicznych nadużyć. Jedynie teologia pastoralna jest uprawniona do teologicznej interpretacji wyników badań socjologicznych[20].

Nie ulega wątpliwości, że toczona wówczas dyskusja, do dziś w swym wątku zasadniczym, że socjolog religii powinien posiadać „precyzyjne pojęcie religijności w sensie chrześcijańskim", bo o to w istocie – w moim przekonaniu – chodziło wówczas księdzu Blachnickiemu, pozostaje do dziś aktualna i może wzbudzać emocje.

Z tej dyskusji powstało dobro, albowiem tak socjologia religii, jak teologia pastoralna stanowią nauki pomocnicze dla posługi zbawczej Kościoła, czyli tzw. duszpasterstwa. Relacje te ksiądz Piwowarski przedstawił następująco: „Socjologia religii może współdziałać z teologią pastoralną, a teologia pastoralna może współdziałać z duszpasterstwem (...), [co nie wyklucza faktu, że i] socjologia religii może także bezpośrednio współdziałać z duszpasterstwem"[21]. Wskazał też na dwa etapy współpracy w (a) wypracowaniu „aktualnych modeli teologicznych" i (b) w realizacji „modeli teologicznych, imperatywów i programów działania"[22].

a. Jeśli chodzi o etap pierwszy, to socjologia religii „dostarcza danych o faktach religijnych, które mogą być traktowane jako przesłanka mniejsza w konstrukcji sylogizmu praktycznego. Dopiero na podstawie danych socjoreligijnych teologia pastoralna jest w stanie wypracować aktualny model teologiczny"[23].

---

[19] W. Piwowarski, *Socjologia a teologia pastoralna*, ŻM 23 (1973), nr 10, s. 14–16. Por. tenże, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski i W. Zdaniewicz, Warszawa 1986, s. 83–89; tenże, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, ChS 5 (1973), nr 6, s. 27–35.

[20] W. Piwowarski, *Socjologia a teologia*, dz. cyt., s. 16–17.

[21] Tamże, s. 17.

[22] Tamże, s. 17–19.

[23] Tamże, s. 17. Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*…, dz. cyt., s. 32–33.

Najogólniej modele te można podzielić na dwie grupy: dotyczące jednostek ludzkich i wspólnot religijnych[24]. One z kolei służą „do wypracowywania imperatywów i programów działania"[25].

b. Drugi etap współpracy pomiędzy socjologią religii a teologią pastoralną dotyczy realizacji modeli teologicznych, imperatywów i programów działania. Te, jak wiadomo, dezaktualizują się dość szybko. Potrzeba więc „ciągłego kontaktu z rzeczywistością społeczno-religijną, ciągłych przemyśleń teoretycznych i ciągłego unowocześniania metod duszpasterskich", a więc – ujmując najogólniej – stałej współpracy socjologa z ludźmi (tak teoretykami, jak i praktykami) zaangażowanymi w posługę zbawczą Kościoła[26].

* * *

Obecnie, gdy dzieło współpracy wielu wybitnych polskich pastoralistów, Instytut Teologii Pastoralnej KUL, zostało w sposób nieprzemyślany zniszczone, to znaczy podzielone na dwa odrębne organizmy (Instytut Pastoralno-Katechetyczny i Instytut Homiletyczno-Liturgiczny), przypomnienie słów księdza profesora Piwowarskiego o „pastoraliście zbiorowym"[27], jako optymalnym modelu formacji pastoralnej, stanowi memento i wezwanie, by naprawić to, czego jeszcze zupełnie nie zniszczono.

---

[24] „Problem wypracowania tych modeli nie jest błahy. Wiadomo z badań socjologicznych, że np. niektórym kategoriom katolików nie odpowiada już tradycyjny model religijności. Następstwem tego jest dostrzegalny brak adekwatności między ich potrzebami religijnymi a tradycyjnym modelem religijności" (W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*..., dz. cyt., s. 33).

[25] „Przez imperatywy rozumie się tutaj zespół dyrektyw, czyli nakazów i zaleceń, dotyczących realizacji modeli teologicznych *hic et nunc.* Natomiast przez programy działania rozumie się merytorycznie i metodycznie zaplanowane etapy urzeczywistniania tychże modeli. Jakkolwiek wypracowanie imperatywów i programów działania stanowi domenę pastoralisty zbiorowego (instytutu), to jednak pomoc socjologa jest tutaj niezbędna. zadaniem jego jest ukazanie konkretnej sytuacji, jednostek i grup religijnych". Tamże, s. 33–34.

[26] Por. W. Piwowarski, *Socjologia a teologia*..., dz. cyt., s. 18. Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*..., dz. cyt., s. 35.

[27] „W ramach Instytutu zostały zintegrowane katedry i związane z nimi dziedziny badań pastoralnych – teologia praktyczna, katechetyka, homiletyka, liturgika i duszpasterstwo rodzin. Można powiedzieć, że pojedynczy pastoraliści stali się «pastoralistą zbiorowym»" (W. Piwowarski, *Instytut Teologii*..., dz. cyt., s. 8).

Ks. Adam Perz – Kielce

Akcja Katolicka – sukcesy, trudności i szanse

Coraz bardziej dojrzewa w Kościele przekonanie o wielkiej roli, jaką mogą odegrać w nim świeccy[1]. Z drugiej strony zaś w wielu parafiach wyczuwa się pewien dystans duszpasterzy wobec poczynań świeckich, a jeszcze częściej zauważa się zupełną bierność świeckich w sprawach parafialnych. Istnieje więc potrzeba obudzenia laikatu – przysłowiowego „olbrzyma". Jedną z takich prób podjęto 10 lat temu dokonując reaktywacji Akcji Katolickiej (AK) w Polsce. W diecezji kieleckiej stowarzyszenie to zostało powołane na nowo do życia przez Biskupa Ordynariusza Kazimierza Ryczana, który widział i widzi potrzebę aktywności świeckich w diecezji. Jaki był wkład dotychczasowy AK w Polsce i w diecezji? Jakie inicjatywy były podejmowane przez świeckich? Jakie trudności istnieją w rozwoju AK i jakie są szanse na przyszłość? W niniejszym opracowaniu podjęto próbę odpowiedzi na powyższe pytania.

1. Działanie zespołowe świeckich – Akcja Katolicka

W drugiej połowie XX wieku Kościół uwypuklił duchową sylwetkę katolika świeckiego, a także docenił działalność świeckich w Kościele i w świecie. Przede wszystkim Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (KK) poświęcił osobny rozdział ludowi Bożemu, powołaniu świeckich oraz świeckim w Kościele. Tenże sobór wydał 18 listopada 1965 roku Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (DA). Wielką rolę w aspekcie ukazania panoramy działania świeckich we współczesnym świecie odegrała posynodalna Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (ChL) z 30 grudnia 1988 roku.

Działanie zespołowe jest dzisiaj konieczne. Tylko w ten sposób można osiągnąć zamierzone cele i dotrzeć do zbiorowej mentalności. Kościół potwierdza

[1] W myśl nauczania soborowego termin „świeccy" obejmuje „wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie". KK 31.

prawo świeckich do zakładania stowarzyszeń w celach apostolskich[2]. Prawo do zakładania stowarzyszeń w Kościele ma podstawę w chrzcie, na mocy którego chrześcijanin otrzymuje możliwość, powinność i moc czynnego udziału w misji Kościoła[3].

Już na początku XX wieku trzeba widzieć zorganizowaną działalność apostolstwa świeckich, kiedy to rozpoczynała swą działalność AK jako szczególny rodzaj stowarzyszenia ludzi świeckich[4]. Wśród form zespołowego działania świeckich Sobór Watykański II wymienia właśnie AK:

> Kilkadziesiąt lat temu w wielu krajach świeccy, coraz gorliwiej poświęcający się apostolstwu, zorganizowali różne formy działalności i zrzeszyli się w różne stowarzyszenia, które, zachowując ścisłą łączność z hierarchią, dążyły i dążą do celów prawdziwie apostolskich. Spośród nich lub także spośród podobnych dawniejszych instytucji należy wymienić przede wszystkim te, które choć różne stosowały metody, przyniosły jednak Królestwu Chrystusa bardzo obfite owoce i które słusznie zalecane i popierane przez papieży i wielu biskupów, otrzymały od nich miano Akcji Katolickiej i często określane były jako współpraca świeckich w apostolacie hierarchicznym[5].

Ks. bp Piotr Jarecki (asystent kościelny Polskiej AK z ramienia Episkopatu Polski) tak definiuje stowarzyszenie noszące nazwę AK:

> …szczególne stowarzyszenie, apostolska organizacja biskupa, która przejmuje pastoralny program biskupa za swój i oddaje wszystkie zdolności i siły w celu jego realizacji – zarówno na poziomie parafialnym jak i diecezjalnym czy krajowym[6].

---

[2] „Zachowując należyty stosunek do władz kościelnych, mają świeccy prawo zakładać stowarzyszenia, kierować nimi i wstępować już do istniejących". DA 19. Por. KK 37. Na ten temat wypowiada się także Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 215: „Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywienia chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów".

[3] Por. ChL 29.

[4] Por. K. Jeżyna, *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1996, s. 229. Formalnie AK została zapoczątkowana encykliką Piusa X *Il fermo proposito* (1905). Należy tu wspomnieć, że tenże papież po raz pierwszy użył terminu „AK" w motu proprio w roku 1903. Rozwój AK nastąpił za pontyfikatu Piusa XI, który w encyklice *Ubi arcano Dei* (1922) określił jej program i ramy organizacyjne. Por. M. Duda, *Akcja Katolicka. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 1996, s. 32n.

[5] DA 20. Szerzej na temat zespołowej działalności świeckich por. T. Borutka, *Rola świeckich w życiu Kościoła i społeczeństwa*, w: *Akcja Katolicka. Materiały studyjne 1997*, Warszawa 1997, s. 40–45; E. Zucchetti, *Duchowość ambrozjańskiej Akcji Katolickiej w Mediolanie*, KPD 3–4 (1996), s. 222–226; M. Duda, *Akcja Katolicka…*, dz. cyt., s. 97–101.

[6] P. Jarecki, *Uczynić nową Akcję Katolicką w parafii. Komentarz*, w: *Apostołować miłosierdziem. I Krajowa Pielgrzymka Akcji Katolickiej w Polsce. Rzym*

Do stowarzyszenia mogą należeć tylko pełnoletni katolicy świeccy[7].

Celem Akcji Katolickiej jest pogłębianie formacji chrześcijańskiej oraz organizowanie bezpośredniej współpracy katolików świeckich z hierarchią kościelną w prowadzeniu misji apostolskiej Kościoła[8].

Cel ten AK realizuje poprzez:

- pogłębienie życia religijnego, moralnego, intelektualnego i kulturalnego oraz ukierunkowanie na zadania apostolskie;
- przenikanie wartościami ewangelicznymi życia społecznego;
- zajmowanie stanowiska w sprawach publicznych Kościoła (zwłaszcza gdy pojawiają się zagrożenia wiary i moralności);
- kształcenie działaczy katolickich i wychowanie ich do aktywności w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym[9].

2. Reaktywowanie Akcji Katolickiej w Polsce

AK w Polsce ma swoją długoletnią tradycję. Została powołana do istnienia przez Episkopat Polski, zgromadzony na konferencji w Poznaniu w dniu 30 czerwca 1930 roku[10]. W przededniu II wojny światowej gromadziła aż 750 tys. członków[11]. Do głównych nurtów zaangażowania świeckich w okresie międzywojennym należały m.in.:

---

23 IV –1 V 2003 r., red. H. Gromysz, Warszawa 2003, s. 41. Faktycznie, jedną z cech charakterystycznych tego stowarzyszenia jest – według założeń statutowych – bezpośrednia współpraca katolików świeckich z hierarchią kościelną. Por. Statut Akcji Katolickiej w Polsce, II, art. 9.

[7] „Członkiem zwyczajnym Akcji Katolickiej może zostać katolik świecki, który ukończył 18 rok życia". Statut Akcji Katolickiej w Polsce, III, art. 12.

[8] Por. tamże, II, art. 9.

[9] Por. tamże.

[10] Por. R. Podpora, *Akcja Katolicka w Archidiecezji Lubelskiej*, w: *Akcja Katolicka w społeczeństwie Polskim*, red. tenże, Lublin 1999, s. 114. Głównym organem AK był, powołany w listopadzie 1930 roku przez kardynała A. Hlonda, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej z siedzibą w Poznaniu, którego pierwszym dyrektorem został bp S. Adamski. Naczelnemu Instytutowi podlegały instytuty diecezjalne. W skład AK weszły istniejące wcześniej stowarzyszenia katolickie, m.in. Związek Katolicki i Liga Katolicka. Por. M. Duda, *Akcja Katolicka*…, dz. cyt., s. 38–41.

[11] Por. W. Zdaniewicz, *Akcja Katolicka*, w: *Historia katolicyzmu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 448; K. Dobrowolska, *Odnowić życie w parafii*, „Niedziela" Kielce 27 kwietnia 2003, s. V. Szerzej na temat AK w II Rzeczypospolitej por. K. Jeżyna, *Akcja katolicka*..., dz. cyt., a także M. Starczewski, *Obecność i aktywność Akcji Katolickiej w parafii w II Rzeczypospolitej*, KPD 5 (1997), s. 465–490.

- formacja intelektualna;
- formacja duchowa;
- kształcenie z zakresu teorii i praktyki apostolstwa;
- działalność wydawnicza;
- zapoznawanie z myślą katolicką w dziedzinie filozofii, liturgii i kultury;
- organizowanie dla młodzieży wycieczek, obozów, przedstawień, wieczornic i kursów (np. ratownictwa);
- zakładanie Katolickich Uniwersytetów Ludowych;
- prowadzenie działalności charytatywnej;
- wychowywanie szerokich rzesz do odbioru radia, teatru, filmu[12].

Jednak wybuch II wojny światowej i działania wojenne na terytorium Polski przeszkodziły pełnemu rozkwitowi AK w Polsce. Potem nastał czas systemu komunistycznego, a jednym z pierwszych pociągnięć władzy komunistycznej była likwidacja AK, ponieważ mogła się sprzeciwiać usuwaniu Boga z życia społecznego.

Dopiero na początku ostatniej dekady XX stulecia powstał sprzyjający klimat i możliwości reaktywowania stowarzyszenia[13]. Ostatecznym sygnałem w tym względzie był głos Jana Pawła II. Podczas wizyty biskupów polskich *ad limina apostolorum* 12 stycznia 1993 roku Ojciec Święty, wspominając AK w Polsce międzywojennej i jej wielorakie owoce, wyraził wobec biskupów życzenie, aby ona na nowo zajęła poczesne miejsce w panoramie zrzeszeń katolickich w Ojczyźnie:

> Wierni świeccy, należycie uformowani, winni poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu Kościoła. Zakłada to tak z ich strony, jak ze strony duchowieństwa, potrzebę zmian we wzajemnych relacjach, umiejętność współpracy, postawę cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania. Niezastąpionym środkiem formacji apostolskiej są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna[14].

Podejmując wezwanie Papieża, 3 maja 1995 roku Konferencja Episkopatu Polski powołała na nowo do istnienia AK w Polsce[15] z nadzieją, że jeszcze

---

[12] Por. R. Podpora, *Akcja Katolicka*..., art. cyt., s. 115.

[13] Oczywiście, nie mogło być mowy o odtworzeniu struktur identycznych, jak przed II wojną światową. Należało wypracować nowy model AK, jednak nie z pominięciem doświadczeń przeszłości. Por. J. Nagórny, *Wstęp*, w: K. Jeżyna, *Akcja Katolicka*..., dz. cyt., s. 6; E. Weron, *Jak zakładać Akcję Katolicką*, Poznań 1996, s. 30–35.

[14] Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizacyjną*, „L'Osservatore Romano", 2 (1993), s. 16.

[15] Por. M. Duda, *Dlaczego i jak zakładać Akcję Katolicką?*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" (dalej KPD), 1–2 (1996), s. 57.

bardziej włączy ona ludzi świeckich w budowanie Kościoła Chrystusowego oraz w zorganizowaną misję apostolską, dzięki której będą oni mogli „czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi"[16]. AK jest stowarzyszeniem, w którym katolicy świeccy mogą realizować to powołanie, jakie otrzymali na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania[17].

Organizowaniu struktur AK w Polsce towarzyszył list pasterski Episkopatu Polski z 6 maja 1995 roku *Akcja Katolicka w służbie nowej ewangelizacji*. W liście tym biskupi uwypuklili jeden z elementów istotnych dla AK, a mianowicie jej inspirację duchowo-religijną i moralną. Stwierdzili:

> Akcja Katolicka nie jest powołana, aby stać się partią polityczną. Chociaż katolicy jako obywatele mają prawo i obowiązek łączyć się w różnych stowarzyszeniach politycznych, to cel Akcji Katolickiej jest celem Kościoła[18].

Dalej list pasterski mówił o relacji AK – inne stowarzyszenia i ruchy katolickie:

> Akcja Katolicka nie zastrzega sobie monopolu apostolstwa świeckich i nie ma zamiaru kierować innymi stowarzyszeniami czy ruchami katolickimi, z którymi powinna współpracować[19].

W liście Episkopat przypomniał, co jest podstawą działania świeckich w świecie:

> Podstawą teologiczną i motywem do działania katolików w świecie jest przyjęty Chrzest, Bierzmowanie i Eucharystia – sakramenty życia chrześcijańskiego, które wyposażają ochrzczonego w mandat odpowiedzialności za wiarę i nakładają obowiązek jej głoszenia oraz obrony[20].

W liście została także przypomniana metoda działania AK:
1) przyjrzeć się sytuacji życiowej;
2) przemyśleć i ocenić tę sytuację w świetle wartości i zasad Ewangelii;
3) działać, promując czyny z wiary[21].

---

[16] KK 33.

[17] Por. tamże. Opracowano statut, który został przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, a także uzyskano osobowość prawną cywilną. Statut jest dostępny np. w: KPD 5 (1996), s. 296–310; E. Weron, *Jak zakładać...*, dz. cyt., s. 71–86. Tamże (s. 87) znajduje się także *Rozporządzenie ministra – szefa Urzędu Rady Ministrów z dnia 19 sierpnia 1996 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Akcji Katolickiej* (por. także Dziennik Ustaw Nr 107 z dnia 6 września 1996 r., poz. 512).

[18] Episkopat Polski, *Akcja Katolicka w służbie nowej ewangelizacji*, „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce", 34 (1995), s. 31.

[19] Tamże.

[20] Tamże.

[21] Por. tamże, s. 32.

Czym zajmuje się AK w Polsce? Na przykładzie programu działania AK w Polsce w 2003 roku można stwierdzić, że AK podejmuje program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce. Zatem w roku 2003 AK realizuje temat: „Umiłować Chrystusa w liturgii". Zakres działania AK wyznaczają 4 płaszczyzny: liturgia i modlitwa, formacja, problematyka społeczna oraz zagadnienia organizacyjne.

Na płaszczyźnie liturgii i modlitwy członkowie AK są wezwani do uczestnictwa w rekolekcjach i dniach skupienia, do codziennej lektury Pisma świętego, do adoracji Najświętszego Sakramentu w kościele (przez 15 minut jeden raz w tygodniu, a przez 30 minut jeden raz w miesiącu – najlepiej w pierwszy piątek miesiąca), do udziału w pielgrzymce AK w Polsce do Częstochowy i do uczestnictwa we Mszy świętej w niedzielę i w miarę możliwości w dzień powszedni. Każde spotkanie Parafialnego Oddziału AK rozpoczyna się odmówieniem dziesiątki różańca.

W dziedzinie formacji Zarząd Główny AK w Polsce proponuje m. in. wspólną lekturę Encykliki Jana Pawła II *Dives in Misericordia*, systematyczne studiowanie i wspólne rozważanie materiałów formacyjnych AK w Polsce na 2003 rok: „Formacja 2003", wspólną lekturę książki ks. biskupa Piotra Jareckiego *Potrzebni*, uczestnictwo w X Tygodniu Społecznym w Warszawie: 8–11 maja.

AK w Polsce podejmuje również problematykę społeczną, na którą składa się problematyka europejska (organizowanie spotkań, paneli, seminariów w kontekście planu wstąpienia Polski do Unii Europejskiej), upowszechnianie katolickiej nauki społecznej, przybliżanie problematyki funkcjonowania katolików świeckich w warunkach demokracji liberalnej, nawiązanie współpracy z samorządami lokalnymi i organizacjami pozarządowymi, szczególnie z zespołami zajmującymi się problematyką pomocy rodzinie, bezrobotnym, ubogim.

W obszarze zagadnień organizacyjnych AK w Polsce podejmuje wysiłki w celu utworzenia Domu AK w Polsce. Taki Dom Katolicki może powstać także w diecezji czy nawet w parafii we współpracy z samorządami lokalnymi. Domy te miałyby się zająć problematyką społeczną (w tym problemem bezrobocia), edukacyjną, kulturalną, sportem, rekreacją itp. AK weźmie udział w organizacji Dnia Papieskiego w Polsce, przeprowadzi także ankietę w celu uzyskania syntetycznej informacji: kto tworzy AK w Polsce? Podejmie się również zorganizowania zespołu redakcyjnego i zespołu korespondentów biuletynu informacyjno-formacyjnego AK w Polsce, ukazującego się w sposób cykliczny, i zorganizowania konkursu poezji religijnej dla młodzieży i dorosłych. Wreszcie podejmie starania, aby tworzyć fundacje w celu pozyskiwania środków na cele społeczne, edukacyjne i kulturalne[22].

[22] Por. *Kierunki działania Akcji Katolickiej w Polsce w 2003 r.*, „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce", 11 (2003), s. 12–13.

3. Akcja Katolicka w Kielcach

AK istniała już w Kielcach w roku 1934, kiedy to nastąpiło połączenie Stowarzyszenia Polskiej Młodzieży Męskiej oraz Żeńskiej. Jej protektorem był ks. bp Czesław Kaczmarek, który został mianowany ordynariuszem diecezji kieleckiej jako asystent kościelny AK w Płocku[23].

Ks. Bp Kazimierz Ryczan, dekretem z dnia 23 IX 1995 roku, powołał na nowo do istnienia AK w diecezji kieleckiej[24], a pierwszym jej asystentem kościelnym został ks. Jerzy Marcinkowski[25]. Opracowano statut kieleckiej AK[26]. Apostolska działalność AK w diecezji kieleckiej miała obejmować 4 płaszczyzny: religijną, kulturową, społeczną i polityczną[27].

Diecezjalna AK uzyskała osobowość prawną. Dziennik Ustaw Nr 70 z dnia 3 lipca 1997 roku opublikował Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 18 czerwca 1997 r. w sprawie nadania osobowości prawnej Akcji Katolickiej Diecezji Kieleckiej[28].

---

[23] Por. J. Pisiewicz, *Akcja katolików. Rozmowa z ks. dr Jerzym Marcinkowskim, asystentem Akcji Katolickiej Diecezji Kieleckiej*, „Słowo" 20 marca 1996, s. 8.

[24] „Od początku działalności Kościoła, ludzie świeccy pomagali Apostołom w ich ewangelizacyjnej posłudze (por. Rz 16; Flp 4, 3). Współdziałanie to dostrzegamy także na przestrzeni wieków. Tak więc, dobrze zorganizowana współpraca świeckich w apostolstwie hierarchicznym, należy od czasów apostolskich do stałej i owocnej tradycji Kościoła.

Prawdę tę – za nauką Soboru Watykańskiego II – przypomniał na nowo Katechizm Kościoła Katolickiego (por. KKK, nn. 904–906). Ojciec Święty, Jan Paweł II, do biskupów polskich w dniu 12 I 1993 r. powiedział, że na duszpasterskiej mapie Polski brak jest sprawdzonej w innych krajach ponadpokoleniowej formy apostolstwa świeckich, którą zalecił wprowadzić. Jest nią «Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna».

Mając przeto na uwadze coraz to większe potrzeby i zadania duszpasterskie wiązane z wymogami, jakie niosą nowe czasy u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, a równocześnie opierając się na chlubnych tradycjach organizacji Akcji Katolickiej w Kościele Kieleckim, powołuję Akcję Katolicką Diecezji Kieleckiej.

Akcja Katolicka w swojej działalności kierować się będzie nauką Kościoła i zatwierdzonymi statutami.

Na pomyślny rozwój tej duszpasterskiej inicjatywy, która jednoczyć będzie siły apostolatu hierarchicznego i apostolatu właściwego powołaniu i misji wiernych świeckich w Kościele Kieleckim, wszystkim podejmującym trud organizacyjny z serca błogosławię". Dekret erygujący Akcję Katolicką Diecezji Kieleckiej, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. OZ-3/95; KPD 5 (1995), s. 469.

[25] Por. „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce", 71 (1995), s. 9.

[26] Tekst statutu dostępny w: *Zarządzenia posynodalne biskupa kieleckiego*, Kielce 2002, s. 93–107.

[27] Por. J. Marcinkowski, *Akcja Katolicka darem i zadaniem dla Kościoła Kieleckiego*, KPD 5 (1995), s. 471.

[28] Przedruk z Dziennika Ustaw w: KPD 5 (1997), s. 465.

14 września 1998 roku zostały wybrane władze statutowe Diecezjalnego Instytutu AK[29]. 16 listopada 1998 roku prezes w piśmie do Krajowego Biura AK pisała, że w diecezji kieleckiej jest 71 parafialnych oddziałów AK, z których jednak tylko 12 ma wybrane parafialne władze statutowe. W sumie we wszystkich oddziałach jest około 1000 członków[30].

AK diecezji kieleckiej podjęła kilka inicjatyw na arenie diecezjalnej. Należy tu wyliczyć: bojkot pornografii[31], Szkołę Formacji Społeczno-Politycznej przy AK działającą w latach 1998–2000[32], organizowanie bibliotek parafial-

[29] Zarząd utworzyli: prezes – Janina Wojciechowska (Kielce), wiceprezesi – Witold Świtalski (Ociesęki) i Jarosław Nyk (Kielce), sekretarz – Tomasz Sańpruch (Kielce), skarbnik – Edward Ambroży (Bodzentyn), członkowie – Krzysztof Nurkowski (Stary Korczyn), Zbigniew Kasprzyk (Skała), Andrzej Rabski (Charsznica), Agnieszka Dziarmaga (Kielce). Por. Archiwum AK w Kielcach.

[30] Por. tamże.

[31] Por. *Bojkot pornografii. Apel wiernych świeckich*, w: tamże. Na temat reakcji świeckiej prasy lokalnej na przeciwdziałanie pornografii zob. M. Szewczyk, *Niczym „Szatańskie wersety"*, „Gość Niedzielny", Kielce 10 listopada 1996, s. 17.

[32] Tematy spotkań formacyjnych odbywających się w Szkole Formacji Społeczno-Politycznej przy AK diecezji kieleckiej w roku kalendarzowym 1998 i 1999 (w nawiasie prelegenci):

– „Życie religijne i kulturalne w obozach internowania w okresie stanu wojennego w Polsce" (Z. Kitówna i N. Gawlik);

– „Etyka a polityka – etyka w prowadzeniu polityki" (W. Nieduszyński i R. Gawlik);

– „Cechy lidera stowarzyszeń katolickich" (K. Wojcieszek);

– „Duchowość członka i lidera Akcji Katolickiej" (Ks. J. Marcinkowski);

– „Katolicki personalizm społeczny. Program personalistycznego ładu społeczno-politycznego w ujęciu papieża Piusa XII" (Ks. A. Chycki);

– „Początki partii chrześcijańsko-demokratycznych w Niemczech, we Włoszech i we Francji" (M. Hołubicki);

– „Chrześcijańska Demokracja w Polsce – historia, stan obecny i perspektywy" (M. Hołubicki i Ks. E. Skotnicki);

– „Ewangelizacja i polityka. Podstawy udziału katolików świeckich w życiu politycznym" (P. Nitecki);

– „Nauka społeczna Kościoła katolickiego w dobie Soboru Watykańskiego II: Encykliki społeczne papieża Jana XXIII – *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*" (M. Olszewski) i „Społeczne nauczanie papieża Pawła VI i nauka społeczna Soboru Watykańskiego II" (P. Gondek i Ks. E. Skotnicki);

– „Mass media – Kościół i społeczeństwo. Zadania, zagrożenia i nowe perspektywy w III Tysiącleciu chrześcijaństwa" (A. Dziarmaga i J. Wojciechowska);

– „Godność pracy ludzkiej i jej pierwszeństwo przed kapitałem" (Ks. F. J. Mazurek);

– „Człowiek i praca w nauczaniu papieża Jana Pawła II" (Ks. P. Markielowski);

– „Kościół w Polsce na przełomie 2000 roku" (J. Łopuszański);

– „Uczestnictwo wiernych świeckich w życiu społeczno-politycznym – obowiązek czy przywilej?" (Ks. J. Marcinkowski);

nych[33], współorganizację sprzedaży „cegiełek" na budowę Świątyni Opatrzności Bożej, a także utworzenie pod patronatem AK Ośrodka Informacji o Nowych Ruchach i Sektach Religijnych[34].

W październiku 2002 roku Ks. Bp Kazimierz Ryczan powierzył funkcję kościelnego asystenta Diecezjalnej Akcji Katolickiej ks. Adamowi Perzowi[35]. Ten przeprowadził wśród wszystkich księży proboszczów ankietę, w celu poznania kondycji AK w diecezji. Jedno z pytań brzmiało: „Jeśli w parafii nie istnieje Parafialny Oddział AK – czy i jaką ksiądz proboszcz widzi możliwość jego powołania do życia (wziąć pod uwagę specyfikę parafii i parafian, istniejące już grupy/stowarzyszenia w parafii, cele i zadania AK, możliwość sprawowania opieki duszpasterskiej przez księdza w parafii, uiszczanie składek członkowskich itp...)". W wyniku przeprowadzonej ankiety ustalono, że w dniu 1 marca 2003 roku stan AK w diecezji przedstawiał się następująco:

– „Kościół starożytny i średniowieczny o polityce jako służbie społecznej; Kościół przed i po Soborze Watykańskim II o polityce" (Ks. D. Olszewski);

– „Pluralizm i tolerancja w życiu społecznym a obecność i obrona wartości chrześcijańskich; Duchowieństwo a zaangażowanie polityczne" (Ks. A. Zwoliński);

– „Co to jest partia polityczna? Zadania, metody działania i przywódca partii politycznej" (M. Olszewski);

– „Zasady katolickiej nauki społecznej jako podstawa budowania jedności ideowej i programowej prawicy" (Ks. J. Maj);

– „Idea narodowa, jej rola, znaczenie i sposoby urzeczywistnienia w warunkach zjednoczonej Europy" (A. Zawisza);

– „Demokracja – narzędzie budowania silnych struktur państwowych czy sposób na manipulowanie społeczeństwem?" (M. Błaszczyński);

– „Sumienie polityka – odpowiedzialność za przyszłość" (Ks. A. Chycki);

– Wychowanie polityczne. Organizacja i praktyczne zadania rejonowych Szkół Formacji Społeczno-Politycznej w diecezji kieleckiej (Ks. J. Marcinkowski);

– „Historia ruchów politycznych w Polsce w XX w. na tle ówczesnej Europy; Ruch socjalistyczny i komunistyczny; Ruch liberalny i konserwatywny; Ruch narodowy i ludowy" (R. Krawczyk);

– „Historia stowarzyszeń skupiających wiernych świeckich na przykładzie wybranych krajów europejskich w XIX i XX w." (Ks. J. Marcinkowski);

– „Akcja Katolicka w Polsce i Diecezji Kieleckiej w okresie międzywojennym i po reaktywowaniu w 1995 roku" (W. Świtalski);

– „Chrześcijański sens polityki i model polityka kierującego się wartościami chrześcijańskimi" (Ks. J. Marcinkowski). Por. Archiwum AK w Kielcach.

[33] Por. J. Pisiewicz, *Akcja katolików*..., art. cyt., s. 8; *Apel Akcji Katolickiej w Kielcach*, „Gość Niedzielny", Kielce 17 marca 1996, s. 12.

[34] Por. J. Pisiewicz, *Akcja katolików*..., art. cyt., s. 8.

[35] Dekret biskupa kieleckiego, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. XP. CIX-19/02.

1) AK istniała w 5 parafiach i liczyła 124 osoby (parafia Charsznica – 36 osób; parafia Miłosierdzia Bożego w Kielcach – 35 osób, parafia Koniecpol-Chrząstów – 35 osób; parafia Secemin – 12 osób i parafia Stary Korczyn – 6 osób). Trzeba tu zaznaczyć, że oddziały AK w tych parafiach działały wówczas nieformalnie, gdyż nie istniał Diecezjalny Zarząd AK (jego kadencja już upłynęła, a nie wybrano jeszcze nowych władz), a osoby pełniące funkcje w parafialnych oddziałach miały już nieaktualne nominacje.

2) Jakie są perspektywy? Z przeprowadzonego rozeznania wynika, że w 184 parafiach (na ogólną liczbę 301) nie ma możliwości powołania do życia parafialnych oddziałów AK. Wśród przyczyn duszpasterze wymieniali m.in.: niechęć do przynależenia do grup, a tym bardziej do stowarzyszeń, konieczność płacenia składek członkowskich, niechęć do angażowania się w życie parafii, wymieranie parafii wiejskich, nieudane próby powoływania do życia AK czy innych grup[36].

Mimo usilnych starań, podejmowanych od roku 1997, AK w diecezji jest – jak widać – dość skromna. Długi okres nieobecności AK w diecezji sprawił, że reaktywacja jest trudna. Jednak należy podjąć wysiłki w celu ożywienia działalności AK. Stąd też 2 kwietnia 2003 roku biskup kielecki zatwierdził skład personalny Zarządu Diecezjalnego Instytutu AK. Jego prezesem został Józef Snochowski[37]. Pod koniec kwietnia, w I Ogólnopolskiej Pielgrzymce Akcji Katolickiej, dwóch delegatów z diecezji zawiozło Ojcu Świętemu dary

[36] Por. Ankieta dotycząca Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej, w: Archiwum AK w Kielcach.

[37] Skład osobowy Zarządu DIAK:
Józef Snochowski (Kielce) – prezes
Janina Szymkowska (Kielce) – wiceprezes
Teresa Rębosz (Kielce) – wiceprezes
Anna Skupin (Kielce) – sekretarz
Stanisław Gwiazda (Secemin) – skarbnik
Witold Pudło (Koniecpol) – członek
Wiesław Pastuszka (Kielce) – członek
Maria Obara (Kielce) – członek
Halina Barchan (Kielce) – członek. Por. Dekrety biskupa kieleckiego, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. OZ-6-14/03.

Z kronikarskiego obowiązku należy dodać, że biskup kielecki tegoż samego dnia zatwierdził skład personalny Komisji Rewizyjnej DIAK:
Adam Grzywnowicz (Charsznica) – przewodniczący
Jolanta Gwiazda (Secemin) – zastępca przewodniczącego
Stefan Sygit (Koniecpol) – sekretarz
Włodzimierz Paluch (Charsznica) – członek
Zygmunt Piątkiewicz (Secemin) – członek. Por. Dekret biskupa kieleckiego, w: Archiwum Kieleckiej Kurii Diecezjalnej, sygn. OZ-15/03.

duchowe w postaci zobowiązania do modlitwy – codziennej Koronki do Bożego Miłosierdzia i Różańca w intencji Ojca Świętego, w intencji dziecka poczętego, o pokój na świecie, a także do codziennej modlitwy o powołanych do służby Bożej[38].

4. Akcja Katolicka szansą dla parafii

Wydaje się, że AK jest stowarzyszeniem koniecznym w parafii, aby jej oblicze uległo odnowie. Właśnie problemowi odnowy parafii było poświęcone sympozjum Włoskiej Akcji Katolickiej, które odbyło się w lutym 2003 roku. Z tej racji Jan Paweł II skierował do jej asystentów przesłanie[39], w którym nazywa parafię:

- „domem wspólnoty chrześcijańskiej" – przynależy się do niej od momentu chrztu świętego;
- „Szkołą świętości" – dla wszystkich bez wyjątku;
- „laboratorium wiary" – tu są przekazywane główne elementy tradycji chrześcijańskiej;
- „miejscem formacji" – tu człowiek uczy się wierzyć oraz włącza się w apostolstwo[40].

Papież daje wskazówki, w jakich dziedzinach AK w parafiach mogłaby się wyspecjalizować. W pierwszym rzędzie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Choć już wiele lat minęło od soboru, dużo jeszcze pozostaje do zrobienia. Sobór Watykański II jest nadal – według papieża – „niezawodną busolą" dla Piotrowej łodzi[41], a „dokumenty soborowe «świętymi drzwiami», przez które musi przejść każda wspólnota parafialna" w trzecie tysiąclecie chrześci-

[38] Dary te zostały zapisane w Księdze Pamiątkowej Polskiej AK, którą podarowano Ojcu Świętemu. Por. K. Dobrowolska, *Odnowić życie*..., art. cyt., s. V.

[39] Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii. Przesłanie Ojca Świętego do asystentów Włoskiej Akcji Katolickiej.* Przesłanie to Ojciec Święty wręczył przedstawicielom stowarzyszenia podczas audiencji generalnej 19 lutego 2003 roku. Treść tego przesłania można znaleźć w kwietniowym wydaniu polskiej wersji „L'Osservatore Romano" z 2003 roku, a także w: *Apostołować miłosierdziem*.., dz. cyt., s. 27–32 oraz w: „Biuletyn Krajowego Instytutu Akcji Katolickiej w Polsce", 11 (2003), s. 3–5.

[40] Por. tamże, s. 1. Por. także P. Jarecki, *Uczynić nową*..., art. cyt., s. 33–36. Ks. bp Jarecki zauważył, że włoskie określenie jest bardziej obrazowe: „sala gimnastyczna formacji". „Tak jak na stadion czy salę gimnastyczną idziemy, aby poprawiać tężyznę fizyczną, tak do parafii idziemy, aby «pocić się nad duchem», inwestować w ducha, ćwiczyć wartości religijne, duchowe i moralne". Tamże, s. 34.

[41] Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii*..., dz. cyt., 2; *Novo millennio ineunte*, 57.

jaństwa[42]. Z tego względu członkowie AK w sposób szczególny mają zapoznawać się z dokumentami soborowymi, wnikać w literę i ducha, wprowadzać tego ducha i literę w rzeczywistość parafialną[43].

AK może się wyspecjalizować również w duchowości komunii (jedności) z biskupem i z Kościołem lokalnym. Tę wartość może wnieść AK we wspólnotę chrześcijańską[44]. „Akcja Katolicka ma być zbiorowym, zorganizowanym apostołem komunii wewnątrzkościelnej. Komunii z biskupem, komunii z kościołem lokalnym"[45].

Papież widzi potrzebę odnowienia AK, a poprzez jej odnowienie odnowieniu ulegnie również parafia: „Tylko odnowiona Akcja Katolicka może przyczynić się do odnowy parafii"[46]. Jakie ideały powinny przyświecać AK, aby stała się środowiskiem odnowy parafii? Według papieża istotne są w tym względzie takie elementy, jak:

- odwaga przyszłości;
- wyobraźnia świętości;
- otwarcie się na powiew Ducha Świętego;
- propagowanie rozległego i gruntownego programu wychowawczego;
- wprowadzenie świeżości Ewangelii do codziennego życia;
- zapewnienie stowarzyszeniu dojrzałych, uformowanych animatorów;
- mobilizacja świeckich zdolnych do wielkiego zapału apostolskiego[47].

Papieskie przesłanie kończy się apelem do prezbiterów:

> Pragnę na koniec, korzystając z okazji, wezwać wszystkich kapłanów, aby bez obaw przyjmowali w swoich parafiach Akcję Katolicką i jej działalność. W niej bowiem będą mogli znaleźć nie tylko cenną i skuteczną pomoc, lecz także zrozumienie i przyjaźń oraz bogactwo płynące z dzielenia się darami duchowymi każdego członka wspólnoty[48].

---

[42] Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii*..., dz. cyt., 2.

[43] Por. P. Jarecki, *Uczynić nową*..., art. cyt., s. 37.

[44] Por. Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii*..., dz. cyt., 2; P. Jarecki, *Uczynić nową*..., art. cyt., s. 38. O tej komunii już wcześniej pisał papież w swoim liście apostolskim: „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas". *Novo millennio ineunte*, 43.

[45] P. Jarecki, *Uczynić nową*..., art. cyt., s. 39.

[46] Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii*..., dz. cyt., 3.

[47] Por. tamże; P. Jarecki, *Uczynić nową*..., art. cyt., s. 40.

[48] Jan Paweł II, *Rola Akcji Katolickiej w parafii*..., dz. cyt., 4.

AK istniejąca i rozwijająca się w parafii w ścisłej współpracy z proboszczem może stać się szansą dla rozwoju parafii i przynieść błogosławione owoce. Na uzasadnienie tej tezy wystarczy przytoczyć konkretne inicjatywy podjęte i sfinalizowane, bądź kontynuowane w kilku parafiach diecezji kieleckiej:

- tworzenie parafialnych bibliotek, czytelni i świetlic;
- przeprowadzanie konkursów o tematyce religijno-patriotycznej;
- organizowanie wakacji i ferii zimowych dla dzieci potrzebujących opieki;
- pielgrzymki (piesze, rowerowe i autokarowe) na spotkanie z Ojcem Świętym i w różne miejsca kultu religijnego;
- propagowanie czytelnictwa prasy katolickiej i dobrej książki, zorganizowanie punktu sprzedaży książek;
- spotkania opłatkowe dla osób samotnych, niepełnosprawnych i ubogich, wieczory kolęd i pieśni maryjnych;
- organizowanie paczek żywnościowych, zbiórka odzieży;
- pomoc w utrzymaniu porządku i estetyki w kościele, placu przy kościele i w domu parafialnym;
- inicjatywa wydawnicza (opracowanie historii parafii, redagowanie czasopism parafialnych);
- oprawa liturgiczna Eucharystii;
- pomaganie dzieciom w nauce, organizowanie dla nich czasu wolnego;
- powołanie klubu sympatyków Radia Maryja;
- utworzenie wypożyczalni kaset video;
- zagospodarowanie gablot ogłoszeniowych, w których umieszczane są bieżące informacje z życia AK, Rycerstwa Niepokalanej, Apostolstwa Maryjnego i Stowarzyszenia Rodzin Katolickich;
- zbieranie podpisów w obronie życia poczętego oraz przeciw pornografii;
- pomoc charytatywna: troska o osoby samotne i chore w parafii[49].

To tylko kilkanaście przykładów, które świadczą o możliwości owocnej współpracy świeckich z duszpasterzami, a także o ogromnych możliwościach twórczych, które tkwią w świeckich. Papież uświadamia, że „w Kościele wybiła godzina laikatu"[50]. Należy wyrazić życzenie, aby w wielu parafiach w Polsce i w diecezji kieleckiej ta godzina wybiła jak najszybciej.

---

[49] Wymienione dzieła zrealizowano, bądź są realizowane, w parafiach: Św. Michała Archanioła w Koniecpolu, Miłosierdzia Bożego w Kielcach i Św. Jadwigi Królowej w Kielcach. Por. *Sprawozdanie z działalności Parafialnego Oddziału AK w parafii Św. Michała Archanioła w Koniecpolu; Sprawozdanie z działalności Parafialnego Oddziału AK w parafii Miłosierdzia Bożego w Kielcach; Sprawozdanie z działalności Parafialnego Oddziału AK w parafii Św. Jadwigi Królowej w Kielcach*, w: Archiwum AK w Kielcach.

[50] Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizacyjną*..., dz. cyt., s. 16.

Ks. Andrzej Żądło – Kielce

Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych jako źródło inspiracji dla współczesnego duszpasterstwa

Chrześcijaństwo jest religią zanurzoną w historii, której fundamentem i centrum, a także ostatecznym sensem oraz celem jest Chrystus. Jego wcielenie, uwieńczone tajemnicą paschalną i darem Ducha Świętego, stanowi wciąż pulsujące serce czasu, tajemniczą godzinę, w której królestwo Boże zapuściło korzenie w historię sięgającą również naszych czasów (NMI 5). Czasy nam współczesne reprezentują pod wieloma względami inny kontekst historyczno-społeczny i kulturowy, w którym wypadło nam żyć jako chrześcijanom, jako członkom Kościoła posłanego do wszystkich narodów, aby je czynić Chrystusowymi uczniami przez głoszenie Bożego słowa, przez naukę zachowywania wszystkiego, co On przykazał, a także przez udzielanie chrztu w imię Ojca, Syna i Ducha (por. Mt 28, 19-20) oraz innych sakramentów, dopełniających chrześcijańskie wtajemniczenie, uświęcających ludzi, budujących Mistyczne Ciało Chrystusa i oddających chwałę Bogu (KL 59).

Wtajemniczenie chrześcijańskie narzędziem ewangelizacji i uświęcenia

Jedną ze specyficznych i najbardziej może wybijających się cech, jakie charakteryzują człowieka współczesnego, i to zarówno chrześcijanina, jak i niewierzącego, jest to, że pragnie on być traktowany na wszystkich odcinkach jak osoba dorosła, tzn. wolna, świadoma i odpowiedzialna[1]. W związku z powyższym dobrze z pewnością się złożyło, że to właśnie na taki czas opracowane zostały nowe obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, wcielające w życie postanowienia Soboru Watykańskiego II (por. KL 64, 66), zatwierdzone przez papieża Pawła VI i wydane powagą Kongregacji Kultu Bożego 6 stycznia 1972 r. Zastępują one dotychczasowe obrzędy chrztu dorosłych, zawarte w Rytuale Rzymskim[2]. Są zaś przeznaczone:

---

[1] Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano nel nuovo millennio*, Assisi 2002, s. 54.

[2] Por. Dekret tejże Kongregacji, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (dalej OChWD), Katowice 1988, s. 7.

...dla ludzi dorosłych, którzy już usłyszeli przepowiadanie tajemnicy Chrystusa i pod wpływem Ducha Świętego świadomie i dobrowolnie szukają Boga żywego oraz wstępują na drogę wiary i nawrócenia. Dzięki Jego działaniu otrzymują duchową pomoc podczas swego przygotowania, a we właściwym czasie owocnie przyjmują sakramenty święte[3].

Zarówno zaproponowana w *Obrzędach*... droga wtajemniczania dorosłych w zbawcze misterium, jak i sama metodologia postępowania na tej drodze, może z niewątpliwą korzyścią posłużyć za model dla współczesnego duszpasterstwa, które teraz, u przełomu wieków i tysiącleci, powinno przybierać coraz bardziej formy takiego wspomagania wiernych i wszystkich skłaniających się ku chrześcijaństwu, zwanych popularnie „sympatykami"[4], które by potrafiło przyczynić się do zapoczątkowania nowej epoki historycznej „bycia chrześcijaninem". Nie chodzi więc tylko o formalny powrót do pierwotnego chrześcijaństwa, o czyste przejęcie form wypracowanych i przekazanych nam przez tradycję, bo byłoby to zwykłym archeologizmem[5]. Chodzi o to, aby na nowo i do głębi przenikać istotę chrześcijaństwa, aby ją odczytywać w kategoriach pierwotnej fascynacji uczniów Chrystusa Jego Ewangelią[6], interpretować ją na nowo oraz podawać językiem właściwym dzisiejszym kulturom i narodom (por. NMI 40). Dziś chodzi o to, aby pracę duchową i duszpasterską podjąć z nowym zapałem (por. NMI 3), aby nadawać jej oblicze nowej ewangelizacji, realizowanej z apostolskim wręcz porywem i z taką gorliwością zaangażowania, jaka wzięła początek z Pięćdziesiątnicy (por. NMI 40). Duszpasterstwo widziane oczami nowej ewangelizacji każe myśleć o potrzebie podejmowania dzieła „nowego" wtajemniczania już wtajemniczonych (tzw. neokatechumenatu), oprócz zwyczajnego wtajemniczania w chrześcijaństwo tych, którzy w Chrystusa dopiero uwierzą. Wtajemniczenie bowiem kończy się przez wejście w rzeczywistość, która nie podlega zakończeniu, którą mamy ciągle zgłębiać, na nowo odkrywać i żyć nią w zmieniających się warunkach codziennej egzystencji[7].

Istota wtajemniczenia chrześcijańskiego

Wtajemniczenie, inaczej inicjacja, to akt uznany za symboliczne zapoczątkowanie nowego (wyższego) etapu życia lub działania w wymiarze społecznym,

---

[3] Tamże, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* (dalej WTP), nr 1.

[4] Chodzi o tych, którzy okazują przychylność wobec wiary chrześcijańskiej, chociaż jeszcze w pełni nie wierzą (WTP 12).

[5] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich"*, KPD 65 (1989), nr 3, s. 210.

[6] Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano*..., dz. cyt., s. 68.

[7] Por. P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 8.

kulturowym albo religijnym[8]. Kojarzy się ono z wprowadzeniem do wnętrza (*ineo* – „wchodzić") i zapoczątkowaniem w życiu czegoś nowego (*initium* – „początek") w określonej wspólnocie ludzkiej[9]. W religiach starożytnych inicjacja była obrzędem, który uświęcał i przeprowadzał do innego życia, szczególnie zaś ze świata niepoświęconego do świata świętego[10].

W chrześcijańskim rozumieniu wtajemniczenie jest wprowadzeniem człowieka w misterium, jakie odsłania nam Bóg w swoim Objawieniu. Owo misterium to plan powzięty w odwiecznym upodobaniu Boga Ojca (*eudokia* – por. Łk 2, 14), aby doprowadzić wszystkich ludzi do wiary i zbawienia przez zebranie ich w jeden żywy organizm, którego głową miał być wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus. Życie Boże, objawione w Nim, poprzez Jego mękę, śmierć i dokonane mocą Ducha Świętego uwielbienie, ma się stawać – w myśl tego planu – udziałem wszystkich ludzi, którzy jednoczyć się będą z Chrystusem przez wiarę i sakramenty[11]. Takie pojęcie chrześcijańskiego wtajemniczenia przedstawia „Wprowadzenie ogólne" do OChWD, które stwierdza:

> …ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia razem z Chrystusem umarli, razem z Nim pogrzebani i zmartwychwstali, otrzymują Ducha przybrania za synów i odprawiają z całym ludem Bożym pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego (nr 1; por. DM 14).

W chrześcijańskiej praktyce wtajemniczenie zapoczątkowuje więc udział konkretnego człowieka w Bożym planie zbawienia przez pełne włączenie w społeczność Kościoła i jego liturgię, a także w życie chrześcijańskie lub jego nowy wymiar, przez przechodzenie poszczególnych etapów wtajemniczenia, rozłożonych w czasie i zobowiązujących do podjęcia zadań życiowych i kościelnych w duchu wyznawanej wiary w Chrystusa. Dokonuje się ono przez wychowanie i nawrócenie, do którego prowadzi formacja przyjmująca formę katechumenatu, oraz przez przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, którymi są: chrzest (umożliwia on człowiekowi nowy sposób istnienia – *esse*), bierzmowanie (przez dar Ducha Świętego czyni człowieka zdolnym oraz zobowiązanym do życia chrześcijańskiego – *agere*) i Eucharystia (jest znakiem nowego przymierza z Bogiem oraz najdoskonalszego zjednoczenia z Chrystusem i Jego Kościołem)[12].

---

[8] Por. S. Janeczek, *Inicjacja*, EK 7, kol. 211.

[9] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże…*, dz. cyt., s. 200.

[10] Por. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, AK 1965 nr 338, s. 129–137.

[11] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże…*, dz. cyt., s. 200.

[12] Por. S. Janeczek, *Inicjacja*, cz. III: *W chrześcijaństwie*, kol. 216; Cz. Krakowiak, *Inicjacja*, cz. III, B: *Doktryna*, kol. 218.

Etapy wtajemniczenia chrześcijańskiego

Pedagogia wtajemniczenia chrześcijańskiego opiera się na Bożej metodzie działania w historii i wyraża szacunek dla godności osoby ludzkiej, którą sam Bóg traktuje jako partnerkę dialogu i jako współpracowniczkę we własnym zbawieniu, realizowanym zawsze we wspólnocie kościelnej[13]. Struktura obrzędów wtajemniczenia dorosłych nawiązując do starożytnego katechumenatu jest jednocześnie mocno osadzona w warunkach współczesnego Kościoła i uwzględnia sytuacje ludzi dorosłych. Kandydaci pragnący przyjąć sakramenty inicjacyjne muszą przejść długą drogę poszukiwań i duchowego dojrzewania. W tym procesie chrystianizacji jest z nimi Kościół, reprezentowany przez swoją hierarchię i członków miejscowej wspólnoty wiernych.

Według *Obrzędów...*, trwające zazwyczaj kilka lat przygotowanie do przyjęcia sakramentów inicjacyjnych dzieli się na cztery okresy (*tempus*), w jakich dokonuje się wtajemniczenie, oraz na trzy stopnie (*gradus*, *gressus*), czyli momenty decydujące o postępach na drodze wtajemniczenia[14]:

1. Rozpoczyna je prekatechumenat (ewangelizacja), który od strony kandydata jest okresem poszukiwań, zaś od strony Kościoła – okresem głoszenia podstawowych prawd wiary, zasad chrześcijańskiego życia, pouczania o nich kandydatów i wspierania ich w podejmowaniu świadomej, opartej na motywach religijnych decyzji zostania chrześcijanami. Owocem prekatechumenatu ma być wiara i początkowe nawrócenie, pod wpływem którego dojrzewa wola pójścia za Chrystusem i przyjęcia chrztu (OChWD 10). Ten okres prowadzi do pierwszego decydującego stopnia, jakim jest przyjęcie (na publiczną prośbę kandydatów) w poczet katechumenów i błogosławieństwo.

2. Drugim okresem jest katechumenat. Ma on na celu stopniowe wprowadzanie kandydatów, otoczonych ze strony Kościoła pieczołowitą opieką (OChWD 18), w chrześcijańskie życie wiary, miłości i modlitwy przez odpowiednią katechezę, podawaną zgodnie z przebiegiem roku liturgicznego podczas różnych celebracji słowa Bożego (dla zdobycia nie tylko znajomości dogmatów i przykazań, ale i całej tajemnicy zbawienia – OChWD 19, 1), oraz formację apostolską, dzięki której (z gwarancjami poręczycieli i przyszłych chrzestnych, a także całej wspólnoty lokalnej) kandydaci wdrażają się w umiejętność modlitwy, wyznania wiary i czynnej miłości bliźniego. Źródłem duchowej pomocy jest dla nich w tym czasie udział w specjalnych obrzędach (egzorcyzmy), dzięki którym dokonuje się ich stopniowe oczyszczenie oraz

[13] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże...*, dz. cyt., s. 201.

[14] Por. WTP, rozdz. I; S. Czerwik, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 13–16; Cz. Krakowiak, *Inicjacja*, cz. III, C: *Liturgia*, kol. 218–219.

umocnienie Bożym błogosławieństwem. Okres ten prowadzi do drugiego stopnia przełomowego, jakim jest „wybranie" (*electio*), czyli wpis imienia na listę tych kandydatów, którzy zostali uznani za godnych bezpośredniego przygotowania na przyjęcie sakramentów inicjacyjnych (obrzęd ten przypada zwykle na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu – OChWD 22).

3. Trzeci okres pokrywa się na ogół z Wielkim Postem i nosi nazwę „okresu oczyszczenia i oświecenia", które przechodzą kandydaci, nazywani tak samo, jak ich określano w epoce patrystycznej, a mianowicie jako:

- „wybrani" (*electi*);
- „ubiegający się o chrzest" (*competentes*) – wspólnie dążący do przyjęcia sakramentów Chrystusa;
- „dążący do oświecenia" (*illuminandi*) – w chrzcie, który jest nazywany „oświeceniem", mają zostać oświeceni światłem wiary (OChWD 24).

Przygotowanie kandydatów w tym okresie polega na pogłębieniu ich życia duchowego, na oczyszczeniu przez rachunek sumienia i pokutę oraz na dążeniu do pełniejszego poznania Chrystusa. „Wybrani" uczestniczą wówczas w dwojakiego rodzaju obrzędach, a mianowicie w „próbach" (*scrutinia*) i „przekazaniach" (*traditiones*):

a. „próby" (celebrowane przeważnie w III, IV i V niedzielę Wielkiego Postu) są wyrazem inicjatywy Boga, który doświadcza człowieka i „bada" jego wnętrze, odkrywa i uzdrawia to, co w sercach kandydatów ma związek ze słabością i przewrotnością, natomiast umacnia to, co w nich szlachetne i święte, wyzwalając tym samym spod wpływu grzechu i szatana i umacniając jedność z Chrystusem (OChWD 25);

b. „przekazania" to obrzędy, podczas których Kościół wtajemnicza wybranych w treść symbolu wiary (zostaje on im ukazany jako streszczenie przepowiadania o dziełach dokonanych przez Boga dla zbawienia ludzkości) oraz modlitwy Pańskiej (dzięki niej uświadamiają sobie, że mają zostać obdarzeni Duchem przybrania za synów). Tak więc będą odtąd mogli Boga nazywać Ojcem, szczególnie gdy znajdą się w zgromadzeniu wiernych (OChWD 25, 2).

Uwieńczeniem tych przygotowań jest trzeci stopień wtajemniczenia, polegający już na jednorazowym przyjęciu wszystkich trzech sakramentów – chrztu, bierzmowania i Eucharystii w Wigilię Paschalną lub w jakąś niedzielę w okresie wielkanocnym, gdy tego wymagają okoliczności. W pewnych przypadkach można sakramentu bierzmowania udzielić w późniejszym czasie, np. w niedzielę Zesłania Ducha Świętego (OChWD 56).

4. Ostatnim okresem wtajemniczenia jest okres mistagogii, który trwa przez cały czas paschalny i ma na celu umożliwienie neofitom głębszego wniknięcia w przyjęte sakramenty oraz doświadczenia życia we wspólnocie przez gorliwe uczestnictwo w niedzielnej liturgii mszalnej, słuchanie wyjaśniania specjalnie dobranych urywków Pisma świętego, czynne zaangażowanie

w modlitwę powszechną, zanoszoną do Boga w ich intencji. W tym czasie chodzi o to, aby neofita „doświadczył" ukrytej rzeczywistości tajemnic, zwłaszcza Eucharystii, oraz życia wspólnotowego wiernych, którego natchnieniem jest duch apostolskiej miłości (OChWD 37–40).

Potrzeba nowej ewangelizacji motorem poszukiwań nowych form duszpasterstwa

Priorytetem duszpasterskim na dziś jest nowa ewangelizacja, o czym często przypominał Jan Paweł II, a teraz – na przełomie wieków i mileniów – wskazuje na nią jako na zwyczajną drogę dla Kościoła (por. NMI 40). Dzieło nowej ewangelizacji

> to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia, bowiem nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć *społeczeństwo chrześcijańskie*, które mimo licznych ułomności, jakie cechują wszystko, co ludzkie, odwoływało się jednoznacznie do wartości ewangelicznych. Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami (NMI 40).

Mniej więcej od połowy ubiegłego wieku wiara chrześcijańska nie przesyca już tak jak dawniej życia społecznego, nie wpływa na postawę moralną i nie kształtuje sumień. Zachowuje się jeszcze, rzecz jasna, tradycje katolickie, udziela sakramentów, zwłaszcza tych związanych z przełomowymi wydarzeniami w ludzkim życiu, podtrzymuje tradycję wielkich manifestacji religijnych. Powstaje jednak pytanie, czy to wszystko stanowi naprawdę przejaw wiary żywej, czy może tylko wyraz nawyków społecznych, podtrzymywanych z przyczyn antropologicznych w tym celu, by „celebrować" życie jako takie bądź też podtrzymywać dziedzictwo kulturalne przeszłości. Powstaje wątpliwość, na ile zachowywane praktyki odpowiadają wewnętrznym przekonaniom jednostek i na ile oddziałują na ich postawę moralną, na ile zaś stanowią tylko zewnętrzny przejaw, nie mający związku z postawą danego człowieka.

W rzeczy samej osoby, które można uznać za „praktykujące", przejawiają nierzadko świecki sposób zapatrywania się na naturę, społeczeństwo i człowieka, a jest to patrzenie pozbawione blasku wiary. Zjawisko to *Evangelii nuntiandi* określa mianem sekularyzmu, przez co rozumie „taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza" (nr 55). Taki stan rzeczy to oczywiście coś znacznie głębszego niż tylko mniejsza ilość praktyk niedzielnych lub słabszy udział w sakramentach. Mamy tu bowiem do czynienia

z przybierającą na sile kulturą świecką, ze światem myślenia i życia, nie mającym związku z wiarą chrześcijańską. Taki rozziew między Ewangelią a kulturą *Evangelii nuntiandi* uznaje za dramat naszych czasów (por. nr 20). Zrozumiałe jest zatem wzywanie do nowej ewangelizacji świata, szczególnie zaś Europy, ponieważ ma być ona odpowiedzią Kościoła na potrzeby społeczeństwa kształtowanego niegdyś przez chrześcijaństwo, a teraz brnącego w sekularyzm. Wezwanie to papież powtarza z całą mocą w *Christifideles laici*, gdzie ukazuje też rozmiar dechrystianizacji, stwierdzając:

> ...całe kraje i narody, w których niegdyś religia i życie chrześcijańskie kwitły i dały początek wspólnocie wiary żywej i dynamicznej, dzisiaj wystawione są na ciężką próbę, a niekiedy podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerzenia się zobojętnienia, sekularyzmu i ateizmu (nr 34)[15].

Uzasadnienie zapotrzebowania na duszpasterstwo o charakterze ewangelizacyjnym

Zasadniczym powodem, który uzasadnia taką propozycję, jest fakt, że w kontekście wyżej zarysowanych problemów oraz potrzeb współczesnego świata zdecydowana większość chrześcijan przyjmuje chrzest w dzieciństwie, więc nigdy nie przechodzi drogi wtajemniczenia jako procesu dojrzewania wiary, osobistego wyboru Jezusa i Jego Ewangelii oraz szczerego nawrócenia, czemu towarzyszyć powinno jednoczesne doświadczanie macierzyńskiej bliskości wspólnoty kościelnej (szerszej niż własna rodzina), która nie tylko „poucza" i „udziela sakramentów", ale także – jak mądry pedagog – towarzyszy, wspiera świadectwem własnego życia i modlitwą, a także przejawia gotowość do nieustannej obecności.

Faktem jest, że w okresie posoborowym robi się wszystko, aby ożywić wiarę chrześcijańskich rodziców, którzy proszą o chrzest dla własnych dzieci i przyrzekają wychować je w wierze. Niemniej prawdą jest i to, że również w takich przypadkach, kiedy owo ożywienie wiary u rodziców już nastanie, to nie wyręczą oni własnych dzieci w wieku dorosłym, gdy trzeba będzie decydować się na osobisty wybór Chrystusa, nawrócenie i życie wiarą na co dzień oraz wykazać misyjne zaangażowanie w społeczności kościelnej.

Duszpasterstwo Kościoła w zdecydowanej większości bazuje na chrzcie niemowląt i we wszystkich zasadniczo przypadkach zakłada, że ochrzczeni

---

[15] Por. M. P. Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: Kolekcja „Communio", t. 8: *Nowa ewangelizacja*, red. wyd. pol. L. Balter (przewodniczący), Poznań 1993, s. 300–301.

w dzieciństwie jego członkowie są prawdziwymi, świadomymi i odpowiedzialnymi chrześcijanami. Udzielany chrzest jest zawsze skuteczny i otwiera drogę do dalszych sakramentów, ale nie zwalnia z osobistej odpowiedzialności, jaką z natury swej zakłada u tych, którzy otrzymując w chrzcie łaskę wiary, w nim też powinni ją zamanifestować[16]. W przypadku dzieci chrzest udzielany jest „w wierze Kościoła", jaką on wspólnie w chwili sprawowania sakramentu wyznaje, choć później nie zawsze konsekwentnie – w sposób zaplanowany i wspólnotowy – towarzyszy w jej dojrzewaniu i rozwoju, a także nie zawsze wie, co robić, aby ożywić wiarę rodziców religijnie oziębłych i niedojrzałych lub ją na nowo rozniecać, gdy już wygasła i jej brak. Wiele jest przypadków, kiedy to o chrzest dzieci proszą rodzice, którzy nie żyją po chrześcijańsku i nie dbają później o wychowanie swych ochrzczonych już dzieci[17].

Doświadczenie wykazało, że znaczny procent chrześcijan przynależy dziś do Kościoła tylko nominalnie, że utożsamia go z instytucją i nie czuje z nim żadnych „rodzinnych" związków, wykazując mierny stopień uświadamiania sobie i przeżywania istoty Kościoła, wyraźnie przez Sobór Watykański II określonego jako lud Boży, wspólnota czy też rodzina (por. KK), w której istotną rolę odgrywają ścisłe relacje międzyosobowe i poczucie braterstwa.

Innym powodem, jaki może uzasadnić potrzebę duszpasterstwa o charakterze ewangelizacyjnym, jest sprawa modelu komunikacji, której własny system wypracowało i reprezentuje współczesne społeczeństwo. Współcześni ludzie charakteryzują się własnym słownictwem i typowym dla siebie rodzajem mentalności. W ogromnym procencie reprezentują mentalność laicką, co jest efektem takich gwałtownych zjawisk, jak: urbanizacja, eksplozja techniczno-naukowa, konsumpcjonizm i globalizacja. Poza tym wszystkim jest jeszcze ten zawrotny rozwój informatyki. Mentalność i słownictwo dzisiejszego świata przejawia (a także w zdecydowany sposób promuje) cechy typowego indywidualizmu liberalnego, pragmatyzmu ekonomicznego, moralności subiektywnej i utraty poczucia, że życie należy dzielić z innymi (osoba, naród, kultura). W dzisiejszym kontekście społecznym szerzy się przeżywanie i propagowanie wiary oraz moralności „na własny wymiar" (sekty, filozofie orientalne, magia itp.). Znaczna część społeczeństwa nastawiona jest na „prywatyzowanie" wiary, religii i solidarności międzyludzkiej[18].

Kościół natomiast posługuje się systemem komunikowania, jaki został wypracowany na przestrzeni jego długich dziejów. Posiada więc własne słownictwo, własną symbolikę, wykonuje sobie właściwe gesty i przybiera

---

[16] Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano*..., dz. cyt., s. 130–131.

[17] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże*..., dz. cyt., s. 210–211.

[18] Por. J. B. Cappellaro, *Sette percorsi di spiritualità di comunione*, Quaderno 5: *Come fare il primo annuncio a tutti*, Città del Vaticano 2001, s. 10.

charakterystyczne dla siebie postawy. Wszystko to reprezentuje niepojętą głębię znaczeniową i komunikacyjną, lecz często w dzisiejszych czasach jest dla ludzi niezrozumiałe i za słabo angażujące, bo pozbawione nieodzownej drogi inicjacyjnej, która by im gwarantowała przenikanie owej głębi i asymilowanie jej[19], a tym samym pozbawia rzeczywistości, którą oznaczają gesty, przepowiadają słowa, zaś urzeczywistniają symbole. Chodzi o rzeczywistość zbawczego misterium Jezusa Chrystusa.

Inicjacja nie może być utożsamiana ze szkolną katechizacją, która odpowiada nauczaniu podstawowych prawd chrześcijańskich, uświadamianiu chrześcijańskich obowiązków oraz przygotowywaniu do przyjęcia sakramentów. Inicjacja nie utożsamia się z przekazem informacji, z nauką religii, która nie formuje postaw tak, aby były zdolne do przenikania i właściwego odbioru aktualnej historii świata, a także do spełniania chrześcijańskiego obowiązku budowy królestwa Bożego na tym świecie[20]. Inicjacja to głęboki i długotrwały proces stopniowego przechodzenia przez poszczególne etapy doświadczania poznawanej rzeczywistości za pomocą kontaktu z żywym świadectwem wspólnoty, która słowem i czynem, sposobem bycia i przekonaniami, postawą fascynacji i zaangażowania tworzy naturalne środowisko wzrostu i dojrzewania ducha prawdziwie chrześcijańskiego, który gwarantuje dogłębną absorpcję prawd objawionych do życia, jak również właściwe ich przeżywanie.

Adaptacja drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych do współczesnego duszpasterstwa

Dziś wierzy się i ufa tylko tym (jednostkom i grupom), których słowa potwierdzają czyny oraz styl życia. Pod wieloma względami czasy nam współczesne nie są podobne do żadnej z minionych epok, znacząc całkiem nowe rysy na obliczu historii i zmieniając również w znacznym stopniu kontekst dla obecności Kościoła w świecie oraz klimat na obszarze nawiązywania duszpasterskich relacji z dzisiejszą społecznością[21]. W takim kontekście czymś niezmiernie ważnym jest dla Kościoła szczere poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób powinien on zaznaczyć obecność we współczesnym świecie i wiarygodnie pełnić w nim podstawową i niezmienną w swej istocie rolę skierowywania wzroku jednostek, a także świadomości i doświadczenia całych narodów w stronę tajemnicy Chrystusa (por. RM 4; RH 10).

---

[19] Por. J. B. Cappellaro, *Sette percorsi*..., dz. cyt.

[20] Por. G. L. Cardaropoli, *Essere cristiano*..., dz. cyt., s. 205.

[21] Por. tamże, s. 54.

Poszukiwanie odpowiedzi na takie pytania kieruje uwagę na konieczność odkrycia drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia oraz przyjęcia jej jako wzoru i modelu dla duszpasterstwa otwartego nie tylko na tych, którzy w Chrystusa jeszcze nie wierzą (por. DM 13–15), ale również na wszystkich chrześcijan. Zbyt mocno bowiem niekiedy kładzie się nacisk na teoretyczne zapoznawanie „chrześcijan od narodzenia" z treściami Dobrej Nowiny, jak gdyby przepowiadanie Ewangelii równe było przekazowi czysto doktrynalnemu. Zapoznawanie się z Ewangelią musi angażować całego człowieka, a człowiek to więcej niż tylko podmiot odbioru informacji. Człowiek to osoba, a więc ktoś, kto zdobywa życiowe doświadczenie, kto czuje i odnosi wrażenia, kto dokonuje osobistych wyborów i ma kontakty z innymi[22].

Należy o tym pamiętać w oswajaniu człowieka z Ewangelią, w umożliwianiu mu pierwszego (albo kolejnego, a więc pogłębionego) zapoznawania się z nią. Ewangelizacja bowiem to nieustanne „zanoszenie" Dobrej Nowiny człowiekowi, tak aby jej moc przenikała go od wewnątrz i tworzyła zeń kogoś zupełnie nowego (por. EN 18). Zanieść Ewangelię drugiemu człowiekowi może najpełniej tylko taki człowiek, który wierzy w podstawowe prawdy ewangeliczne i dostrzega w bliźnim swego brata, utożsamia bez reszty swe życie z Ewangelią oraz daje świadectwo wiary ugruntowanej i zaangażowanej. Te trzy aspekty człowieka zewangelizowanego wyznaczają trzy podstawowe etapy duszpasterstwa o charakterze ewangelizacyjnym. Nie chodzi bowiem o to, aby oprócz klasycznej jego postaci (duszpasterstwo rozumiane jako podstawowy nurt działalności Kościoła) rozwijać w Kościele „odrębną" misję ewangelizacyjną (jako nurt nadzwyczajny działalności Kościoła), ale by tym ewangelizacyjnym duchem przeniknąć wszystkie poczynania duszpasterskie. Dlatego właśnie duszpasterstwo wymaga nowej orientacji i takiego przeobrażenia działań tradycyjnych, aby były nacechowane rysami, jakie wyznacza droga wtajemniczenia chrześcijańskiego[23]. Rzecz więc w tym, aby duszpasterstwo w całej swej kompleksowości oddziaływania charakteryzowało się trzema podstawowymi wymiarami:

- kerygmatycznym, a więc by pobudzało do życia opartego na podstawowych prawdach ewangelicznych, a przez to otwartego na braterstwo i odnajdującego ślady dobra i obecności Boga w świecie;
- prekatechumenalnym, a więc by wspomagało chrześcijan w utożsamianiu ich życia z Ewangelią przez nawrócenie oraz w żywym jej przepowiadaniu;
- katechumenalnym, a więc by pogłębiało życie sakramentalne chrześcijan i ich przekonanie o potrzebie oddania się na służbę Kościołowi, a przez Kościół całemu światu.

---

[22] Por. J. B. Cappellaro, *Sette percorsi*..., dz. cyt., I, s. 10–11.

[23] Por. M. P. Domingues, *Parafia*..., dz. cyt., s. 303–304.

Aby taki rodzaj duszpasterstwa (stosuje się tu często pojęcie „projektu duszpasterstwa") mógł być wcielany w życie, musi przede wszystkim zostać odpowiednio zaplanowany (stąd potrzeba duszpasterskiego planowania), a następnie zorganizowany (stąd potrzeba duszpasterskiego programowania), zaś wcześniej jeszcze dobrze przygotowany przez formację. Konieczne jest ku temu zaangażowanie świeckich, a także stworzenie im możliwości prawdziwego i przysługującego w sposób naturalny uczestnictwa (w oparciu o kapłaństwo powszechne wszystkich wiernych), jak też przez powołanie do istnienia stosownych (i w wielu wypadkach nowych) struktur duszpasterskich.

1. Etap kerygmatyczny – uwrażliwianie na braterstwo

Etap kerygmatyczny to „pierwsze głoszenie słowa Bożego", ponowne przepowiadanie podstawowych prawd wiary, którego punktem wyjścia jest konkretne położenie ludzi, do których się zwracamy, ich możliwości, a także ich potrzeby. Potrzeba przyjaźni jest największą z ludzkich potrzeb. Przyjaźń i braterstwo to wartości, które przede wszystkim powinny charakteryzować uczniów Jezusa Chrystusa, a duszpasterstwo winno ich w tym wspierać na tyle, aby zasada przeradzała się w czyn, a czyn był odzwierciedleniem kerygmatycznej prawdy, która głosi nieustannie, że Bóg zbawia wszystkich przez Jezusa Chrystusa, a mocą Ducha Świętego czyni nas synami Bożymi, dzięki czemu możemy Go nazywać Ojcem (por. Rz 8, 14-15). Skoro mamy wspólnego Ojca w niebie, to pierwszym etapem procesu odnowy życia naszych wspólnot (zbyt anonimowych, wykazujących mały wskaźnik komunikacji, mało uwrażliwionych na potrzebę budowania komunii) powinno się stać uczulenie (nie tylko głoszenie) na potrzebę braterstwa, wynikającego z równego udziału w tym samym dziele zbawczym Jezusa i w tej samej godności dzieci Bożych. Uwrażliwienie to można osiągnąć różnymi praktycznymi sposobami, z których warto wskazać na przytoczone niżej, wypróbowane w niektórych środowiskach chrześcijan[24]:

a) list do wszystkich rodzin parafii – zanoszony osobiście przez wybranych do tego ludzi (tzw. posłańców), wspomagający wzajemne otwarcie się jednych na drugich;

[24] W opracowaniu tym odwołujemy się do doświadczeń zdobytych na drodze wysiłków prowadzących do przemiany duszpasterstwa tradycyjnego w duszpasterstwo ewangelizacyjne na bazie obrzędu wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych, przez grupę promującą „Ruch ku lepszemu światu". Polskie opracowanie propozycji tejże grupy znaleźć można w: A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy?*, Kielce 1994; J. B. Cappellaro, *Ewangelizować: zadanie dla wszystkich czy doświadczenie niektórych*, Kielce 2000.

b) dobrze przygotowane i w rodzinnym klimacie prowadzone spotkania (katechezy, dyskusje) na temat braterstwa, solidarności i wzajemnej pomocy, uwzględniające konkretną sytuację danej wspólnoty;

c) różnego typu, ale pełne symbolicznych gestów, inicjatywy, mające na celu spotykanie się chrześcijan jako braterskiej wspólnoty wierzących w Chrystusa; przeradza się to w przyjazne i radosne świętowanie (można je organizować z rozmaitą częstotliwością, np. raz w miesiącu), wspomagające świadomość, że Kościół to komunia ludzi z Bogiem i braci pomiędzy sobą.

Ten pierwszy okres duszpasterskich działań (trwający od kilku miesięcy do kilku lat) powinien się zakończyć takim rodzajem wspólnej celebracji[25], która postawi wiernych przed wymogiem osobistego zaakceptowania programu, gdzie przyjaźń i braterstwo praktykowane są w małych grupach, jakie po takiej celebracji się zawiązują, a ich członkowie systematycznie się spotykają w celu rozmawiania na ustalone tematy, dotykające problemów codziennego życia ludzkiej społeczności, jej potrzeb, szans i ograniczeń. Po takim przeżyciu konkretna wspólnota (np. parafialna) zaczyna zmieniać stopniowo swoją strukturę i przeradza się w dużą wspólnotę małych wspólnot, które się regularnie spotykają (np. raz w miesiącu), dając początek drugiemu etapowi transformacji duszpasterstwa tradycyjnego w duszpasterstwo wzorowane na drodze wtajemniczenia chrześcijańskiego[26].

2. Etap prekatechumenalny – ewangelizacja

Na etapie tworzenia grup przyjacielskich nie można w duszpasterstwie poprzestać, ponieważ Kościół (diecezja, parafia) to nie tylko grupy przyjaciół, ale także wspólnoty wiary, które mają się stopniowo przeradzać we wspólnoty kościelne (sprawiające jakby obecność Kościoła w małych środowiskach codziennego życia). Konieczny jest więc ten drugi etap, polegający na ewangelizacji, a więc na mocowaniu – poprzez regularne spotkania w grupach oraz celebracje – życia chrześcijańskiego na trzech podstawowych filarach (każdy z filarów może być budowany w dowolnym i w danej sytuacji potrzebnym czasie), którymi są:

d) słowo Boże – wszystko na tym etapie ma zmierzać ku temu, aby nadawało ono sens ludzkiemu życiu, nieustannie wzywając do postaw zgodnych z tym słowem, oraz by było najbardziej adekwatną odpowiedzią na oczekiwania człowieka;

e) wiara – chodzi o nieustanne głoszenie wiary, a nawet budzenie jej i umacnianie (nie tylko podtrzymywanie), bo to ona ma przenikać życie

[25] W programie ewangelizacyjnym Grupy Promotorów „Ruchu ku lepszemu światu" celebrację tę stanowi tzw. „wydarzenie zbawcze" albo inaczej „tydzień braterstwa".

[26] Por. A. Żądło, *Jaka parafia*..., dz. cyt., s. 33–34.

społeczeństw, prowadzić dialog z kulturą, ożywiać rzeczywistość doczesną i rozjaśniać ją światłem Ewangelii, a także stawać się osobistym doświadczeniem każdego człowieka;

f) osoba Jezusa Chrystusa – powinna się stawać bliska każdemu wierzącemu, ponieważ w oczywisty sposób wciąż jest obecna w Kościele, nadal w nim naucza i działa zbawczo, a także wzywa do nawrócenia, tak samo jak zawsze (por. Mt 4, 17).

Ten etap ewangelizacji może być przeprowadzony za pomocą tych samych metod i rodzajów spotkań, co pierwszy, z tym że tematem numer jeden nie jest już braterstwo, lecz Chrystusowe orędzie, przybierające formę wezwania, na sposób stały kierowanego (prowadzenie katechez na temat wiary, przygotowywanie różnych celebracji z rozbudowanym użyciem symboli i znaków wiary) do wszystkich, aby słowem i czynem ukazywali je światu i chętnie ujawniali ducha wspólnoty chrześcijańskiej poprzez otwieranie swych domów, żeby właśnie tam odbywały się te grupowe spotkania (por. WTP 41, 1). Na zakończenie tego etapu (jego długość zależy od duszpasterskich potrzeb – może on trwać kilka miesięcy lub nawet kilka lat) należy przewidzieć taką celebrację[27], która by się stała osobistym wezwaniem każdego z wiernych na przemierzaną wspólnie z całym Kościołem drogę wiary, przy osobistym odpowiadaniu Bogu na Jego apel. Sposób takiej celebracji powinien przewidzieć gromadzenie się przez kilka wieczorów małych, dotąd tylko przyjacielskich grup, które od tej pory zaczynają się przeradzać we wspólnoty wiary i schodzić razem po to, aby po koniecznych dociekaniach orzec, jakiej to drogi wiary domaga się od nich Bóg – tu i teraz. Efektem takiej refleksji powinien być dokument – wyznanie wiary, opracowany na bazie troski danej wspólnoty o to, aby wyznawać nie tylko „wyuczoną regułkę wiary", ale prawdziwie „własną wiarę" – tę osobiście przeżytą i obraną na spotkaniu z Jezusem, obecnym w Bożym słowie i sakramentach, w Kościele i każdym człowieku, w świecie i wszelkim stworzeniu. Tym dokumentem – wyznaniem wiary, pragnie każda ze wspólnot przyczynić się do odbudowania jedności między życiem i Ewangelią, między każdym członkiem wspólnoty lokalnej i Jezusem Chrystusem[28].

3. Etap katechumenalny – wspólnoty kościelne

Pytanie o sposób obecności Kościoła we współczesnym świecie jest równoznaczne z pytaniem o model uprawianego dziś i stojącego przed perspektywą przyszłości duszpasterstwa. Wobec wielu zagadnień i nowych problemów nie można dziś wychodzić z propozycją „zachowania tego, co się robiło do tej

[27] W programie ewangelizacyjnym Grupy Promotorów „Ruchu ku lepszemu światu" celebrację tę stanowi synod (na poziomie diecezjalnym lub parafialnym).

[28] Por. A. Żądło, *Jaka parafia...*, dz. cyt., s. 34–35.

pory w duszpasterstwie" ani obstawać przy tylko tradycyjnych, tzn. zachowawczych, metodach duszpasterskich, wypracowanych często w całkiem innym kontekście społeczno-kulturowym. Kościołowi i jego duszpasterstwu potrzeba rozwoju katechumenalnego, który by umożliwił, zaistniałym już na etapie prekatechumenalnym wspólnotom, wiarę w przeobrażenie się we wspólnoty jak najdosłowniej kościelne, a więc przeżywające dogłębnie istotę Kościoła i angażujące się w realizację jego misji wychodzenia naprzeciw konkretnym ludziom, ożywiania rzeczywistości doczesnej i przenikania jej ewangelicznym światłem. Etap ten ma wspomagać wiernych w dojrzewaniu do odpowiedzialności:

g) za konieczność angażowania się wszystkich chrześcijan w życie Kościoła i jego ewangelizacyjną misję;

h) za pogłębiony i dojrzały sposób uczestniczenia w sakramentach oraz przeżywania ich jako znaki (KL 60) udzielające konkretnych łask (KL 59), jednoczące z Chrystusem (KK 7, 14), zakładające wiarę i powodujące jej wzrost (KL 59), ugruntowujące miłość (KK 42), uświęcające człowieka i budujące Mistyczne Ciało Chrystusa oraz oddające kult Bogu (KL 59), aktualizujące naturę społeczności kapłańskiej (KK 11), zasilające apostolstwo wiernych (KK 35);

i) za żywy i systematyczny udział w niedzielnej Eucharystii, a także spełnianie posług kościelnych, tych ustanowionych lub po prostu uznanych, które mogą się rozwijać z pożytkiem dla całej wspólnoty lokalnej, „zaspokajając jej wielorakie potrzeby: od katechezy po aktywny udział w liturgii, od wychowania młodzieży po różne formy działalności charytatywnej" (NMI 46).

Osobista i dojrzała wiara ma zmierzać do integracji wspólnoty kościelnej. Współczesne warunki życia, a także eklezjologia komunii domagają się poświęcenia większej uwagi budowie wspólnot kościelnych, rozumianych jednak nie tyle jako cel duszpasterskich wysiłków, ile raczej jako skuteczne i nieodzowne narzędzie ewangelizacji, bowiem tylko przez żywe i operatywne wspólnoty, a nie przez osoby odizolowane, można prowadzić dzieło ewangelizacji, wzorowane na intensywnym wchodzeniu neofitów w zażyłą więź z wiernymi w okresie „mistagogii", w celu przekazania im świeżego spojrzenia na sprawy wiary i dostarczenia nowych pobudek dla jej ożywienia (por. WTP 39). Zewangelizowana wspólnota staje się w naturalny sposób wspólnotą ewangelizującą, umożliwiając realizację duszpasterstwa o charakterze wspólnotowo-organicznym.

Ten etap katechumenalny, którego skutkiem jest zaistnienie i aktywne włączanie się w duszpasterstwo wspólnot kościelnych, powinien osiągnąć szczyt w celebracji takiego wydarzenia[29], które by na bazie doświadczeń zdobytych

[29] W programie ewangelizacyjnym Grupy Promotorów „Ruchu ku lepszemu światu" celebrację tę stanowi kongres eucharystyczny (na poziomie diecezjalnym lub parafialnym).

we wspólnotach doprowadziło do zatwierdzenia „projektu duszpasterstwa wspólnotowego" (należy go więc wypracować we własnym środowisku i przy czynnym zaangażowaniu wspólnot kościelnych, a nie czekać na otrzymanie go „z zewnątrz"). Celebracja takiego wydarzenia poprzedzona jest długim okresem (jego długość określają miejscowe potrzeby duszpasterskie) odbywanych na tym etapie spotkań we wspólnotach, poświęconych rozważaniu poszczególnych wezwań modlitwy „Ojcze nasz", a także przygotowywaniu komentarza do tej modlitwy, na bazie którego zostaje opracowany rodzaj modlitewnego wyznania wiary w prawdy zawarte w „Modlitwie Pańskiej". Tę modlitwę – wyznanie wiary, recytuje uroczyście cała wspólnota lokalna podczas Eucharystii sprawowanej na zakończenie celebracji obranego wydarzenia[30].

Zakończenie

Po zamknięciu wszystkich etapów, analizując wypracowany lokalnie „projekt duszpasterstwa wspólnotowego", sporządza się na nowo plan ewangelizacji, który zakłada ponowne, choć oczywiście już inne, bogatsze w doświadczenia, pogłębione i ujęte w nowej perspektywie, przemierzenie etapów: prekatechumenalnego i katechumenalnego, wzbogaconych o wyniki diagnozy, którą należy adekwatnie do warunków na nowo postawić.

Diagnozę musi jednak poprzedzić analiza aktualnej sytuacji, a więc ewangeliczne rozeznanie warunków społeczno-kulturalnych i kościelnych, w jakich prowadzona jest działalność duszpasterska[31]. Należy więc podjąć próbę dokładnego wniknięcia w faktyczną rzeczywistość chrześcijan (diecezja, parafia) poprzez analizę różnych elementów, które tworzą i warunkują jej życie. Należy do tego dojść na drodze następujących etapów:

- analiza ogólnego kontekstu życia chrześcijan (struktura geograficzna, dokładna liczba wiernych, ilość rodzin, podział według płci i wieku, tradycje, zachowania, ogólna mentalność, sytuacja ekonomiczna, zaangażowanie społeczno-polityczne);
- analiza rzeczywistości religijnej chrześcijan (liczba praktykujących, ogólna religijność wiernych, a szczególnie rodzin, typ mentalności religijnej, liczba osób współpracujących w duszpasterstwie, grupy zaangażowane w duszpasterstwo, rodzaje działalności duszpasterskiej, grupy życia religijnego, liturgia, modlitwa, posługa na rzecz funkcjonowania techniczno-ekonomicznego, posługa na rzecz jedności);
- powyższe aspekty powinny być uzupełnione dodatkowo o analizę przeszłości danej wspólnoty chrześcijan, jej dziejów. Teraźniejszość bowiem zapuszcza korzenie w przeszłości.

[30] Por. A. Żądło, *Jaka parafia*..., dz. cyt., s. 35.

[31] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25 III 1992), nr 57.

Na podstawie takiego studium nad daną wspólnotą chrześcijan, przeprowadzonego z odpowiednią precyzją i konsekwencją, można dopiero dojść do poznania tych elementów, które tworzą aktualną jej sytuację. Każde bowiem środowisko posiada cechy sobie właściwe, a także własną charakterystykę, w którą trzeba wniknąć, jeżeli chce się postawić adekwatną diagnozę jej schorzeń. Problemów w naszych środowiskach chrześcijańskich (diecezje, parafie) jest bardzo dużo (rozbicie rodzin, dezinformacja, tradycjonalizm religijny, zanik sakralnego charakteru niedzieli i dni świętych, indyferentyzm religijny, rozdźwięk pomiędzy wiarą a życiem, brak poczucia braterstwa i komunii eklezjalnej, mentalność antyklerykalna, brak inicjatyw religijnych, niezdolność albo niemożność dotarcia duszpasterzy do wszystkich osób i środowisk).

Wszystkie te objawy prowadzą do sprecyzowania problemu głównego (albo przynajmniej jednego z głównych), który nurtuje nasze chrześcijańskie środowiska i którym jest zaznaczający się wciąż w życiu rozdźwięk i brak konstruktywnej oraz permanentnej współpracy duszpasterskiej między hierarchią a wiernymi świeckimi. Działanie ewangelizacyjne samych duszpasterzy nie znajduje religijnego oddźwięku w wielu środowiskach. Istnieje wciąż spora przepaść między duszpasterską działalnością hierarchii i codziennym życiem wiernych[32]. Dotychczasowe doświadczenia duszpasterskie powinny **wzbudzić nowe energie** i nakłonić nas do tego, byśmy wyrazili entuzjazm w konkretnych przedsięwzięciach, umożliwiających stopniowe przechodzenie od duszpasterstwa zachowawczego (tradycyjnego) do duszpasterstwa ewangelizacyjnego. Czeka nas na tej drodze wiele zadań. Musimy opracować skuteczny program drogi na czas nowego milenium (por. NMI 15), wzorując się na wyjątkowo bogatym w tradycję, treść i metodę *Obrzędzie wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*. Obrzęd ten doskonale pomaga nam pokonywać automatyzm w podejściu do sakramentów, bierność i pasywność w odniesieniu do życia i duszpasterskiego działania Kościoła, a także uczula nas na fakt, że wszyscy jesteśmy wolnymi partnerami dialogu z Bogiem oraz Jego współpracownikami w zbawieniu własnym i całego świata[33].

[32] Por. A. Żądło, *Jaka parafia*..., dz. cyt., s. 30–32.

[33] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże*..., dz. cyt., s. 201.

FILOZOFIA, HISTORIA, KULTURA

Ks. Grzegorz Bujak – Lublin

Dziekani w diecezji kieleckiej w okresie międzywojennym

1. Organizacja i obsada urzędów

W okresie międzywojennym ważne miejsce w terenowej administracji kościelnej zajmowali dziekani. Było to miedzy innymi wynikiem ograniczania w XIX w. znaczenia synodów diecezjalnych, których rolę – w pewnym zakresie – przejmowały odbywane pod przewodnictwem biskupów, konferencje dziekanów. W diecezji kieleckiej, jeszcze przed opublikowaniem Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., podjęto próbę kompleksowego ujęcia obowiązków i praw dziekanów. Zajęła się tym konferencja księży dziekanów 2 marca 1909 r. Protokół z niej został ogłoszony 5 października przez ówczesnego administratora diecezji – ks. F. Brudzyńskiego[1]. Dziekanów nazywano w nim pomocnikami ordynariusza w zarządzie diecezją, „oczami i uszami biskupa". Mieli oni przestrzegać przepisów prawa kościelnego ogólnego i diecezjalnego, prowadzić nienaganne życie i gorliwie wypełniać pracę kapłańską. W tym względzie mieli być przykładem dla duchowieństwa. W protokole czytamy: „Pierwszym, największym i najbardziej odpowiedzialnym obowiązkiem dziekana, niejako treścią jego urzędu jest wizyta dekanatu"[2]. Z przytoczonego zarządzenia wyłania się zatem tradycyjna wizja dziekana jako terenowego urzędnika biskupa, ustanowionego w celu nadzorowania i kontrolowania w dekanacie zarządzeń centralnej władzy diecezjalnej.

Poza spełnianiem funkcji administracyjnych dziekan był też jakby wstępnym ogniwem sądownictwa diecezjalnego w stosunku do duchowieństwa. W protokole stwierdzono bowiem, że równie ważnym obowiązkiem dziekana jest „prowadzenie śledztw". Jeśli ktokolwiek zwrócił się do dziekana ze „skargą, denuncjacją lub zażaleniem na kondekanalnego kapłana", winien był on sporządzić w tej sprawie protokół i wysłać go do konsystorza, który podejmował decyzję o dalszym biegu sprawy. Do obowiązków dziekana należało także rozstrzyganie w sądach polubownych między duchownymi[3].

---

[1] Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach (dalej ADK), sygn. OD 4/3, k. 1–6; OA 2/10, k. 103.

[2] ADK, sygn. OD 4/3, k. 2.

[3] Por. ADK, sygn. OD 4/3, k. 2–3.

Dziekan miał czuwać nad wszystkimi aspektami życia księży w dekanacie, kontrolować ich pracę i życie osobiste, wprowadzać na urząd nowego proboszcza, opiekować się starszymi i chorymi kapłanami. Szczególnie zaś troszczyć się, by nie zmarli bez sakramentów i zabiegać o to, aby zawczasu rozporządzili swoim majątkiem. Ważnym obowiązkiem dziekana było prawo do przyjmowania egzaminów na aprobatę do słuchania spowiedzi i wcześniejsze wyznaczanie traktatów teologicznych, których znajomość miała być w ten sposób kontrolowana[4].

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. potwierdził uprawnienia dziekanów w zakresie kontrolnym. Dotyczyło to nadzoru nad duchowieństwem w zakresie pracy, życia osobistego, przestrzegania realizacji praw ogólnokościelnych i zarządzeń lokalnej władzy diecezjalnej. Sankcjonował również władzę sądowniczą dziekanów tam, gdzie była im ona przyznawana na mocy zarządzeń ordynariuszów[5].

Uporządkowaniem przepisów diecezjalnych o dziekanach i ich korelacją z postanowieniami Kodeksu Prawa Kanonicznego zajął się synod diecezjalny z 1927 r. Obowiązki dziekanów podzielono na kilka grup. Za najważniejsze uznano troskę o życie, obyczaje i pracę kleru. Utrzymane zostały w tym zakresie wszystkie obowiązki kontrolne i uprawnienia sądownicze dziekanów. Dziekan miał też czuwać nad zarządem majątkiem kościelnym w podległym sobie okręgu. Miał kontrolować stan kościołów wraz z wyposażeniem, a także beneficjum i jego racjonalne użytkowanie. W wypadku śmierci proboszcza miał czuwać nad zabezpieczeniem interesów parafii i beneficjum, oddzieleniem ich od masy spadkowej oraz pokryciem ewentualnych braków w jego stanie z majątku prywatnego po zmarłym.

Podkreślone zostały także uprawnienia dziekana w zakresie kontroli nauczania i wychowania młodzieży w dekanacie. Przedstawicielowi biskupa przyznano tu szereg uprawnień w zakresie kontroli nie tylko pracy, ale też życia religijnego i osobistego katechetów. Podobnie jego nadzorowi podlegały wszystkie działające w dekanacie stowarzyszenia religijne, nie wyłączając ich administracji finansowej[6].

Synod przypomniał obowiązek corocznej wizytacji dekanatu. Jej zakres miały normować, wydawane w miarę potrzeb, instrukcje biskupa. Po jej zakończeniu dziekan, przynajmniej raz w roku, miał składać z jej przebiegu relację do ordynariatu. Powinien przesyłać księżom dostarczane z kurii instrukcje i zarządzenia oraz składać sprawozdanie z ich realizacji. Jedynym ograniczeniem

[4] Por. ADK, sygn. OD 4/3, k. 3.

[5] Por. *Codex iuris canonici*, Roma 1918, kan. 447; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 572.

[6] Por. *Synodus Dioecesana Kielcensis 1927*, Kielce brw, s. 77.

niem władzy dziekańskej było pominięcie ich pośrednictwa w kierowaniu do kurii próśb o dyspensy małżeńskie[7]. Dziekan pozostawał zatem najważniejszym pośrednikiem między biskupem a lokalnym duchowieństwem.

Przedstawiony rozwój sytuacji prawnej dziekanów wskazuje na umacnianie się ich pozycji w stosunku do lokalnego duchowieństwa i instytucji kościelnych w okresie międzywojennym. Wraz z rozwojem dążeń biskupów do rozciągania kontroli nad wszystkimi obszarami działalności religijnej, jak katechizacja czy różne organizacje świeckie, kompetencje dziekanów były rozszerzane także i na te obszary. Na szczególną uwagę zasługuje sformułowanie obowiązków dziekanów w zakresie nadzoru nad katechizacją, które należy widzieć w perspektywie szerszej dyskusji na temat charakteru szkolnictwa w II Rzeczypospolitej[8]. Wyznaczenie dziekanom obowiązków kontrolnych wobec katechetów, podobnych do tych, jakie posiadali w stosunku do podległego im duchowieństwa, stwarzało płaszczyznę potencjalnych konfliktów. Szczegółowe badanie tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

W latach 1918–1925 diecezja kielecka była podzielona na 25 dekanatów. Po zmianie granic diecezji w 1925 r. i związanymi z tym przemianami sieci dekanalnej, liczba tych jednostek zmniejszyła się do 24. Nowym zjawiskiem w rozwoju administracji terenowej było utworzenie w 1929 r. stanowisk wicedziekanów. Podstawę prawną powołania wicedziekanów stanowiły statuty synodu diecezjalnego z 1927 r., będące adaptacją odpowiednich kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego. W statucie 34. czytamy, że w razie potrzeby ordynariusz może wyznaczyć dziekanowi pomocnika w osobie wicedziekana. Miał on zastępować dziekana w razie jego nieobecności, choroby lub śmierci. Zastępując dziekana, wicedziekan korzystał z takich samych praw i posiadał taki sam zakres obowiązków jak dziekan[9].

Nominacji wicedziekanów dokonał biskup A. Łosiński 7 października 1929 r. Przy okazji rozszerzono kompetencje wicedziekanów w stosunku do postanowień synodu. Poza wymienionymi wyżej okolicznościami losowymi mogli oni zastępować dziekanów również na ich prośbę. Ponadto na stałe uczyniono ich odpowiedzialnymi za działalność Akcji Katolickiej, którą mieli kierować na terenie dekanatów w porozumieniu z dziekanami[10].

Stanowiska wicedziekanów powstały w 19 dekanatach. W latach trzydziestych utworzono je jeszcze w 2 dekanatach, w 1934 r. w daleszyckim

[7] Por. *Synodus...*, dz. cyt., s. 79.

[8] Por. J. Grzywna, *Klerykalizacja szkolnictwa powszechnego na kielecczyźnie w opinii publicznej 1919–1939*, Kielce 1973, s. 3–5; tenże, *Oświata i kultura w powiecie kieleckim w latach 1918–1939*, Kielce 1977, s. 17–18.

[9] Por. *Synodus...*, dz. cyt., s. 69.

[10] Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny", 16 (1929), s. 235; ADK, sygn. OD 4/2, k. 46; OA 2/11, k. 240.

i w 1935 r. w olkuskim. Po likwidacji w 1933 r. dekanatu książnickiego i utworzeniu dekanatu wiślickiego, wicedziekan książnicki pełnił nadal swoje funkcje w nowo powstałej jednostce administracyjnej. Urząd wicedziekana nie został natomiast utworzony w dekanatach: słomnickim, irządzkim i małogoskim.

W latach 1917–1938 funkcje dziekanów sprawowało 67 duchownych. Jeszcze sprzed I wojny światowej wywodzili swoje nominacje dziekani w miastach powiatowych. Najdłużej, bo do 1932 r., obowiązki dziekanów sprawowali: ks. K. Hołociński w Jędrzejowie i ks. W. Kamiński, dziekan włoszczowski, oraz do 1930 r. ks. A. Kuliński, dziekan kielecki, i ks. K. Aksamitowski, dziekan pińczowski[11].

Zmiany na stanowiskach dziekanów zachodziły częściej w dekanatach utworzonych po I wojnie światowej, chociaż i w tych przypadkach spotykamy się z przykładami znacznej stabilizacji ich obsady. Tak zatem ks. L. Tomasik, dziekan kazimierski, i ks. A. Adamek, dziekan pacanowski, pozostawali na stanowiskach przez cały okres międzywojenny, a ks. R. Wiadrowski pełnił urząd dziekana prandocińskiego od 1918 r. do śmierci w 1937 r., zaś ks. P. Noszczyk, proboszcz w Szczekocinach, pozostawał na stanowisku tamtejszego dziekana od 1922 r. do końca interesującego nas okresu.

Byli także dziekani, którzy w ciągu dwudziestolecia międzywojennego pełnili funkcje w kilku dekanatach. Trzykrotnie zmieniał probostwo, za każdym razem zachowując stanowisko dziekana, ks. M. Wójcik. Pełnił on kolejno obowiązki dziekanów: małogoskiego, stopnickiego i bodzentyńskiego, przy czym na stanowisku dziekana stopnickiego pozostawał jedynie przez 2 lata. Jego przejście do Bodzentyna polegało na zamianie z tamtejszym proboszczem i dziekanem, ks. S. Wilczyńskim[12].

Aż 10 dziekanów pełniło ten urząd w 2 dekanatach. Za każdym razem obejmując nową parafię, równocześnie zostawali tamtejszymi dziekanami. Dwaj dziekani awansowali na urzędy w sąsiednich dekanatach – ks. F. Rajski z Pacanowa do Stopnicy i ks. S. Bomba ze Słomnik do Proszowic. W pozostałych ośmiu przypadkach księża dziekani przenoszeni byli na parafie bardziej odległe. We wszystkich jednak dziesięciu przypadkach dziekani byli przenoszeni na parafie o większej liczbie wiernych, a czasem także większej liczbie wikariuszy.

Źródła odnotowują nazwiska tylko dwóch dziekanów, J. Chwistka i K. Szklanika, którzy po zmianie parafii nie objęli tego stanowiska w nowym miejscu. Dwaj inni, księża M. Rykowski, J. Danilewicz, po zwolnieniu z parafii podjęli pracę w kurii biskupiej. Pozostali pełnili swoje funkcje do śmierci,

[11] Por. *Elenchus venerabilis cleri saecularis ac regularis dioecesis Kielcensis* (1932), s. 18; (1933), s. 19; ADK, sygn. OD 4/1, k. 360.

[12] Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 396, 405.

przejścia na emeryturę (ks. B. Piasecki) lub składali rezygnacje z funkcji dziekanów, zachowując stanowiska proboszczów. W tym ostatnim wypadku biskup mianował na zwolniony urząd innego proboszcza z dekanatu.

Początkowo jednak biskup niechętnie przyjmował zrzeczenie się funkcji przez dziekanów. Odmownie zostały rozpatrzone prośby w tym względzie ks. M. Froelicha z Pilicy w 1915 r. i ks. A. Kulińskiego, dziekana kieleckiego w 1917 r.[13]

W 1918 r., tuż po nominacji na dziekana chmielnickiego, ks. F. Zychowicz w liście do biskupa z 25 marca, dziękując za nominację, zwracał uwagę na swój podeszły wiek (85 lat) i dodawał: „wypadnie w niedługim czasie prosić Jego Ekscelencję o uwolnienie mnie od obowiązków dziekańskich"[14]. Prośbę tę zawarł w liście z 18 czerwca 1918 r. Tłumaczył ją złym stanem zdrowia, który uniemożliwiał mu wyjazdy z parafii i w konsekwencji wizytowanie dekanatu. Biskup jednak nie przyjął zrzeczenia i wyznaczył mu do pomocy w spełnianiu obowiązków dziekańskich proboszcza z Kurozwęk, ks. S. Paszkiewicza. Nie został on jednak mianowany wicedziekanem[15]. Zbytnia odległość do Kurozwęk utrudniała kontakt dziekana F. Zychowicza z ks. S. Paszkiewiczem, dlatego w 1920 r. zwrócił się on do kurii z prośbą o wyznaczenie do pomocy ks. J. Machejka, wikariusza chmielnickiego. Biskup nie wyraził jednak na to zgody ze względu na planowane przeniesienie ks. J. Machejka na inny wikariat. Pozwolił natomiast, żeby dziekan mógł wskazać na współpracownika innego duchownego[16]. Ks. F. Zychowicz nie ponawiał już natomiast próśb o zwolnienie z urzędu i zmarł w 1923 r. pełniąc do końca obowiązki proboszcza i dziekana w Chmielniku.

W następnych latach biskup A. Łosiński chętniej przyjmował rezygnacje z funkcji dziekanów. Taką zgodę uzyskali: w 1923 r. ks. W. Gielniewski z Zadroża, w 1934 r. ks. M. Rykowski z Daleszyc, a w 1937 r. ks. B. Piasecki z Miechowa[17].

W przeciwieństwie do dziekanów, którymi zostawali najczęściej księża przenoszeni w tym celu do dekanatu, na stanowiska wicedziekanów mianowano najczęściej księży, którzy w dekanacie przebywali co najmniej od kilku lat. Zdarzały się jednak wyjątki, kiedy na stanowiska wicedziekanów powoływano księży proboszczów bezpośrednio po ich mianowaniu na parafię w danym dekanacie. Tak było w 1934 r., gdy proboszczem w Skorzeszycach i wicedziekanem daleszyckim został ks. W. Kozłowski oraz w 1935 r., gdy

[13] Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 379, 402.
[14] ADK, sygn. OD 4/1, k. 411.
[15] Por. ADK, sygn. OD 4/2, k. 6.
[16] Por. ADK, sygn. OD 4/2, k. 19.
[17] Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 421; XR 17, k. 69; XP 10, k. 45.

proboszczem w Zagnańsku i od razu wicedziekanem kieleckim został ks. B. Rydzy. Jedynym księdzem, który został wicedziekanem, a nie pełnił równocześnie funkcji parafialnej, był ks. F. Sonik, profesor seminarium duchownego, wicedziekan kielecki w latach 1929–1930. Nominacja ta miała charakter przejściowy, gdyż w 1931 r. ks. F. Sonik został proboszczem parafii św. Wojciecha w Kielcach i dziekanem kieleckim.

Funkcja wicedziekana w zasadzie nie była związana z konkretnym probostwem. Jednak spotykamy się z przypadkami naznaczania na wicedziekanów proboszczów tej samej parafii. W dekanacie pilickim funkcję tę pełnili dwukrotnie proboszczowie parafii Ogrodzieniec, a w dekanacie sędziszowskim, również dwukrotnie, proboszczowie z Mstyczowa.

W przeciwieństwie do krótkotrwałych wakatów na stanowiskach dziekanów, w niektórych dekanatach obserwujemy nawet kilkuletnie okresy, w których urząd wicedziekana pozostawał nieobsadzony. Dowodzi to, że urząd ten miał w dekanacie znaczenie jedynie pomocnicze. Ogółem funkcje wicedziekanów sprawowało w latach 1929–1938 aż 38 księży. Tylko jeden z nich – ks. B. Rydzy pełnił tę funkcję w dwóch dekanatach. Pozostali w razie przeniesienia do parafii w innym dekanacie przestawali ją pełnić i z reguły nie była im ona ponownie powierzana.

Ośmiu spośród wicedziekanów, a zatem około 1/4 wszystkich, którzy sprawowali ten urząd, zostało jeszcze przed wybuchem II wojny światowej awansowanych na stanowiska dziekanów. Byli to księża: F. Sonik, P. Wołoszyn, J. Kyzioł, J. Widerak, E. Skowera, K. Borówka, S. Wiśniewski i F. Nowakowski. Z tej grupy tylko księża F. Sonik i J. Kyzioł zostali dziekanami w dekanatach, w których pełnili wcześniej funkcje wicedziekańskie.

Jak zatem widać, sprawowanie funkcji dziekana lub wicedziekana było okolicznością korzystną w dalszej karierze w administracji diecezjalnej. Grupa tych duchownych stanowiła rodzaj korpusu administracji diecezjalnej. Ich doświadczenie w kierowaniu pracą duszpasterską w dekanacie było brane pod uwagę przy kolejnych nominacjach, tak na stanowiska parafialne, jak i pozaparafialne.

W 1938 r. nowy biskup kielecki, Cz. Kaczmarek, zniósł większość stanowisk wicedziekanów. Zatrzymali je tylko dwaj księża – A. Jankowski, proboszcz z Łopuszna w dekanacie piekoszowskim, i R. Zelek, proboszcz w Kijach w dekanacie pińczowskim. Równocześnie na 5 nominacji dziekańskich dokonanych w tamtym roku, tylko ks. A. Błaszczyk, mianowany dziekanem kieleckim, pełnił wcześniej urząd dziekana w Słomnikach. Pozostali, co w końcowych latach działalności biskupa A. Łosińskiego było niezwykle rzadkie, nie mieli za sobą kariery na stanowiskach dziekańskich ani wicedziekańskich. W posunięciach tych można się doszukiwać wstępnych przejawów zmian w polityce kadrowej nowego ordynariusza w obsadzie stanowisk w terenowej administracji diecezjalnej.

2. Wizytacje dziekańskie

Podstawowym obowiązkiem dziekanów było wizytowanie podległych im parafii i przekazywanie wyników do konsystorza. Władze diecezjalne od dawna wydawały w tym celu szereg szczegółowych instrukcji dla dziekanów, które określały zakres i przebieg wizytacji. Ich liczba i szczegółowość zwiększyła się w XX wieku.

W diecezji kieleckiej w 1902 r. biskup T. Kuliński wydał, liczące 11 stron, przepisy dla dziekanów o wizytowaniu parafii. Określono w nich szczegółowo, co i w jaki sposób dziekan winien kontrolować w czasie wizytacji. Zalecenia dotyczyły kontroli zarówno budynków, jak i sprzętów kościelnych, cmentarza, kaplic. Ważne miejsce zajmowała kontrola stanu uposażenia beneficjum, jak również życia prywatnego kleru[18]. Kolejne zalecenia dla dziekanów zostały wydane w 1909 r. i były owocem obrad konferencji księży dziekanów z dnia 2 marca. Uściślono w nich zakres kompetencji dziekanów w kwestii kontroli stanu beneficjów i życia księży[19].

W związku ze wzrostem liczby dekanatów po I wojnie światowej i mianowaniem na urzędy dziekanów księży posiadających niewielkie doświadczenie w zakresie wizytowania dekanatów, rodziły się potrzeby zweryfikowania przepisów regulujących funkcjonowanie dekanalnego systemu kontrolnego. Nowo mianowani dziekani kierowali do kurii liczne zapytania i wątpliwości. Kiedy kuria zażądała pismem z dnia 17 lutego 1919 r. przesłania relacji o stanie dekanatów, dziekani zwrócili się z prośbą o dostarczenie wzoru sprawozdania. W odpowiedzi kuria przekazała znamienną opinię biskupa w tej sprawie: „Jego Ekscelencja wyjaśnił: bez blankietów, dane dodatnie i ujemne parafii i kapłanów"[20]. Wynika z niej, że również władza centralna diecezji nie miała w tamtym czasie precyzyjnej koncepcji, co do przebiegu wizytacji dziekańskiej.

Dopiero synod diecezjalny z 1927 r. wydał „Instrukcję o odprawianiu wizyty dziekańskiej", która szczegółowo określiła przebieg i zakres kontroli dziekańskiej w czasie wizytacji. Forma zewnętrzna wizytacji była wzorowana na wizytacji biskupiej. Posiadała swój moment liturgiczny, którego najważniejszym elementem było nawiedzenie kościoła i adoracja Najświętszego Sakramentu przez wizytatora. W czasie wizytacji dziekan miał dokonać oceny stanu kościoła i jego wyposażenia, przy czym największy nacisk został położony na kontrolę wyposażenia kultowego: tabernakulum, ołtarze, relikwie, oleje święte, obrazy itp. Dziekan winien był również ocenić stan murów kościelnych, ksiąg parafialnych oraz dokonać wizytacji szkół powszechnych w parafii[21].

---

[18] Por. ADK, sygn. OD 4/1, k. 382–391.

[19] Por. ADK, sygn. OA 2/10, k. 103.

[20] ADK, sygn. OD 4/2, k 7.

[21] Por. *Synodus*..., dz. cyt., s. 249.

Istotnym elementem była także wizytacja wewnętrzna, czyli kontrola stanu duchowego i moralnego parafii i kleru. Instrukcja przewidywała w tym celu trzy skrutinia, czyli wywiady z proboszczem, wikariuszami i wiernymi. Odbywać się one miały osobno, według szczegółowego kwestionariusza pytań. Ta część instrukcji została zredagowana w języku łacińskim.

Wierni mieli być pytani o przebieg nabożeństw, a w szczególności o nauki głoszone przez księży, tak w niedziele, jak i przy okazji różnych nabożeństw. Pytania dotyczyły także życia osobistego księży, przestrzegania rezydencji i ewentualnych konfliktów z parafianami[22].

Scrutinium cum parocho obejmowało pytania dotyczące zakresu nauczania katechizmu i treści dogmatycznych, odprawiania codziennie Mszy św., obyczajów domowników i służby kościelnej, statystyki parafian, w tym liczby niewierzących, Żydów i występowania sekt. Znaczna część pytań dotyczyła wikariuszy: podziału pracy, życia osobistego i ich praktyk pobożnościowych[23].

Skrutinium z wikariuszem miał dziekan odbywać w jego mieszkaniu. Pytania dotyczyły jego życia, lektur i przygotowanych konspektów do katechez i kazań oraz oceny współpracy z proboszczem. W tym kontekście nie brakowało pytań o działalność duszpasterską proboszcza, jego gorliwość, przestrzeganie przepisów kościelnych przy sprawowaniu sakramentów, stosunki z domownikami i służbą[24].

W razie stwierdzenia jakichkolwiek nieporozumień, dziekan był zobowiązany od razu je wyjaśnić, a w sprawach ważniejszych odnieść się do kurii, po przeprowadzeniu gruntownego dochodzenia[25].

Efektem wizytacji dziekańskiej w parafii były przesyłane corocznie do kurii relacje o stanie dekanatu. Typowym ich przykładem jest relacja dziekana książnickiego, ks. F. Dworaka, z wizytacji dekanatu w 1927 r. Nosi ona tytuł „Sprawozdanie z czynności kapłańskich w książnickim dekanacie w roku 1926". Zawiera odpowiedzi na następujące pytania wyszczególnione w tytułach kolumn formularza: „Co zrobiono w kościele?", „Co zrobiono na plebanii?", „Ogólny stan budynków", „Czy kościół zabezpieczony przed rabunkiem?", „W jakim stanie są przedmioty i utensilia kościelne?", z wyszczególnionym podziałem: „tabernaculum", „baptisterium", „portatilia", „konfesjonały", „stacje męki Pańskiej", „zakrystia", „archiwum parafialne". Dalsze pytania zamieszczone w formularzu dotyczyły stanu moralnego parafii i działalności duszpasterskiej: „Stan moralny parafii", „Frekwencja do kościoła i sakramentów", „Czy nie gnieżdżą się sekty?", „Katechizacja". Relacja kończyła się uwagami i podpisem proboszcza wizytowanej parafii[26].

---

[22] Por. *Synodus*..., dz. cyt., s. 253.

[23] Por. tamże, s. 254.

[24] Por. tamże, s. 254.

[25] Por. tamże, s. 254.

[26] Por. ADK, sygn. OD 5/35, k. 500.

Odpowiedzi w formularzu wpisane zostały różnymi charakterami pisma, należy więc przypuszczać, że sporządzoną przez dziekana tabelę, wypełniali w czasie wizytacji sami księża proboszczowie, stwierdzając własnym podpisem prawdziwość podanych informacji.

Mimo lakonicznych odpowiedzi na wyżej wymienione pytania możemy stwierdzić, iż w parafiach dekanatu książnickiego w 1926 r. prowadzono szereg ważnych i kosztownych inwestycji. Na dziewięć parafii dekanatu w siedmiu kryto kościoły blachą, w trzech wyremontowano wieże. Jedynie w parafii Witów nie prowadzono prac przy kościele. Powodem tego, jak się wydaje, był remont plebanii, na której odnowiono połowę dachu, gdyż poprzedni zawalił się ze starości. Plebanię remontowano gruntownie także w Przemykowie, a w trzech innych parafiach odnawiano organistówki. Stan wyposażenia kościołów dekanatu przedstawiał się również nieźle. Dla niemal wszystkich parafii uznano go za dobry, jedynie w Witowie brakowało dwóch portatyli i występowały „liczne braki w zakrystii", a w parafii Stary Korczyn brak było trzech obrazów stacji męki Pańskiej. Stan wyposażenia kościoła w Książnicach oceniono następująco: „wszystkiego dużo i w dobrym stanie". Jeżeli chodzi o archiwum, najsłabiej wypadła ocena parafii w Rogowie, gdzie w wyniku wizytacji stwierdzono brak odpowiedniej szafy do przechowywania dokumentów.

Przed rabunkiem kościoły w Rachwałowicach, Książnicach, Przemykowie i Rogowie bronił „stróż i dobre zamki", kościoła w Opatowcu pilnował „stróż nocny i dzienny", w pozostałych parafiach czuwali stróże nocni. Jedynymi przedstawicielami sekt w dekanacie było kilku Badaczy Pisma św.: w Rachwałowicach dwie osoby, w Bobinie trzy, zaś w parafii Książnice Wielkie we wsi Jankowice trzy rodziny. Katechizacja we wszystkich parafiach odbywała się w szkole i w kościele.

Relacja z wizytacji dekanatu książnickiego z następnego, 1928 roku[27], zawiera informacje o kontynuowaniu robót remontowo-budowlanych w parafiach, chociaż, jak się wydaje, z mniejszym rozmachem. Stan kościołów i ich wyposażenie oceniono podobnie. W formularzu pojawiło się nowe pytanie, dotyczące cmentarza grzebalnego. We wszystkich parafiach odnotowano jego obecność w dobrym stanie.

Więcej uwagi niż w roku poprzednim poświęcono charakterystyce stanu religijnego wiernych. W parafii Książnice Wielkie uczęszczanie wiernych do kościoła określono „średnio", a do sakramentów „licznie". W parafii Koszyce stwierdzono, że wierni praktykują „nie bardzo pilnie", w parafii Opatowiec „pilnie i przykładnie", w parafii Przemyków „pilnie i gorliwie", a w parafii Rachwałowice „pilnie i regularnie". W Starym Korczynie w ocenie wizytatora „przydałoby się więcej gorliwości", zaś w Witowie wierni spotkali się z oceną plebana

[27] Por. ADK, sygn. OD 5/35, k. 501.

– „nie pilnie". Odrębnie od uczęszczania do kościoła i sakramentów oceniano „pobożność i nauki". Wyrażono to najczęściej notami: „dobra", „należyta", „zadowalająca". Tylko z wizytacji Witowa wpisano „nie bardzo". Proboszcz parafii Stary Korczyn pobożność wiernych ocenił krótko: „pobożność chłopa polskiego".

Stan dekanatu książnickiego przedstawiał się w świetle przytoczonych relacji bardzo dobrze w porównaniu np. z dekanatem szczekocińskim. W relacji z 1928 r.[28] czytamy, że na 10 parafii w 5 „nic nie zrobiono". W Szczekocinie wymieniono okna i założono nową posadzkę, tylko w jednej parafii podjęto remont wieży. Jako dobry oceniono jedynie stan kościoła w Chlewicach, zaś w Dzierzgowie „na oko dobry, ale dach dziurawy", w Goleniowach kościół był „wilgotny".

Stan budynków kościelnych przedstawiał się również gorzej niż w dekanacie książnickim. Plebania w Szczekocinach była „wilgotna i niezdrowa", w Obiechowie „nędzna", W Goleniowach „opłakana", stan innych oceniono jako dobry lub dostateczny, jedynie w Słupi jako „bardzo dobry".

Bardziej skomplikowane w tym położonym na zachodzie diecezji dekanacie, w stosunku do położonego na południu, blisko Krakowa, dekanatu książnickiego, były również warunki pracy duszpasterskiej. Stosunek wiernych do proboszczów określono jako: „możliwy", „dobry", „życzliwy", w Rokitnie natomiast „bardzo ciężki i trudny". Nastroje ludności kwitowano najczęściej stwierdzeniem: „ogólne niezadowolenie", a w Seceminie i Słupi stosunek do Kościoła określano jako „obojętny".

W relacji z tego dekanatu znajdujemy nieco więcej informacji o zakresie katechizacji w szkole. Nie uczył w szkole proboszcz z Kossowa, a o proboszczu z Rokitna dowiadujemy się, że „odwiedza szkołę". W pozostałych parafiach księża prowadzili od 8 do 16 lekcji religii tygodniowo, tylko w parafii Szczekociny aż 34 godziny.

W relacji tej natrafiamy również na wyjątkowo dużo informacji o stosunkach z nauczycielami. W dwóch parafiach oceniono je jako „poprawne", w trzech jako „dobre". Proboszcz parafii Chlewice w odpowiedzi na to pytanie stwierdził: „bardzo przykre z powodu kierownika szkoły". Proboszcz z Rokitna: „przykre z winy nauczycieli", proboszcz z Secemina „obojętne", zaś proboszcz ze Szczekocin pisał „w gimnazjum obecnie idealne, w szkole powszechnej z powodu kierownika b. ciężkie i przykre".

Oceniając powyższe relacje z wizytacji, należy stwierdzić, że obejmowały one znaczną cześć spraw polecanych uwadze dziekanów w zarządzeniach władzy diecezjalnej, a szczególnie w instrukcji wizytacyjnej wydanej na synodzie w 1927 r. W zamieszczanych odpowiedziach uderza ich lakoniczność, której

[28] Por. ADK, sygn. OD 5/35, k. 503.

nie można wytłumaczyć jedynie niewielką ilością miejsca w rubrykach. Stosunkowo najwięcej informacji dotyczy remontów i wyposażenia materialnego kościołów, najtrudniej zinterpretować krótkie informacje o stanie moralnym służby kościelnej i wiernych. Dostrzegalne zróżnicowanie zakresu pytań w formularzach z różnych rejonów diecezji pozostaje świadectwem zróżnicowania problemów, przed jakimi stawali duchowni na tamtych terenach. Zastanawia brak informacji o stanie duchowieństwa, szczególnie opinii wyrażanych przez wiernych. Należy przypuszczać, że te przekazywał dziekan biskupowi osobiście w razie potrzeby.

Zachowane formularze z innych rejonów diecezji obejmują podobny zakres informacji i wykazują najczęściej równie lakoniczny charakter odpowiedzi. Zdarzają się jednak protokoły wizytacyjne, które dostarczają wyjątkowych informacji. Dotyczy to szczególnie, rzadkich niestety, relacji sporządzonych nie w postaci tabel, ale kwestionariuszy problemowych. Najdokładniejsza z zachowanych jest pod tym względem relacja dziekana miechowskiego z 1920 r.[29] Znajdujemy w niej informacje o odprawianiu mszy za fundatorów kościołów w dekanacie i o ich liczbie, statystyki udzielonych komunii świętych i odbywanych spowiedzi wielkanocnych, dane o liczebności i funkcjonowaniu bractw. Znaczna część informacji dotyczy patologii społecznych: liczby rozbojów, pijaństwa, rozwodów, konkubinatów i prostytucji.

W podsumowaniu ogólny stan moralny parafii dziekan oceniał następująco: w Książu Małym „zanieczyszczona złodziejstwem, obłudą i pychą", w Książu Wielkim „trafiają się i tu ludzie wielkiej miary przywiązani do Kościoła". Natomiast o kierowanej przez siebie parafii Miechów pisał: „stan moralny byłby b. dobry, gdyby nie agitatorzy, nie polityka, i chytrość, i chęć posiadania, jednak w bieżącym roku sytuacja się uspokoiła, obudziła się większa wiara i przywiązanie do Kościoła".

W relacji dziekana włoszczowskiego z 1925 r.[30], sporządzonej w tabeli, znajdujemy rzadko spotykane informacje o poglądach politycznych ludności. Sytuacja w dekanacie pod tym względem była złożona. W parafiach Czarnca i Krasocin była znaczna liczba zwolenników PSL-Wyzwolenie, w Kurzelowie Stronnictwa Narodowego, we Włoszczowie, popieranego przez biskupa, Związku Ludowo-Narodowego, a liczna w mieście mniejszość żydowska, jak czytamy, „propaguje komunizm".

Mimo rozbicia politycznego, dziekan zauważał: „wszędzie lud przywiązany do Kościoła", chociaż nie szczędził uwag bardzo krytycznych. O parafii Czarnca pisał: „lud ciemny, religijnie zaniedbany, potrzebne kilkudniowe misje". Powszechną bolączką w dekanacie był „późny przyjazd księży na

[29] ADK, sygn. OD 5/37, k. 1–4.

[30] Por. ADK, sygn. OD 5/37, k. 5–8.

odpusty od czego parafianie zobojętnieli i mało uczęszczają do spowiedzi". W ocenie kleru dziekan stwierdzał: „z dekanatu skarg na duchowieństwo nie ma, które z poświęceniem pracuje na powierzonych placówkach"[31].

Na lokalne problemy społeczne zwracał także uwagę dziekan sędziszowski w relacji z 1929 r.[32] Pisał, że w wielu parafiach występuje „rozwydrzenie młodzieży". Jego przyczynę upatrywał w małej liczbie organizacji działających w dekanacie, słabej pracy kulturalno-oświatowej, która jednak nie może być rozwijana w skutek braku „domów ludowych".

Jak widać z powyższej krótkiej analizy treści wizytacji dziekanom przypadała ważna rola pośredniczenia między biskupem a duchowieństwem parafialnym. Jako pierwsi zwracali oni uwagę biskupa na problemy lokalne, wskazywali sposoby ich rozwiązywania i posiadali istotny wpływ na kształtowanie obrazu życia religijnego i społecznego w dekanatach w oczach centralnej władzy diecezjalnej.

[31] ADK, sygn. OD 5/37, k. 5–8.

[32] Por. ADK, sygn. OD 5/37, k. 68–69.

Ks. Jan Piątek – Kielce

Osoba – podmiotem dialogu i miłości

Człowiek w swej aktywności poznawczej doświadcza przede wszystkim świata rzeczy, który go otacza i w którym żyje. Chociaż jest on dla niego pierwszym i bezpośrednim przedmiotem poznania, to jednak w swym poznaniu nie zatrzymuje się tylko na świecie rzeczy, ale również zwraca się poznawczo ku samemu sobie. Jest nawet pewnym paradoksem, że człowiek dla samego siebie jest większą zagadką niż otaczający go świat, chociaż wydawałoby się, że jest bliższy samemu sobie. Powiedzenia tego rodzaju, jak: „Poznaj samego siebie", „Człowiek istotą nieznaną", „Kimże jest człowiek?" przewijają się przez całą historię ludzkości i im większy jest postęp w poznaniu i zrozumieniu świata, tym bardziej człowiek staje się dla siebie tajemnicą.

Gdy w refleksyjnej analizie pochylamy się nad człowiekiem i nad tym, przez co wyraża się życie i działanie specyficznie ludzkie, to stosunkowo łatwo dostrzegamy, że aktywność umysłowa człowieka jest nieporównywalnie wyższa, bardziej zróżnicowana i kreatywna niż jego aktywność biologiczna, która zasadniczo jest zdeterminowana przez fizjologię i mechanizmy instynktowo-popędowe.

Zasygnalizowany powyżej i tak bardzo zróżnicowany dynamizm człowieka jest jedną z istotnych racji, dla których nie wystarczy dla określenia bytu ludzkiego tylko termin „człowiek", ale konieczny jest jeszcze inny termin, bardziej uwypuklający całe bogactwo natury ludzkiej. Tym terminem jest „osoba". Pojęcie osoby uwydatnia w swej treści tę szczególną godność człowieka, która ma swoje zakorzenienie w rozumie, dzięki któremu jest on zdolny do twórczej aktywności, przekraczającej ramy materii i dzięki czemu staje się transcendentny wobec materialnego świata[1].

Geneza pojęcia osoby

Zagadnienie osoby ludzkiej pojawiło się dopiero w dziejach filozofii wraz z rozwojem myśli chrześcijańskiej. W filozofii greckiej znany był w prawdzie termin „osoba" – *prosopon*, ale w zupełnie innym znaczeniu, a mianowicie oznaczał on maskę teatralną, którą posługiwali się aktorzy w teatrze. Wyobrażała ona bohaterów lub bóstwa występujące w mitologii. Rolą tej maski teatralnej było ukazanie specyficznej cechy charakteru danego bohatera lub typowej

[1] Por. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994.

dla niego czynności. W nieco późniejszym okresie w szkole stoickiej następuje przesunięcie akcentu w pojęciu osoby – *prosopon* w kierunku treści etycznych. Zdaniem stoików każdy człowiek powinien dobrze odegrać swą rolę życiową[2].

Termin *prosopon* odnosił się więc początkowo do zewnętrznych cech człowieka, a dopiero później zaczął wyrażać głębsze aspekty bytu ludzkiego, jak osobowość czy pełnione przez niego funkcje.

Terminowi *prosopon* odpowiada w języku łacińskim termin *persona*, którego rodowód jest różnie interpretowany. Jest on prawdopodobnie pochodzenia etruskiego i wywodzi się od złożenia *per* i *se*, co miałoby oznaczać „dla siebie". Boecjusz zaś opowiada się za złożeniem z *per* i *sonare*, co znaczyłoby „rozbrzmiewać". Jeśli zaś chodzi o język polski, to termin „osoba" wskazuje na zaimek zwrotny „siebie" lub „sobie". Zatem termin „osoba" wskazuje na odniesienie do własnego „ja"[3].

W filozofii termin „osoba" pojawił się w wyniku teologicznych analiz dogmatu trynitarnego i dogmatów chrystologicznych. Jako pierwszy użył tego pojęcia Tertulian w swych rozważaniach na temat Trójcy Świętej, a następnie i inni Ojcowie Kościoła, tacy jak św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Augustyn.

Jeśli chodzi o sformułowanie definicji osoby, to za najbardziej trafną i uznaną za klasyczną uważa się definicję podaną przez Boecjusza, którą zawarł w swym dziele pt. *Liber de persona*, a brzmi ona następująco: „persona est naturae rationalis individua substantia"[4].

Z tak sformułowanej definicji wynika, że osoba charakteryzuje się takimi cechami jak: **substancjalność, indywidualność i rozumność**. Można więc stwierdzić, że miano osoby przysługuje każdemu indywidualnemu i substancjalnemu bytowi, o ile jest natury rozumnej.

Św. Tomasz z Akwinu podejmując boecjańską definicję osoby, ubogaca ją o aspekt egzystencjalny, zgodnie ze swoją koncepcją bytu, i formułuje następujące określenie osoby: „persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"[5]. Ten aspekt egzystencjalny jest, według niego, dlatego tak istotny, ponieważ jest elementem konstytutywnym dla każdego bytu rzeczywistego. Stąd godność osoby może być odniesiona tylko do istoty rozumnej, posiadającej własny akt istnienia.

Analizując pojęcie osoby, św. Tomasz zwraca uwagę na to, że oznacza ono szczególną godność, jaka przysługuje ludzkiemu bytowi, a wyraża to w słowach: „persona significat substantiam particularem ad dignitatem pertinentem. Ideo est tantum in natura intelletuali"[6].

---

[2] Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 67.

[3] Por. tamże, s. 55.

[4] Boetius, *Liber de persona*, III, PL 64, 1343 C.

[5] Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 29, a. 3.

[6] Tamże, I, q. 29, a. 3.

Osoba a osobowość

Są to dwa pojęcia, które w sposób zasadniczy różnią się między sobą, chociaż, niestety, bardzo często są ze sobą zamiennie używane i mieszane, i to nie tylko w dziedzinie filozofii, ale zwłaszcza w takich naukach, jak: psychologia, pedagogika, socjologia itp.

Zostało to spowodowane miedzy innymi tym, że we współczesnych rozważaniach filozoficznych często odchodzi się od ontologii, a poprzestaje na płaszczyźnie fenomenologicznej, co zwykle prowadzi do uprawiania tzw. filozofii podmiotu lub filozofii wartości, gdzie uwaga przede wszystkim skupia się na aspektach teoriopoznawczych i psychologiczno-moralnych, poprzez odwoływanie się do osobistych przeżyć i do doświadczenia stanów własnej świadomości, dając tym samym pierwszeństwo stanom świadomości naszego umysłu przed bytem.

Pojęcie osoby w ramach filozofii umiarkowanego realizmu określa zasadniczo metafizyczną strukturę bytu rozumnej natury. Stąd każda istota rozumna przez sam fakt, że jest taką, jest osobą. Natomiast pojęcie osobowości oznacza strukturę psychologiczno-etyczną człowieka[7].

Dlatego każdy człowiek przez sam fakt, że jest człowiekiem, jest osobą, a więc to wszystko, co decyduje w sposób istotny o byciu człowiekiem, decyduje również o byciu osobą. Nie można być mniej lub bardziej osobą, tak jak nie można być mniej lub bardziej człowiekiem. Człowiekiem, a więc i osobą, się jest albo nie. Nie można być np. w 50% człowiekiem lub osobą.

Osobowość natomiast, określająca strukturę psychologiczno-moralną człowieka, stanowi całokształt cech i przymiotów zarówno wrodzonych, jak i nabytych, poprzez które wyraża się specyficznie ludzkie, a tym samym i osobowe życie człowieka.

Osobowość jest właściwa i charakterystyczna dla danej konkretnej osoby i jest niepowtarzalna. Jeśli bowiem osoba w swej strukturze ontologicznej nie podlega rozwojowi, to osobowość nie tylko może, ale powinna się rozwijać. Na rozwój osobowości ma wpływ nie tylko sam człowiek, ale również szereg innych czynników zewnętrznych w stosunku do niego, jak np.: środowisko rodzinne, inni ludzie, szkoła, miejsce pracy, środki społecznego przekazu, a także formy życia społecznego, religijnego, ekonomicznego itd.

Osoba bytem czy relacją?

Jest to poważny problem filozoficzny, który ma swoje brzemienne skutki, zwłaszcza dla teologii. Zachodzić bowiem może duże niebezpieczeństwo

[7] Por. Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 211–213.

subiektywizacji i relatywizjacji prawdy o ludzkiej rzeczywistości. Chodzi tu o podstawowy problem dotyczący prymat bytu czy myśli. Przyznanie pierwszeństwa myśli przed bytem jest bardzo charakterystyczne dla niektórych współczesnych kierunków, zwanych filozofią podmiotu. Ma to swe źródło już w filozofii platońskiej, a potem zwłaszcza w racjonaliźmie Kartezjusza, którego wyrazem jest słynne powiedzenie: *Cogito, ergo sum* – „Myślę, więc jestem".

Tego rodzaju stwierdzenie było rewolucyjne w dotychczasowym sposobie rozumienia filozofii i filozoficznej refleksji, zwłaszcza w nurcie filozofii umiarkowanego realizmu, którego szczególnym przykładem jest nurt arystotelosowsko-tomistyczny. Według tego nurtu za słuszne i zgodne ze zdrowym rozsądkiem należałoby raczej uznać takie stwierdzenie: „Jestem, więc myślę".

W ten sposób powstał poważny problem filozoficzny, szczególnie żywo podejmowany w czasach współczesnych, a mianowicie: Co należy uznać za bardziej pierwotne – byt czy myślenie? Odpowiedź na to pytanie ma zasadnicze znaczenie nie tylko dla filozofii, ale także dla teologii[8].

Wracając do problematyki związanej z osobą, wydaje się rzeczą niezwykle ważną, aby na płaszczyźnie filozoficznej nie podejmować refleksji nad osobą wychodząc od apriorycznych założeń. Istotną sprawą jest, aby punktem wyjścia w poznaniu człowieka i jego osobowego wymiaru była refleksja nad człowiekiem takim, jak on nam dany jest w bezpośrednim oglądzie poznawczym. To samo odnosi się do rzeczywistości świata, w którym żyjemy i którego częścią jesteśmy[9].

Rzeczywistość nas otaczająca nie jest jednorodna i jednolita, ale bardzo zróżnicowana, składa się z wielu jestestw, które w języku filozoficznym zwiemy bytami. Przez byt zaś najogólniej rozumiemy to, co jest realne, jednostkowe i samodzielne w istnieniu, a więc rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzi itp.

Człowiek bytem osobowym

Zastanawiając się nad tak najogólniej zarysowaną rzeczywistością jako wielością i różnorodnością bytów, dostrzegamy, że między tymi bytami zachodzą różnego rodzaju relacje i wzajemne odniesienia. Jedne jawią się jako te, które działają i zwiemy je „podmiotami", inne zaś jako te, które działaniu podlegają i zwiemy je „przedmiotami".

Należy jednak od razu zaznaczyć, że zarówno tzw. podmioty, jak i przedmioty mają charakter przedmiotowych bytów, czyli są przedmiotowym „czymś" lub „kimś". Tak więc przedmiotowy świat, do którego i my należymy, składa się z dwóch kategorii bytów: osób i rzeczy. To uściślenie pozwala nam lepiej

[8] Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 22–23.

[9] Por. Ks. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, Tarnów 2000, s.140–145.

uświadomić sobie, że człowiek jest przedmiotowo „kimś", a nie „czymś" i to go odróżnia od wszystkich innych bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze i tylko „czymś"[10].

To podstawowe rozróżnienie uwydatnia istotną i głęboką przepaść, jaka dzieli świat ludzki, osobowy od świata rzeczy, a równocześnie ma swoje oparcie w przedmiotowym podejściu do rzeczywistości. Jeśli bowiem naszą refleksję rozpoczęlibyśmy od podmiotu, a zwłaszcza od tego, którym jest człowiek, wówczas bardzo łatwo można by było potraktować wszystko inne, co znajduje się poza podmiotem, czyli cały świat przedmiotów w sposób tylko podmiotowy, subiektywny. Znaczy to, że o tyle, o ile ów świat rzeczy dochodzi do świadomości podmiotu i w niej żyje. Tego przykłady mamy w różnych nurtach filozofii podmiotu od czasów Kartezjusza aż do dnia dzisiejszego. Ta uwaga dlatego jest istotna, aby od samego początku niniejszych analiz był wyraźnie zaakcentowany obiektywizm i wraz z nim realizm naszych rozważań.

Podmiotowy charakter bytu osobowego

Mając na uwadze dotychczasową refleksję możemy rzeczywistość świata podzielić na dwie kategorie bytów: byty podmiotowe i byty przedmiotowe. Bytem podmiotowym jest człowiek, natomiast wszystkie inne byty poza nim stanowią tzw. świat rzeczy. Za rzecz zwykliśmy uważać byt nie tylko pozbawiony rozumu, ale także i życia, czyli przedmiot martwy. Rodzi się jednak pytanie, do jakiej kategorii zakwalifikować zwierzęta i rośliny. Trudno je nazwać rzeczami. Ale z drugiej strony nikt jednak nie odważyłby się mówić o zwierzęcej lub roślinnej osobie. Co najwyżej w odniesieniu do zwierząt mówi się niekiedy o osobnikach zwierzęcych, ale to w znaczeniu jednostki danego gatunku zwierzęcego.

Natomiast w odniesieniu do człowieka nie wystarcza użyć określenia osobnik. Człowiek bowiem nie tylko jest jednostką gatunku ludzkiego, ale czymś więcej, ponieważ charakteryzuje się szczególnym bogactwem własnego życia wewnętrznego. Dlatego zostało utworzone pojęcie osoby, aby zaznaczyć że człowieka nie da się bez reszty sprowadzić do tego, co mieści się w pojęciu „jednostka gatunku".

Najbardziej zasadniczą racją tego jest to, że człowiek posiada rozum, czyli jest bytem natury rozumnej, czego nie można stwierdzić o żadnym innym bycie widzialnego świata, u żadnego bowiem nie natrafiamy na ślady pojęciowego myślenia. Znalazło to swój szczególny wyraz w słynnej definicji osoby sformułowanej przez Boecjusza, o czym była już wcześniej mowa, a według której „osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej".

---

[10] Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 11.

Ten fakt, że osoba jest jednostką, do której natury należy rozum, sprawia, że osoba jest jedynym w swoim rodzaju podmiotem, podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta. Osoba bowiem jako podmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim „wnętrzem". To, co przyczynia się do ukształtowania tego osobowego wnętrza, czyli prawdziwego życia wewnętrznego jest poznanie i pożądanie, które przybiera u osoby charakter duchowy, a którego śladów nie znajdujemy w świecie zwierząt[11].

To życie wewnętrzne koncentruje się przede wszystkim wokół dwóch problemów: prawdy i dobra, co w swym najgłębszym wymiarze sprowadza się do pytania o ostateczną przyczynę wszystkiego i co należy czynić, aby posiąść pełnię dobra. Są tu zaangażowane dwie podstawowe i naturalne funkcje człowieka – akty jego umysłu i woli.

Przez swoje wnętrze człowiek nie tylko jest osobą, ale równocześnie przez nie tkwi w świecie otaczającej go rzeczywistości, tkwi w sposób dla siebie właściwy i znamienny[12].

Osoba jest to więc taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem zewnętrznym i najpełniej w nim tkwi, właśnie przez swoje wnętrze. W taki sposób kontaktuje się nie tylko ze światem widzialnym, ale również i niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem. I to jest dalszy symptom odrębności osoby w widzialnym świecie.

Więź osoby ze światem rzeczy, nie dokonuje się tylko w sposób czysto fizyczny, jak to ma miejsce w świecie roślin, ani też czysto zmysłowy, jak to zachodzi w świecie zwierząt. Tego rodzaju więź nie jest dla człowieka charakterystycznym sposobem kontaktu ze światem. Osoba bowiem jako byt podmiotowy wyraźnie określony nawiązuje swój kontakt z innymi bytami przede wszystkim poprzez swoje wnętrze.

Łączność osoby ludzkiej ze światem zaczyna się wprawdzie na gruncie fizycznym i zmysłowym, ale kształtuje się w sposób człowiekowi właściwy dopiero w ramach życia wewnętrznego, zaznaczając przy tym swoje „ja", siebie, swój podmiotowy charakter. Nie biernie ulega temu, co do niej z zewnątrz dociera, ale wobec tej rzeczywistości usiłuje zająć własną postawę, zaznacza swą zdolność do samostanowienia, manifestuje swą wolną wolę. Dzięki temu, że człowiek jako osoba posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, jest, jak to się wyraża w łacińskim powiedzeniu *sui iuris*.

Dalszą specyficzną cechą osoby, wynikającą z tego, co wyżej zostało powiedziane jest to, że osoba jest nieprzekazywalna, *alteri incommunicabilis*.

Owa nieprzekazywalność czy niedostępność osoby nie polega na tym, że osoba jest zawsze jakimś jedynym i niepowtarzalnym bytem, bo to można stwierdzić i o każdym innym bycie, np. o kamieniu, roślinie, zwierzęciu, ale że owa

[11] Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i*..., dz. cyt., s. 12–13.

[12] Por. tamże, s. 12–14.

nieprzekazywalność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, z jej wolą, z jej zdolnością do samostanowienia. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Czasem zdarza się, że ktoś chce, abym ja chciał tego, czego on chce, ale ja mogę nie chcieć tego, czego on chce – i w tym właśnie ujawnia się niejako doświadczalnie, że jestem *alteri incommunicabilis*. Jestem więc i powinienem być samodzielny w swych działaniach. I to jest istotne w kształtowaniu się poprawnych relacji międzyludzkich[13].

Osoba nie może być dla drugiej osoby jedynie środkiem do celu. Wynika to z samej natury osoby, z tego, czym każda osoba po prostu jest. Jest ona bowiem podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia, jest zdolna z natury swej do tego, aby sama określała swe cele. Gdyby osobę traktować wyłącznie jako środek do celu, wówczas zostałaby pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty i co stanowi jej naturalne uprawnienie[14].

O konieczności podmiotowego traktowania osoby ludzkiej bardzo dobitnie pisze Bp K. Wojtyła:

> Nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu. Zasada ta ma zasięg jak najbardziej powszechny; nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg – Stwórca. Właśnie ze strony Boga jest to najzupełniej wykluczone, gdyż On, dając osobie naturę rozumną i wolną, przez samo to już zdecydował, że ona sama sobie będzie określać cele działania, a nie będzie służyć za ślepe narzędzie cudzym celom. Skoro więc Bóg zamierza człowieka do jakichś celów skierować, to przede wszystkim daje mu te cele poznać, tak aby człowiek mógł je uczynić swoimi i samodzielnie do nich dążyć. Bóg daje człowiekowi poznać cel nadprzyrodzony, ale decyzja dążenia do tego celu, jego wybór, jest pozostawiony woli człowieka. Dlatego też Bóg nie zbawia człowieka bez jego samodzielnego udziału[15].

Ta elementarna zasada, że osoba nie może być środkiem działania, w odróżnieniu od wszystkich innych przedmiotów działania, które nie są osobami, jest wykładnikiem naturalnego porządku moralnego. Dzięki niej porządek ten nabiera właściwości personalistycznych.

Analizując problem relacji międzyosobowych należy zauważyć, że osoba może dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. W takiej sytuacji, ten mój cel musi ona poznać i uznać za dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź – więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta szczególna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale obejmuje niejako od wewnątrz osoby działające. Taka wzajemna

---

[13] Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 14.

[14] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 153–154.

[15] Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 17.

relacja może dopiero stanowić podstawę autentycznej miłości osobowej. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy. To właśnie dobro jest równocześnie celem, jaki obie te osoby wybierają[16].

Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. Nic dziwnego, że Chrystus jako Zbawiciel człowieka, który pragnie mu przywrócić godność utraconą przez grzech, zobowiązuje go do wypełniania przykazania miłości, które jest w szczególny sposób normą personalistyczną[17]. Wychodzimy w niej od bytu osoby, aby z kolei uznać jej szczególną wartość. Świat bytów jest światem osób i rzeczy. Osoba różni się od rzeczy strukturą i doskonałością. Do struktury osoby należy „wnętrze", w którym odnajdujemy pierwiastki życia duchowego, co zmusza nas do uznania duchowej natury duszy ludzkiej. Wobec tego osoba posiada właściwą dla siebie doskonałość duchową. Doskonałość ta decyduje o jej wartości.

Wartość zaś samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie, a mogą one być wrodzone lub nabyte i łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego.

Osobotwórcza funkcja prawdy i wolności

Na rozwój osobowy człowieka ma wpływ bardzo wiele czynników[18], które najogólniej można sprowadzić do trzech najbardziej podstawowych, a są nimi: cechy dziedziczne, środowisko, osobisty wysiłek.

a. Cechy dziedziczne są nam niejako dane, przekazane bezpośrednio przez rodziców, jest to pewne dziedzictwo, pewien posag genetyczny. To dziedzictwo genetyczne w znacznym stopniu determinuje naszą osobowość, chociaż na określonym etapie rozwoju może być w jakiejś mierze korygowane.

b. Środowisko jako drugi istotny czynnik kształtowania się naszej osobowości obejmuje przede wszystkim rodzinę, szkołę, otoczenie np. wiejskie czy miejskie, środki masowego przekazu itp. Ten czynnik środowiskowy ma znaczący wpływ na rozwój naszej osobowości i to zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym znaczeniu. Stąd zachodzi konieczność stałej kontroli i weryfikacji osobowego rozwoju dziecka, zarówno ze strony rodziców, jak i wychowawców, a także konieczność samokontroli u człowieka dorosłego.

c. Osobisty wysiłek, zwany potocznie pracą nad sobą, obejmuje wiele rozmaitych działań, w których istotną rolę odgrywa **prawda** i **wolność**. Są to te wartości, które w szczególny sposób będziemy chcieli poddać głębszej analizie.

---

[16] Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285–296.

[17] Por. tamże, s. 323–326.

[18] Por. S. Siek, *Osobowość*, Warszawa 1982, s. 217 i n.

Prawda i wolność są bowiem dwiema szczególnego rodzaju wartościami, chociaż różnego porządku. Spotykają się one ze sobą, zwłaszcza w relacji do dobra, dobro zaś jest podstawowym tworzywem osobowego rozwoju każdego człowieka[19].

Dobro może być rozpatrywane z wielorakiego punktu widzenia i dlatego mogą być formułowane rozmaite jego określenia. W naszym jednak przypadku, gdy zajmujemy się osobowym rozwojem człowieka, to przez dobro rozumiemy po prostu to wszystko, co pomnaża, wzbogaca i rozwija wartość osoby. Złem zaś będzie to, co zagraża osobie i pomniejsza jej wartość.

Dzisiaj, gdy rozwija się w świecie szeroki nurt liberalizmu, zdaje się na pierwszy plan wysuwać problem nie tyle dobra, co wolności, którą traktuje się bardzo często jako wartość najwyższą, bezwzględną, wręcz ją się absolutyzuje, ubóstwia, sądząc, że ona sama z siebie zagwarantuje człowiekowi bycie w pełni sobą[20]. Jest to powodem, dla którego bardzo często w imię wolności usiłuje się usprawiedliwiać działania i postawy nie mające nic wspólnego z prawdziwym dobrem osoby.

Oczywiście, że wolność jest bardzo wielką wartością osobową, nie jest jednak wartością najwyższą. Najwyższą wartością w porządku naturalnym jest sam człowiek. Wolność natomiast jest dana człowiekowi dla jego dobra i dlatego powinna być podporządkowana człowiekowi i jego dobru[21]. Wolność jest dla człowieka, a nie człowiek dla wolności. Człowiek bowiem w porządku naturalnym jest celem, a wolność jest środkiem do celu, tj. do bycia w pełni człowiekiem. Niestety o tej hierarchii wartości bardzo często się zapomina. Dlatego niezmiernie ważną rzeczą jest właściwe umiejscowienie wolności w hierarchii wartości. W przeciwnym razie wolność ze środka może stać się celem, a wtedy otwiera się prosta droga do samowoli, anarchizacji życia i w konsekwencji do niszczenia samego człowieka.

Mówiąc o wolności mamy świadomość tego, że może być ona wielorako rozumiana, a także wręcz negowana. Nie miejsce tu, aby wchodzić w akademickie rozważania na temat wolności. To, że człowiekowi przysługuje wolność znajduje swoje potwierdzenie w uniwersalnym i potocznym przekonaniu, a także jest wynikiem osobistego doświadczenia każdego z nas. Wolność przez nas doświadczana najczęściej sprowadza się do doświadczenia naszej zdolności do dokonywania wyborów i podejmowania decyzji[22].

Tego rodzaju doświadczenie wolności bardzo ciekawie ilustruje w ostatnio wydanej książeczce ks. J. Tischner:

---

[19] Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze – materiały z V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej 1996*, Lublin 1997, s. 309 i n.

[20] Por. Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, p. 65.

[21] Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i...*, dz. cyt., Kraków 1969, s. 120 i n.

[22] Por. Ks. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, Tarnów 2000, s. 202–210.

> …czy jesteśmy wolni? Wiemy, że nie zawsze i nie wszędzie. Wiele w tym życiu „musimy". Ale nie musimy czynić zła. A jeśli nawet jakaś siła, jakiś strach zmusza nas do czynienia zła, to nie zmusi nas do tego, byśmy tego zła chcieli. Tym bardziej nie zmusi nas do tego, abyśmy trwali w tym chceniu. W każdej chwili możemy wznieść się ponad siebie i zacząć wszystko od nowa[23].

Wolność jest więc szczególną, osobistą i wewnętrzną właściwością każdego człowieka, podobnie jak rozumność. Co więcej, trzeba powiedzieć, że rozumność i wolność są względem siebie komplementarne i trudno byłoby sobie wyobrazić wolność bez rozumności i rozumność bez wolności.

Jeśli w szczególny sposób doświadczamy wolności w momencie dokonywania wyboru, a wybór zawsze ma za przedmiot jakieś dobro spośród wielu innych, to powstaje zasadnicze pytanie: Wedle jakiego kryterium dokonuje się taki wybór? Musi zachodzić jakaś racja, która ostatecznie skłania do dokonania takiego, a nie innego wyboru. Jeśliby takiej racji nie było, to trudno byłoby mówić o dokonywaniu wyboru. Wówczas wybór równałby się wyciąganiu losu z zawiązanymi oczyma, a tak przecież nie jest.

Mówiąc o racji czy kryterium przy dokonywaniu wyboru lub podejmowaniu decyzji powstaje obawa, czy tego rodzaju racja nie ogranicza wolności, czy nas nie zmusza do takiego, a nie innego wyboru, a w konsekwencji nie prowadzi do zakwestionowania wolności. Otóż problem ten rozstrzyga i eliminuje obawy, nie co innego jak właśnie prawda, która według św. Tomasz z Akwinu jest korzeniem i fundamentem wolności „Totius libertatis radix in ratione constituta est"[24]. Prawda ma to do siebie, że gdy jest naszym umysłem rozpoznana, sama z siebie rodzi w nas wewnętrzną powinność do takiego, a nie innego działania, która to powinność nie jest nigdy przymusem, a jest jakby światłem, w blasku którego możemy odróżnić dobro prawdziwe od dobra pozornego.

Tym zaś, co ustawicznie przypomina nam o naszej powinności, jest nasze sumienie. Głos sumienia nie jest tylko obecny przed dokonaniem wyboru i w jego trakcie, ale daje o sobie znać także po podjęciu decyzji. Akty sumienia mają swoje odniesienie do najbardziej intymnej sfery naszej egzystencji, jaką jest sfera moralna[25]. Chodzi bowiem o to, aby człowiek angażując swą wolność mógł dokonać wyboru nie czegokolwiek, ale dobra prawdziwego, czyli dobra w świetle prawdy, bo tylko taki wybór i tylko dobro w świetle prawdy ma obiektywną wartość dla człowieka i jego osobowego rozwoju[26].

---

[23] Ks. J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 42.

[24] Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, 22, a. 2.

[25] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 137.

[26] Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze – Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijanskiej*, Lublin 1996, s. 309 i n.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, prawdziwie wolnym nie jest ten, kto dokonuje wyboru czegokolwiek, ale ten, kto wybiera dobro prawdziwe i wtedy dopiero ma miejsce właściwe korzystanie z wolności, która, jak to zostało poprzednio stwierdzone, jest i powinna być na usługach dobra człowieka i powinna umożliwić mu wybór dobra prawdziwego.

Ten, kto wybiera dobro pozorne, a tym bardziej, gdy wybiera zło, wprawdzie nie przestaje być wolnym, ale nie oznacza to, że właściwie korzysta ze swej wolności. Na pytanie zaś, dlaczego tak postępuje, pada często odpowiedź: „Jestem wolny". Odwołanie się zaś do wolności, jest tylko próbą usprawiedliwienia niewłaściwego postępowania, które jest najczęściej wynikiem nie tyle wolności, ile zniewolenia poprzez nabyte złe przyzwyczajenia i nałogi.

Dotychczasowe rozważania ukazują nam, jak wolność i prawda ściśle ze sobą się łączą i powinny iść zawsze w parze. Wolność bez prawdy jest jak nieujarzmiony żywioł, który niszczy i burzy, a nie buduje.

Skoro mówi się niekiedy, że wolność jest „miarą godności człowieka" lub że jest ona „trudem wielkości człowieka", to tak rzeczywiście może być, ale pod warunkiem, że jest ona oparta na prawdzie i do prawdy się odwołuje.

Skoro tylko dobro w świetle prawdy, tj. dobro prawdziwe, a nie pozorne, może być tworzywem ludzkiej osobowości, to jest rzeczą oczywistą, że może ono być takim tworzywem w życiu człowieka tylko poprzez wolność i prawdę. Stąd słusznie należy stwierdzić, że wolność i prawda pełnią podstawową osobotwórczą funkcję w życiu człowieka.

Personalizm jako sposób uprawiania filozofii człowieka

Terminem tym określa się nie tyle kierunek filozoficzny, co pewien nurt w filozofii lub sposób jej uprawiania. Polega on na tym, że w centrum zainteresowań stawia się osobę ludzką i problemy z nią związane i przez pryzmat osoby traktuje się inne zagadnienia dotyczące poglądu na świat, życia społecznego, kultury itp. Personalizm jako nurt filozoficzny rozwinął się w na początku XX wieku, a w okresie międzywojennym i współcześnie stał się pewnego rodzaju „modą" uprawiania filozofii[27].

Wielu bowiem filozofów, nawet z przeciwstawnych sobie kierunków, miało i ma ambicje określać siebie mianem personalistów, a rozwijaną przez siebie filozofię uważało za personalistyczną, mimo że w niektórych przypadkach nie wiele ma ona wspólnego z prawdziwym personalizmem. Niektórzy za prekursora współczesnego personalizmu uważają już Kartezjusza, który istotę osoby upatruje w samoświadomości. Należy również wymienić Kanta, według którego człowiek, dlatego jest osobą, że jest celem dla samego siebie i nie

[27] Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 124 i n.

powinien nigdy być potraktowany jako środek do czegoś innego. Wyżej wymienieni myśliciele wskazywali bardziej na psychologiczno-etyczny niż ontologiczny wymiar osoby.

W dwudziestym stuleciu pojawili się myśliciele, którzy zagadnienie osoby ujmowali w kategoriach relacji i dlatego nazywani są relacjonistami. Utrzymują oni, że osobę ludzką tworzą relacje, czyli tzw. odniesienia do innych ludzi. Upatrywanie istoty osoby w relacjach wydaje się niewłaściwe, a to dlatego, że relacja w strukturze bytowej należy do kategorii przypadłości, a więc do cech drugorzędnych, nieistotnych. Trudno więc zgodzić się, aby to, co jest przypadłościowe decydowało o byciu osobą. Do przedstawicieli relacjonizmu w nauce o osobie należą miedzy innymi tacy myśliciele jak: Mounier, Buber, Nedoncelle, Marcel i inni. Ich poglądy można syntetycznie ująć w sposób następujący:

E. Mounier w swym dziele pt. *Personalizm*, utrzymuje, że człowiek najpierw doświadcza nie siebie, ale drugiego jako „ty". Z tej relacji do „ty" powstaje „my" i na tym tle kształtuje się dopiero świadomość własnego „ja"[28].

M. Buber utrzymuje, że człowiek jako osoba jawi się w oparciu o dwie relacje: „ja – ono" i „ja – ty". Pierwsza relacja jest relacją posiadania i zachodzi między człowiekiem a rzeczą. Znajduje ona wyraz w takich doznaniach, jak: posiadam, używam, rozporządzam. Druga relacja jest już relacją dialogu i wyraża się w takich doznaniach, jak: spotkanie, obecność, miłość. I dopiero w tej relacji człowiek zaczyna pojmować, że nie może rozporządzać drugim „ty" jak to ma miejsce w relacji do „ono" i wówczas dopiero uświadamia sobie, że jest podobny do „ty", a nie do „ono", i w ten sposób dochodzi do uświadomienia sobie własnego „ja"[29].

M. Nedoncelle utrzymuje, że człowieka jako osobę można zrozumieć tylko na tle relacji „ja – ty". Relacja ta ma charakter dialogu szeroko rozumianego, a mianowicie jako wymianę wielorakich dóbr. Tego rodzaju dialog osobowy jest koniecznym warunkiem, a nawet zapoczątkowaniem osobowej miłości. Im bardziej ten dialog się poszerza, tym większe są możliwości wzajemnego ubogacenia. Z tego wynika, że człowiek najpełniej może doświadczyć siebie jako osoby poprzez dialog i miłość[30].

G. Marcel utrzymuje, że człowiek w swej istocie jest tajemnicą i dlatego nie może być traktowany jak przedmiot, rzecz, ale jako „ty", czyli osobowo, a wtedy dopiero można odkryć to, co jest istotne dla bycia osobą[31].

---

[28] Por. E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalism?*, Paris 1946, s. 46–47.

[29] Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 133.

[30] Por. M. Nedoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959, s. 209–212.

[31] Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984, s. 27, 31, 157.

Dialogowa struktura osoby

Dla wielu współczesnych myślicieli istotną rolę w życiu osobowym człowieka odgrywają tzw. relacje międzyosobowe. Mówi się niekiedy, że człowiek jako osoba wtedy właściwie się rozwija, gdy jest traktowany jako osoba, gdy dostrzega się, że jest on bytem słowa i miłości, czyli prawdy i dobra. Takie podejście do refleksji nad człowiekiem przyczyniło się do zwrócenia uwagi na strukturę dialogową osoby. Wymaga to jednak najpierw wyjaśnienia samego pojęcia dialogu.

Pojęcie zaś to wiąże się z pojęciem komunikacji. Komunikacja to zdolność do wzajemnego przekazywania pewnych treści, informacji. Może ona przybierać różne formy i występuje nie tylko w świecie ludzkim, ale także w całej przyrodzie. Dialog jest jednak szczególnego rodzaju formą komunikacji, której warunkiem jest zdolność przyjmowania i przekazywania pewnych treści. Zdolność ta musi mieć charakter świadomy i dobrowolny, dlatego dialog zachodzi wyłącznie w świecie istot rozumnych, czyli osób. Nie chodzi tu oczywiście o dialog czysto słowny, o rozmowę, ale o dialog rozumiany jako świadoma, dobrowolna wymiana dóbr, które mogą być różnego rodzaju, zarówno natury duchowej, jak i materialnej.

Znamienną jest rzeczą i to, że nawet wtedy, gdy człowiek nie jest jeszcze zdolny do dialogu w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak to ma miejsce w okresie niemowlęctwa, to jednak komunikacja w świecie osób zawsze zmierza do stania się dialogiem. Tak rozumiany dialog jest nie tylko czymś wskazanym i pożytecznym w życiu ludzkim, ale wręcz czymś koniecznym. Mówi się niekiedy, że jest koniecznością natury ludzkiej, a nawet w pewnym sensie prawem rozwoju osoby. Wszystko bowiem, co składa się na całokształt życia osobowego człowieka nosi w sobie znamię dialogu międzyosobowego, np.: język, wiedza, życie moralno-religijne itp. Można więc powiedzieć, że cała struktura naszego życia osobowego jest owocem dialogu, nosi znamię dialogu i jest ukierunkowana na podejmowanie dialogu. Nic więc dziwnego, że wychowanie człowieka do dialogu winno być jednym z głównych postulatów właściwie pojmowanej pedagogiki.

Dialog osobowy a miłość

Wszystko to, co zostało powiedziane na temat dialogu osobowego pozostaje w ścisłym związku z pojęciem osobowej miłości, a to dlatego, że istotą miłości osobowej jest „chcieć dobra dla drugiego". Już św. Tomasz z Akwinu zwrócił na to uwagę, podając zwięzłą definicję miłości, uważaną za klasyczną, wzorcową. Znajduje się ona w *Sumie Teologicznej* i brzmi następująco: *velle alicui bonum*[32]. To znaczy chcieć tego, aby drugi stawał się w większym stopniu dobrem, czyli osiągał to, co jest potrzebne do jego pełnego i osobowego rozwoju.

[32] Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 26, a. 24.

Skoro więc dialog osobowy jest wymianą pewnej wartości dóbr, stąd można powiedzieć, że każdy prawdziwy dialog osobowy jest już jakąś formą miłości albo przynajmniej jej zapoczątkowaniem. Porównując więc pojęcie dialogu i osobowej miłości, trzeba powiedzieć, że każda prawdziwa miłość osobowa musi mieć charakter dialogu. Oczywiście sfera uczuć, emocji, odgrywa dużą rolę w miłości, nadaje jej specyficzny klimat, koloryt. Jednakże samo uczucie bez nastawienia na dobro dla drugiego, nie może być uznane za prawdziwą miłość osobową.

Chcieć dobra dla drugiego to również pośrednio chcieć dobra dla siebie. W relacjach międzyludzkich funkcjonuje bowiem tzw. prawo wzajemności. Obdarzając dobrem drugiego, nie traci się, ponieważ osoba miłowana, ubogacona dobrem, staje się z kolei nie tylko w większym stopniu dobrem w sobie samym, ale równocześnie większym dobrem dla miłującego.

Tak jak dialog, również i miłość osobowa musi być uznana za prawo rozwoju osoby, ponieważ miłość jest najwyższą formą dialogu osobowego. Jeśli więc każdy dialog osobowy posiada twórczą wartość dla osoby, to tym bardziej taką wartość posiada miłość.

Dostrzeżenie dialogu i miłości w strukturze samej osoby jest zbieżne z tym, co na temat Boga, a zwłaszcza Osób Boskich, mówi objawienie. Stąd na marginesie rozważań filozoficznych warto poczynić pewną refleksję teologiczną. Bóg bowiem objawia się pod różnymi imionami, a wśród wielu, pod imieniem Miłości. Św. Jan pisze: *Bóg jest Miłością* (1 J 4, 8). Miłość może zaś być tylko tam, gdzie są osoby, przynajmniej dwie. Bóg jest Miłością nie tylko dlatego, że stworzył świat, człowieka i chce jego zbawienia, ale jest Miłością przede wszystkim dlatego, że jest wspólnotą Trzech Osób, że jest Bogiem Trójosobowym. Nie jest więc odwiecznym samotnikiem, ale pozostaje w odwiecznym międzyosobowym dialogu, a więc miłości. Co więcej, trzeba powiedzieć, że dialog i miłość są czymś jednym i tym samym w Bogu. Są wyrazem Jednej Boskiej Natury, wspólnej Trzem Osobom, i dlatego są wyrazem życia Trójosobowego Boga.

Jeśli więc miłość i dialog należą do istoty Boga, to również i w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, dialog i miłość muszą stanowić istotny rys osobowego życia człowieka. Nic dziwnego, że człowiek nie tylko jest zdolny do dialogu i miłości, otwarty na dialog i miłość, potrzebuje dialogu i miłości, ale tylko w klimacie dialogu i miłości może w pełni kształtować swoją osobowość. W tym kontekście jest również sprawą oczywistą, że Chrystus jako Odkupiciel człowieka naprawiając to, co zniszczył grzech, daje swym uczniom jako pierwsze i najważniejsze przykazanie, przykazanie miłości.

Miłość osobowa

Podejmując refleksję nad miłością, jest rzeczą oczywistą, że stanowi ona specyficzne i wzajemne odniesienie osób. Odniesienie to jest swoistym przeżyciem i pozostaje zawsze w jakimś stosunku do dobra, poprzez które miłość się uwierzytelnia.

Miłość osobowa jest rzeczywistością wielopłaszczyznową, ponieważ angażuje całego człowieka, zarówno w jego wymiarze psychofizycznym, jak i etycznym. Dlatego w dalszej części naszej refleksji tym dwom wymiarom będziemy chcieli poświęcić nieco więcej uwagi. Traktowanie o miłości jedynie w aspekcie psychologicznym z pomijaniem aspektu etycznego prowadzi do ukazywania miłości w jej niepełnym wymiarze, pozbawiając ją prawdziwie osobowej wartości.

Miłość osobowa w aspekcie psychologicznym

Omawiając miłość w aspekcie psychologicznym należy uwzględnić szereg etapów następujących po sobie, jak: upodobanie, sympatię, pożądanie, koleżeństwo, przyjaźń i osobowe oddanie[33].

Upodobanie jest zawsze jakimś punktem wyjścia dla miłości. Zwraca na to uwagę św. Tomasz z Akwinu, pisząc: „Amor est complacentia amantis in amatum"[34]. Zakłada ono, że przedmiotem upodobania jest zawsze jakieś dobro. Wynika z tego, że osoba, która staje się przedmiotem miłości, jest dla miłującego jakimś dobrem. Dobro zaś z natury swej angażuje w jakiś sposób wolę i dlatego w upodobaniu zawiera się zarówno element poznania, jak i chcenia, czyli następuje swoiste przenikanie się rozumu i woli.

W upodobaniu daje znać o sobie również sfera emocjonalna, zwłaszcza uczucia o charakterze pozytywnym, które są reakcją na dobro o określonym zespole jakości, wywołującą nawet różnego rodzaju wzruszenia. Istotne jest jednak to, aby emocje nie przeważyły nad prawdą o samej osobie. Tzw. sama „prawda uczuć" nie wystarczy, aby można było stwierdzić, że dana miłość ma charakter osobowej miłości. Innymi słowy, chodzi o to, aby upodobanie, które odgrywa istotną rolę w miłości było upodobaniem nie tylko do samych wartości tkwiących w osobie, ale po prostu osoby jako takiej.

Z upodobaniem wiąże się ściśle nie tylko dobro, ale i piękno. Należy jednak pamiętać, że człowiek jest osobą, a więc bytem, o którego naturze stanowi tzw. „wnętrze". Ono w sposób bardziej istotny decyduje o jego wartości niż wygląd zewnętrzny i dlatego trzeba oprócz piękna zewnętrznego umieć odkrywać piękno wewnętrzne i w nim także, a może przede wszystkim, mieć upodobanie.

Ważnym elementem w każdej miłości jest **sympatia**, która oznacza tyle, co „współ-doznawanie". Jest przejawem bardziej doznawania niż działania i dlatego przynależy do sfery uczuć. Jest ona swego rodzaju doświadczeniem miłości, ale nie jest jeszcze „całą" miłością. Można powiedzieć, że stwarza szczególne warunki do powstania koleżeństwa, a w następstwie także i miłości.

---

[33] Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i*..., dz. cyt., s. 64–89.

[34] Św. Tomasz z Akwinu, STh, I–II, q. 25, a. 20.

Upodobanie i sympatia pociągają za sobą z punktu widzenia psychologicznego **pożądanie**. Rodzi się ono stąd, że człowiek jest bytem ograniczonym i sam sobie nie wystarcza. Potrzebuje więc innych niejako do uzupełnienia swego bytu. Mówiąc o pożądaniu należy wprowadzić tu istotne rozróżnienie między pożądaniem czysto zmysłowym, a miłością pożądania.

Samo pożądanie zmysłowe, w odniesieniu do drugiej osoby, charakteryzuje się tym, że osobę traktuje przedmiotowo, czyli jako przedmiot użycia, natomiast miłość pożądania zwraca się przede wszystkim ku osobie, a nie ku samym pożądaniom cielesnym. Wyraża się to niejako w powiedzeniu: „chcę ciebie, bo ty jesteś dobrem dla mnie". Miłość pożądania wymaga jednak czujności i pracy nad sobą, ponieważ bardzo łatwo może ona przerodzić się w samo pożądanie zmysłowe.

Pragnąc drugiej osoby jako dobra dla siebie, należy również pragnąć jej dobra. A więc miłość do osoby musi być życzliwa, aby była miłością prawdziwą. Dobitnie wyraził to św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że kochać oznacza *velle alicui bonum*. To bowiem stanowi samą istotę miłości osobowej i tylko taka miłość najbardziej doskonali osobę.

Miłość jest nie tylko czymś w miłującym, ale także czymś, co istnieje pomiędzy osobami, czymś, co je łączy. Nie jest więc czymś jednostronnym, ale jej byt jest między-osobowy, jest czymś „pomiędzy" osobami, posiada siłę łączenia, tak aby z dwóch „ja" powstało jedno „my", które z kolei może przybrać kształt koleżeństwa lub przyjaźni.

Koleżeństwo charakteryzuje się tym, że wprowadza między osobami, których może być wiele, jakiś wspólny przedmiot zainteresowania i wyraża się w tak zwanym wspólnotowym „my".

Przyjaźń natomiast zawęża grono osób, a tzw. „my" staje się jeszcze ściślejsze i bardziej spoiste. W przyjaźni wyraźnie zarysowuje się jedność woli co znajduje wyraz w znanym powiedzeniu: *idem velle, idem nolle*, „tego samego chcieć i tego samego nie chcieć".

Pełnia miłości zaś wyraża się w **osobowym oddaniu osób**. Jest to tzw. **miłość oblubieńcza**. Nie tylko może, ale także powinna realizować się w małżeństwie lub w życiu poświęconym Bogu. Tutaj zachodzi nie tylko wzajemne otwarcie się osób na siebie, ale również ścisłe zjednoczenie osób. Jest to oddanie siebie, swojej własnej osoby, swojego własnego „ja" innej osobie. Nie chodzi tu oczywiście o stanie się cudzą własnością, tak jak rzecz. Co jest jednak nie możliwe w porządku natury, jest możliwe w porządku miłości.

Miłość osobowa w aspekcie etycznym

Aby miłość w znaczeniu psychologicznym, a więc jako swego rodzaju przeżycie i osobiste doświadczenie, była miłością pełną i godną człowieka jako osoby, musi mieć charakter etyczny, czyli musi uwzględniać aspekt moralny[35].

[35] Por. Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 108–127.

Punktem wyjścia dla analizy miłości w aspekcie etycznym musi być uznanie wartości samej osoby, która w sposób zasadniczy różni się od rzeczy zarówno swą strukturą, jak i doskonałością.

O strukturze osoby decyduje jej wnętrze, w którym dają o sobie znać wyraźnie pierwiastki życia duchowego. One z kolei przemawiają za tym, że osoby nie można zredukować do samego ciała, ale trzeba uznać w człowieku pierwiastek duchowej natury. Jest to podstawa, dla której człowiek przez przeważającą większość myślicieli traktowany jest jako byt duchowo-cielesny. Wobec tego i osoba posiada właściwą dla siebie doskonałość duchową, która decyduje o jej wartości.

Wartość samej osoby należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w niej i mogą być zarówno wrodzone, jak i nabyte. Wśród tych wielorakich wartości tkwiących w osobie szczególną rolę w kształtowaniu się miłości, zwłaszcza pomiędzy mężczyzną i kobietą, odgrywają „wartości seksualne". Istotne jest jednak to, aby cała reakcja zmysłowo-uczuciowa na człowieka odmiennej płci była niejako wpisana w tę podstawową wartość, jaką jest wartość samej osoby, i była jej podporządkowana. Na tym więc polega sama istota etycznego wymiaru miłości. Gdy więc miłość nie jest przesycona afirmacją wartości osoby, wówczas staje się tylko miłością erotyczną, a wiec zdezintegrowaną.

Miłość sprawia, że osoba niejako chce przestać być swoją własnością, chce oddać się innej osobie, tej którą kocha, i chce się stać własnością tej drugiej osoby. Równocześnie jest przeświadczona, że owo oddanie nie doprowadzi do jej pomniejszenia, ale do wzbogacenia i to wzbogacenia wzajemnego. Chcąc bowiem dobra dla drugiej osoby, powoduje się, że i ona staje się równocześnie w większym stopniu dobrem dla miłującego, jako przedmiot jego miłości. Tak więc w miłości powinno mieć miejsce poczucie odpowiedzialności za miłość, a więc i za osobę. Tego rodzaju zaś odpowiedzialność jest możliwa tylko wtedy, gdy ma się poczucie wartości samej osoby.

Jak to już wyżej stwierdziliśmy, miłość prawdziwie osobowa nie może się ograniczyć tylko do samego uczucia. Wymaga ona wyraźnego zaangażowania woli. Jeśli w miłości osoby oddają się sobie, to oznacza, że muszą być gotowe na ograniczenie własnej wolności, właśnie ze względu na drugiego. Tego rodzaju ograniczenie jest samo w sobie czymś przykrym, ale miłość powoduje, że staje się ono czymś pozytywnym i twórczym. Dzieje się tak dlatego, że miłość angażując wolność, napełnia ją tym, do czego lgnie wola ze swej natury, a mianowicie dobrem. W takim układzie wolność staje się tu środkiem, miłość zaś celem. Wola bowiem wtedy dopiero miłuje, gdy człowiek w sposób świadomy angażuje swą wolność względem drugiego człowieka. Tak więc miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej.

Jeśli to pragnienie dobra staje się pragnieniem bez granic, to w nim znajduje się jakby w zalążku cały twórczy pęd prawdziwej miłości do tego, aby osoby, które się kocha uszczęśliwić. W tym bowiem zaznacza się jakiś boski rys ludzkiej miłości. Idąc po tej linii Ks. Bp K. Wojtyła stwierdza: „Kiedy chce się dla drugiego dobra bez granic, wówczas chce się właściwie Boga. On jeden jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić"[36].

Norma personalistyczna

Jest to zagadnienie z pogranicza etyki i filozofii człowieka, a chodzi w nim o ukazanie tych czynników, które decydują o poprawnym, a tym samym odpowiednim dla godności ludzkiej, odniesieniu się jednego człowieka do drugiego. Pierwszym, który sformułował normę personalistyczną był Kant. Została ona później głębiej rozpracowana przez współczesnych personalistów i w następujący sposób jest dziś sformułowana: „Ilekroć w twoim postępowaniu jakaś osoba staje się przedmiotem twojego działania, pamiętaj o tym, że nie można jej nigdy traktować jako tylko środka do celu, ale trzeba liczyć się z tym, że i ona ma swój własny cel, który powinna zrealizować".

Norma ta wynika z naturalnej refleksji nad człowiekiem jako bytem osobowym. Apeluje ona o to, aby było umożliwione człowiekowi zrealizowanie samego siebie, czyli zrealizowanie tego wszystkiego, co w sposób naturalny wynika z jego bytu osobowego i jest dla niego niezbywalne. W perspektywie zaś nadprzyrodzonej chodzi o uświęcenie i osiągnięcie zbawienia. Norma ta pośrednio wskazuje na to, że człowiek jako osoba w porządku naturalnym jest najwyższą wartością i nie może być nikomu i niczemu „bez reszty" podporządkowany. Należy zaznaczyć, że poza porządkiem naturalnym istnieje również porządek nadprzyrodzony, w którym najwyższą wartością jest sam Bóg. Stanowi On dla człowieka najwyższy i ostateczny cel.

W konkretnych sytuacjach człowiek może pełnić rolę środka, ma to miejsce w życiu wspólnotowym, w relacjach międzyludzkich, ale nie może być nigdy bez reszty zredukowany do roli środka. Powinien zawsze mieć możność zrealizowania właściwego sobie celu. Jeżeli jakaś wspólnota nie gwarantuje tego minimum, wówczas przestaje być wspólnotą personalistyczną, a staje się systemem totalitarnym. Dlatego też wszelkie systemy totalitarne pozostają w sprzeczności z normą personalistyczną.

Wcześniejsze od sformułowania normy personalistycznej jest, znane z objawienia, przykazanie miłości, które jest pełniejsze w swej treści. Wskazuje ono, że osoba ludzka jest tego rodzaju dobrem samym w sobie, że jedynie

[36] Ks. Bp K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 127.

miłość może zapewnić właściwą podstawę wobec niej. Gdy kocha się prawdziwie drugiego człowieka, nigdy nie traktuje się go jak rzecz, ale pomaga mu się niejako rosnąć w dobru.

Podsumowując zagadnienia normy personalistycznej trzeba stwierdzić, że celem jej jest zabezpieczenie wartości i godności osoby ludzkiej oraz troska o to, aby wartość osoby była zawsze stawiana na pierwszym miejscu, czyli aby zawsze był potwierdzony prymat osoby ludzkiej.

Agnieszka Smolińska – Kielce

Twórcy kultury między średniowieczem a renesansem

Wstęp

Świat kultury jest imponującym dziełem człowieka. Na drodze osobowych aktów tworzy on w środowisku naturalnym różne dzieła i przekształca otaczający go świat. Tego rodzaju twórczość w czasie ma okresy wzlotów i upadków. Można więc mówić o wiekach rozkwitu kultury i okresach jej upadku lub zamierania, a także o punktach granicznych rozwoju różnych kultur. Jednym z takich punktów w naszej europejskiej kulturze jest przejście ze średniowiecza do renesansu, które było naznaczone działalnością różnych twórców kultury. Stoją one jakby na pograniczu. Spośród wielu niniejszy artykuł wyróżnia i zwraca uwagę na kulturotwórczą działalność Kallimacha i Grzegorza z Sanoka oraz Pica della Mirandola.

W Europie Zachodniej renesans zaczął kształtować poglądy i postawy ludzkie od końca XV wieku, a może nawet wcześniej, osiągając swe apogeum w XVI stuleciu. Jego kolebką były Włochy i tu bez wątpienia osiągnął najznakomitszą postać. Wkrótce wzbudził duże zainteresowanie w wielu innych krajach europejskich[1].

Pierwsze oznaki humanizmu w Polsce pojawiły się już w pierwszej połowie XV stulecia, a więc w okresie bujnego rozwoju scholastyki krakowskiej. Początkowo nowe idee przyjmowano dość niechętnie, ale stopniowo zaczęły one opanowywać światlejsze umysły. Pewne elementy nowego prądu kulturalnego wyraźnie ukazują się od początku XIV wieku, czyli bez opóźnienia w stosunku do Zachodu. Humanizm przenikał do nas różnymi drogami i różne były w Polsce ośrodki, w których się rozwijał. Pewne hasła przywozili Polacy przebywający we Włoszech bądź w sprawach politycznych czy kościelnych, bądź też na studiach. Idee renesansowe rozpowszechniali również różni mówcy i poeci, wędrowni humaniści z całej Europy, którzy coraz częściej zaczynali odwiedzać Polskę[2].

Granice chronologiczne średniowiecza i renesansu w niektórych krajach pokrywają się. Warto pokusić się o odpowiedź na pytanie: Czy renesans

---

[1] Por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958, s. 93.

[2] Por. tamże, s. 95–96.

w swych poglądach odcinał się od spuścizny średniowiecznej, czy może twórczo rozwijał i wzbogacał poprzednią epokę? Można śmiało przedstawić sylwetki i poglądy przełomowych myślicieli oraz typowych humanistów. Przenikanie się wzajemnych wpływów było szczególnie wyraźne w XV-wiecznej Polsce.

I. Kallimach w Polsce

1. Filip Kallimach i Grzegorz z Sanoka

Badacze narodzin i rozwoju humanizmu w Polsce wcześniej czy później muszą zetknąć się z postacią Filipa Buonaccorsiego, zwanego Kallimachem (1437–1496). Według Alberta Gorzkowskiego trudno jest znaleźć wizerunek renesansowego humanisty bardziej wyrazisty niż sylwetka owego Włocha. Śledząc jego burzliwe losy na tle prądów i przemian XV stulecia[3]; spotyka się jednak wiele niejasności w polskich przygodach Kallimacha, które wymagają wyjaśnienia.

Do Polski sprowadziły go przyczyny natury politycznej. W atmosferze uwielbienia dla rzymskich tradycji republikańskich rozpoczął działalność, która doprowadziła go do grona spiskowców, godzących w lutym 1468 roku w życie papieża Pawła II. Sprzysiężenie zostało ujawnione. Większość jego członków uwięziono. Kallimach zbiegł do Neapolu. Ścigany przez papiestwo uciekł następnie na Kretę, Cypr i w końcu do Konstantynopola. Stąd prawdopodobnie wyruszył do Lwowa zimą 1469 roku i znalazł się w Dunajowie, rezydencji arcybiskupa lwowskiego Grzegorza z Sanoka. Nie doszło do planowanej ekstradycji z powodu sprzeciwu króla Kazimierza Jagiellończyka. Śmierć Pawła II w 1471 roku i amnestia dla byłych spiskowców ogłoszona przez Sykstusa IV stworzyły Kallimachowi możliwość spokojnej działalności w Polsce. W 1472 roku został studentem Akademii Krakowskiej, a nieco później opiekunem i nauczycielem synów królewskich, których wdrażał w tajniki humanizmu. Stanowisko sekretarza królewskiego objął mniej więcej dwa lata później.

W latach 1475–1477 napisał Kallimach *Vita et mores Gregorii Sanoceii* (*Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*). Bibliografia ta powstała jako wyraz wdzięczności ściganego zbiega dla opiekuna i protektora. Przedstawił w niej koleje życia oraz streścił jego poglądy na różne zagadnienia.

Grzegorz z Sanoka (1407–1477) po raz pierwszy zetknął się z zagadnieniami humanizmu podczas swego pobytu w Niemczech. W latach 1437–1439 był we Włoszech na dworze papieża Eugeniusza IV. Stał się wkrótce gorli-

[3] Por. A. Gorzkowski, *Ścigany przez los. Filip Buonaccorsi – Kallimach – renesansowy humanista w szacie Odysa*, „Znak", 5 (1997), s. 84.

wym zwolennikiem ruchu humanistycznego. W 1493 roku po powrocie do Krakowa rozpoczął wykłady *Bukolik* Wergiliusza w Akademii. Został też wtedy magistrem. W 1440 roku objął probostwo w Wieliczce, ale utrzymywał nadal żywe kontakty z krakowskim środowiskiem naukowym. Na ukształtowanie się humanistycznych poglądów Grzegorza miał wpływ jego pobyt na Węgrzech. Do Polski powrócił w 1450 roku. Po wcześniejszej utracie probostwa wielickiego, w 1451 roku otrzymał arcybiskupstwo lwowskie. Założył w Dunajowie, koło Lwowa, ośrodek życia umysłowego na wzór humanistyczny[4].

Kallimach jest nie tylko biografem, ale także dyksografem arcybiskupa lwowskiego. Mimo, że Grzegorz wygłaszał swe poglądy w różnych zgromadzeniach, to tylko jeden Włoch dał o tym świadectwo. Kallimach wyidealizował postać swego opiekuna, podobnie jak Platon Sokratesa[5].

Grzegorz z Sanoka miał interesujący stosunek do nauki:

> Z dialektykami rzadko się stykał, uważając, że przesadne kształcenie ludzi w tej umiejętności nie przynosi pożytku prawdziwej nauce; należy się nią – jego zdaniem – o tyle zajmować, o ile przedmiotem jej jest prawdziwe poznanie rzeczywistości, poza tym trzeba ją odrzucić, nic bowiem nie zawiera. Uważał, że ponad wszystkie nauki stawiać należy medycynę i szanować ją jak gdyby drugą naturę. Pierwsza bowiem natura, rodzicielka wszystkich, jedynie stwarza ciało, ta zaś ochrania je i skoro tylko pierwsza zacznie gdzieś niedomagać, druga jest w pogotowiu i naprawia uszkodzenie; no i wreszcie medycyna wspierając słabość tamtej natury zapewnia długie trwanie wielu ciałom, które jeśli chodzi o naturę, uległy już zagładzie[6].

Sanocjanin starannie przygotowywał się do wygłaszanych kazań i przemówień publicznych. Twierdził, że:

> …bez gruntownej znajomości mówców i poetów nikt nie może wygłaszać skutecznych przemówień. Skoro bowiem wyłącznie pobożność, bez przydatku rozumu, stanowi fundament większości spraw religijnych, to kiedy serca porwać trzeba uczuciem i jakby oszołomić ogromnym zasobem i potoczystością słów, wtedy na pewno nie będzie umiał mówić o nich w sposób przekonywający i nabożny ten kto nie zaczerpnie słów od mówców, a uczuć od poetów[7].

Dla ludzi odrodzenia ważne było zainteresowanie naukami przyrodniczymi, a w tym matematyką. Grzegorz uważał, że:

---

[4] Por. F. Kallimach, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, wstęp A. Obrębski, Łódź 1994, s. 3–6.

[5] Por. W. Wąsik, *Historia filozofii*..., dz. cyt., t. 1, s. 99.

[6] F. Kallimach, *Życie*..., dz. cyt., s. 16.

[7] Tamże, s. 49.

> Należy się nią zajmować o tyle, o ile służy ona medycynie. Ci zaś, którzy na jej podstawie usiłują przepowiadać przyszłość, prócz tego, że często ulegają błędom, dręczą ludzi, budząc w nich albo żądzę powodzenia, albo lęk przed niepowodzeniem, zależnie od otrzymanych wróżb[8].

Kallimachowy Grzegorz jest bez wątpienia pierwszym polskim myślicielem renesansowym, choć nie wszystkie poglądy są własnością arcybiskupa lwowskiego. Nie zajmuje się on specjalnie wybranymi zagadnieniami, lecz kwestiami bardzo różnymi. Grzegorz nie opierał się na jednym systemie filozoficznym, ale był zwolennikiem przynajmniej dwóch – epikureizmu i stoicyzmu[9]. Sądził, że uznawanie epikureizmu nie wyklucza równoczesnego uznawania jeszcze innych teorii. Epikur bowiem zajmował się ciałem – światem materialnym, inni zaś myśliciele zajmują się duszą – światem duchowym. Jeśli więc chodzi o świat materialny, to można przyjmować opartą na rozumie fizykę epikurejską, natomiast jeśli chodzi o świat duchowy, można jednocześnie z fizyką epikurejską przyjmować prawdy wiary, w które nakazuje wierzyć Kościół[10].

Wiele zawdzięczał Grzegorz cudzoziemcom, bo przecież stykał się z nimi zarówno w Polsce, jak i w innych krajach. O jego stosunku do ludzi innych narodowości Kallimach pisze następująco:

> Cudzoziemcom, a zwłaszcza Włochom, których jakieś uczciwe powody sprowadziły i zatrzymały w Polsce, okazywał wielką przychylność i uprzejmość, pomagał im różnymi sposobami, otaczał opieką, dodawał otuchy, ubierał i w miarę możliwości żywił (…), pozostawał z nimi w bliskiej zażyłości, w ich gronie spędzał czas przy stole i przy innych zajęciach, z nimi walczył o pierwszeństwo w układaniu żartów i dowcipów[11].

Grzegorza z Sanoka należy uważać za pierwszego przedstawiciela polskiego renesansu, pamiętając jednocześnie o tym, że nie można jego działalności odrywać od postępowego nurtu kultury polskiej poprzedniego okresu. Nawiązuje on bowiem do poglądów wcześniejszych myślicieli i rozwija je. Od Pawła Włodkowica przejmuje koncepcje naturalnego prawa międzynarodowego. Dzięki Janowi z Ludziska przejmuje pojęcie „natury" oraz wysoką ocenę medycyny jako nauki.

Charakterystycznymi cechami humanizmu Grzegorza z Sanoka są: bojowy antyscholastycyzm, śmiałe nawiązanie do starożytnego materializmu,

---

[8] F. Kallimach, *Życie*..., dz. cyt., s. 54.

[9] Por. W. Wąsik, *Historia filozofii*..., dz. cyt., t. 1, s. 107.

[10] Por. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 1: wiek XV–XVII pod red. L. Kołakowskiego, Warszawa 1956, s. 59.

[11] F. Kallimach, *Życie*..., dz. cyt., s. 43.

Epikura i Lukrecjusza, krytyka przywilejów magnackich i feudalnego trybu życia, patriotyzm. Zapoczątkował on na gruncie polskim swobodny stosunek do teologii i autorytetów średniowiecznych[12].

2. Kallimach – dyplomata

Wielu badaczy działalności Kallimacha w Polsce poświęciło się wyjaśnianiu jego roli politycznej (J. Garbacik, J. Skoczek).

Nie ulega wątpliwości, że Kazimierz Jagiellończyk doskonale wiedział o „ciemnej" przeszłości Buonaccorsiego, znał jednak jego zmysł dyplomatyczny, talent pisarski i pedagogiczny. Zalety te podkreślił również Jan Długosz w XIII księdze *Roczników*. Nasz kronikarz znał zresztą Kallimacha osobiście[13]. Kazimierza Jagiellończyka interesowały wówczas sprawy tureckie, gdyż jest to okres naporu Turków na północ. Król otrzymywał coraz to nowe ponaglenia o pomoc od Stefana Mołdawskiego, który takie same prośby słał do Wenecji i do Rzymu. Sprawa turecka weszła wtedy na porządek dzienny ze szczególną siłą w rządach wszystkich krajów okalających państwo tureckie od Neapolu, przez Rzym, Budę, częściowo Wiedeń i Graz, po Kraków. Król liczył na wyjaśnienie tego problemu europejskiego na drodze dyplomatycznej, nie zaniedbując oczywiście przygotowań wojennych na wszelki wypadek i nie tracąc z oczu swych spraw związanych z Węgrami[14].

Początek aktywności politycznej Kallimacha zbiegł się w czasie z weneckimi misjami dyplomatycznymi na terenie Polski. Uzgadniał z senatem weneckim plan wysłania Tatarów z poparcia polskiego przeciwko Turkom. Znał on doskonale stosunki panujące w Imperium Tureckim. W 1474 roku Kallimach nie odgrywał jeszcze wielkiej roli na dworze królewskim i w polskiej dyplomacji, ale już między rokiem 1476 a 1477 wysłany został do Wenecji i Rzymu[15].

Kallimach przyczynił się do rozwoju nowego kształtu polityki i dyplomacji polskiej pod koniec XV stulecia. Dyplomacja była tylko jednym z wielu obszarów przenikania do Polski haseł humanistycznych.

3. *Sodalitas Litteraria Vistulana*

Kallimachowi nie wystarczał sukces życiowo-polityczny w Polsce, potrzebował on jeszcze „oprawy" społeczno-towarzyskiej czy humanistyczno-literackiej, w której uzyskiwał swe naturalne jakby dopełnienie i czuł się sobą.

---

[12] Por. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka...*, dz. cyt., s. 63–64.

[13] Por. A. Gorzkowski, *Ścigany...*, dz. cyt., s. 91.

[14] Por. J. Garbacik, *Kallimach jako dyplomata i polityk*, Kraków 1948, s. 39–41.

[15] Por. K. Baczkowski, *Callimaco e le ambascerie veneziane in Polonia negli anni 70 del XV* (in:) „Viaggio in Italia e viaggio in Polonia", Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCXXVIII, z. 110, Prace Historyczne. Studia Italo-Polonica, t. V, 1994, s. 48–49.

W Krakowie znalazł osobiste przyjaźnie oraz ugrupowania towarzysko-klubowe kształtujące się wokół jego osoby tzw.: *Sodalitas Litteraria Vistulana* i humanistyczny krąg przyjaciół Jana Heydeckiego-Miriki. Większy rozgłos zdobyła *Sodalitas Vistulana* z lat 1489 i pierwszej połowy roku 1490, łączona z imieniem grubo młodszego od Kallimacha przybysza z Niemiec, poety Konrada Celtisa[16]. Wszystkich członków tego towarzystwa cechowała humanistyczna wszechstronność zainteresowań. Na zebraniach rozprawiali o właściwościach starożytnych języków, o prawach i uproszczeniach papieża, o przyczynach rozwoju i upadku kultury, o obrotach planet, o istocie wiatru i gradu, o perspektywie i kolorach, o wychowawczym znaczeniu i zadaniach poezji. Interesowali się zarówno filozofią, jak i poezją, naukami przyrodniczymi, tajemnicami gwieździstego nieba, wnętrzem kopalni soli w Wieliczce[17].

Drugie z tych środowisk, skupione w Krakowie wokół Jana Heydeckiego-Miriki budzi do dzisiaj wielkie zainteresowanie. Jego czołową postacią był właśnie Kallimach. W domu i ogrodzie gościnnego Miriki odbywały się spotkania oraz dyskusje humanistyczno-literackie w duchu nie zapomnianych jeszcze tradycji dunajowskich. Uczestniczyli w nich m.in.: Maciej Drzewiecki, Mikołaj Mergus, Mikołaj Wodka z Kwidzynia, uczony Jakub z Boksic, biskup i doradca królewski – Piotr z Bnina. Na dworze wspomnianego wyżej biskupa w Wolborzu przebywał często Kallimach szukając wypoczynku, a niekiedy schronienia.

Dyskusje w tym wybitnym gronie toczyły się na tematy z pewnością rozmaite. Przedmiotem ich mogły być, niesłusznie czasem zapomniane, pisemka filozoficzne naszego Włocha-humanisty, w rodzaju choćby jego listu do Ficinusa sprzed 1485 roku: „Ad Marsilium Ficinum philosophum omnium aetatum excellentissimum [...] quaestio", z którym był zresztą blisko związany. Jest również autorem nieco obszerniejszej rozprawki polemiczno-dyskusyjnej do Pica z Mirandoli pod tytułem *Quaestio de peccato*[18].

II. Problematyka grzechu

1. Pojęcie grzechu

Termin ten oznacza określenie złego czynu rozpatrywanego w relacji do Boga i zbawienia. Wyrazu „grzech" można używać zarówno w religii chrześcijańskiej, jak i w każdej innej religii monoteistycznej.

---

[16] Por. T. Ulewicz, *Życie literackie w Krakowie i Małopolsce doby Renesansu (Sprawa środowisk i „towarzystw" literackich)*, w: *Cracovia Litterarium. Kultura umysłowa Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu*, Kraków 1984, s. 171.

[17] Por. A. Nowicki, *Grzegorz z Sanoka...*, s. 78.

[18] Por. T. Ulewicz, *Życie literackie...*, s. 172–173.

Zastanawiając się nad istotą grzechu, uwzględnić jednak trzeba specyfikę chrześcijaństwa i w odniesieniu do niej poszukiwać odpowiedzi, czym jest grzech. Zdecydowane odrzucenie zbawienia nazywa się grzechem śmiertelnym. W odróżnieniu od niego istnieją działania, które nie będąc zdecydowanym odrzuceniem zbawienia, stanowią o opieszałości i zaniedbaniach w jego realizacji, w miłości do Boga i człowieka, we właściwym stosunku do świata. Takie działania noszą nazwę grzechów powszednich[19].

Niemal w każdym okresie historycznym filozofowie i moraliści wiele uwagi poświęcali grzechom. Był to bowiem interesujący temat dla renesansowych humanistów.

2. Kallimach o grzechu

Grzech stał się fascynującym tematem również dla Filipa Kallimacha. We wspomnianej wyżej rozprawce filozoficznej do Pica z Mirandoli *O grzechu*, ów humanista mówi o rodzaju grzechów i o odpowiedzialności za nie:

> …jedne popełnia się uczynkiem, drugie myślą, jednakże jeśli chodzi o karę za nie, teologowie nie wprowadzają tu żadnego rozróżnienia, twierdząc, że w jakikolwiek sposób się zgrzeszy, ciało na równi z duszą ponosi karę. Choć można by uwierzyć, że tak się rzeczywiście dzieje, to jednak rozum pragnie poznać, jakie za tym stoją racje. Wydaje się bowiem rzeczą mało prawdopodobną, żeby ciało mogło kiedykolwiek zgrzeszyć w sposób nieskończony, albo żeby miało ponosić karę za nie swoje przewinienia (…). To samo powiemy o żądzy. I nie przeszkadza tu sąd, jakoby bez duszy nie było czucia, ponieważ mówi się, że grzeszymy nie dlatego, że czujemy, lecz dlatego, że jesteśmy obdarzeni rozumem. W innym razie grzeszyłyby również zwierzęta[20].

W dalszej części poznajemy poglądy autora na temat zadań ciała i duszy:

> Jeśli człowiek dlatego grzeszy, że posiada zdolność rozróżniania dobra i zła, to jakim prawem wina miałaby spaść na ciało? Jeśli bowiem – jak twierdzimy – istnieją dwie rzeczy całkowicie odrębnej natury, mianowicie dusza i ciało, przy czym dusza jest siedliskiem rozumu, ciało zaś nie rozstrzygając niczego i nie wybierając, przez zmysły tylko wprawiane jest w ruch i kierowane, a skoro tylko w jakiś sposób spełnione zostaną jego pragnienia, natychmiast się uspokaja, przeto żadną chyba miarą nie może mieć ono wpływu na to, czego przeprowadzenie wymaga rozwagi i rozumu. (…) Skoro zatem rozum i wola rządząca ciałem mieści się w duszy, zupełnie bezpodstawne wydaje się twierdzenie, że ciało nadużywa

[19] Por. *Słownik Teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 197–198.

[20] F. Kallimach, *List do Pica „O grzechu"*, w: *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa 1978, s. 538–539.

rozumu; wszak ono w ogóle niczego więcej nie pragnie oprócz zaspokojenia swych naturalnych pragnień (...). Bliższe zatem prawdy byłoby twierdzenie, że dusza psuje ciało, któremu rozkazuje, gdyż jej pragnienia nigdy się nie kończą i nie nasyci jej najobfitszy nawet zasób ludzkich dostatków (...) funkcją ciała jest rosnąć i czuć, duszy zaś pamiętać, sądzić, decydować[21].

3. Średniowieczne pojmowanie grzechu

Warto w tym miejscu dla porównania przytoczyć średniowieczne poglądy na temat grzechu. Podstawą może być tu filozofia św. Tomasza z Akwinu.

Św. Tomasz był z natury cichy i spokojny. Życie jego biegło wyraźnym, prostym szlakiem, wszystkie swoje siły poświęcał nauce. Dusza tego myśliciela była otwarta na wszystko, co szlachetne, prawdziwie dobre. Wiedział, że duch ludzki stoi wobec nieprzeniknionych tajemnic, ale jest pełen niezachwianej ufności w rozumność bytu i porządek świata[22].

Tomasz z Akwinu w swym dziele *Suma Teologiczna* mówi o przyczynach grzechu. Twierdzi, że:

Właściwej przyczyny grzechu należy szukać w duszy, gdyż dusza jest jego głównym podmiotem. Otóż słabość duszy jest podobna do słabości ciała. Ciało ludzkie zaś jest słabe, gdy niedomaga lub doznaje przeszkody w wykonywaniu właściwych sobie czynności (...) Grzech zależy głównie od czynności woli, której słabość ciała nie przeszkadza (...)[23].

W swych rozważaniach filozof stawia pytanie:

Czy uczucie zmniejsza grzech? Grzech – jego zdaniem – zasadniczo zależy od dobrowolności uczynku będącej sprawą rozumu i woli. (...) uczucie uprzedzające czynność grzeszną, z konieczności zmniejsza grzech. Czynność bowiem jest w tej mierze grzechem, w jakiej jest dobrowolna i wewnątrz nas. Wewnątrz nas jest przez rozum i wolę. Dlatego w miarę jak rozum i wola działają z siebie, a nie pod wpływem napędu uczuciowego, nasze wewnętrzne czynności są bardziej dobrowolne. Tak więc uczucie zmniejszając dobrowolność, zmniejsza grzech[24].

Można zaryzykować twierdzenie, że pod względem moralizatorskim poglądy renesansowe rozwijały się pod wpływem średniowiecznych.

---

[21] F. Kallimach, *List do...*, dz. cyt., s. 541–542.

[22] Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962, s. 490–491.

[23] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna 1–2*, g. 71–89, t. 12: *O wadach i grzechach*, przekł. F. W. Bednarski, Londyn 1965, s. 113–114.

[24] Tamże, s. 119.

III. Humanista o średniowiecznej filozofii

W epoce renesansu istniał nurt głęboko filozoficznej refleksji. Odbywały się poważne dyskusje nad różnymi zagadnieniami, w obrębie których krążyli władcy, święci, ludzie wielcy i mali.

Giovanni Pico della Mirandola należał do owej mozaiki. Intelektualny horyzont, w którym się obracał, był bogaty. Rozciągał się on od filozofującej starożytności, po współczesne mu zagadnienia filozoficzne. Pico znał doskonale Biblię, Ojców Kościoła, autorów średniowiecznych[25]. Wiele lat poświęcił on na studiowanie dzieł św. Tomasza, Jana Szkota, Awerroesa, Alberta, a mógł w tym czasie wybić się w literaturze. Próbował bronić filozofów średniowiecznych przed zarzutami Hermolausa Barbara w sposób następujący:

> Cieszyliśmy się za życia sławą o Hermolausie i będziemy cieszyć w przyszłości, ale nie w szkołach gramatyków, nie w szkołach dla dzieci, lecz na zebraniach filozofów i w kręgach ludzi uczonych; (…) lecz gdzie prowadzi się poważne dysputy o sprawach ludzkich i boskich. W rozważaniu, badaniu, rozwiązywaniu tych spraw byliśmy tak subtelni, bystrzy, przenikliwi, że wydawało się nam, że niekiedy byliśmy aż nazbyt drobiazgowi i nazbyt wnikliwi, o ile w dociekaniu prawdy może istnieć zbytnia wnikliwość (…) Filozofowie muszą ukrywać własną naukę przed ludem. I słusznie, bo lud nie może jej ani pochwalić, ani nawet zrozumieć i zresztą nie wypadałoby im nastawiać się na oklaski, pisać popularnie, jak dla teatru, dostosowując się do gustu mas[26].

List ten utrzymany jest w stylu średniowiecznym; jak gdyby filozofowie z tego okresu sami się bronili.

Pico w swej twórczości skupił się na człowieku i jego świecie w odniesieniu do Boga – a nie odwrotnie. Człowiek w jego oczach wielki i mały – zdolny jest do heroizmu i podłości. Punktem spotkania owych przeciwstawnych sobie światów, jak i przymiotem najistotniejszym, sercem człowieka jest jego wolność. A wszystko zostaje powołane do istnienia, wywołane, dotknięte dzięki wolności. To w imię tej wolności Pico z takim zacięciem atakował fatalizm, astrologię, panteizm. Stąd też jego „antropologia" jest pełna dramatycznych napięć. Ona także naznaczyła życie samego Pica: nie był zrozumiany przez współczesnych, przez potomnych, zmarł młodo[27].

---

[25] Por. M. Bielawski, *Pico della Mirandola i Henri de Lubac (zapis procedury lektury i rozpoznania)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 4 (1995), s. 288.

[26] Giovanni Pico della Mirandola, *O języku filozofów. List do Hermolausa Barbara w obronie filozofów Średniowiecza (1485)*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 126–131.

[27] Por. M. Bielawski, *Pico della Mirandola*..., dz. cyt., s. 289.

Można by snuć przypuszczenia, jak potoczyłoby się życie i twórczość Pica della Mirandola, gdyby dane mu było żyć dłużej. Z pewnością spotkałby się w XVI stuleciu z wielkimi geniuszami renesansu.

Zakończenie

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Co było granicą między średniowieczem a renesansem? – będzie interesować badaczy obu epok jeszcze długo. Wiek XV bowiem jest przełomowy dla mediewistów ze względu na istniejące jeszcze silne wpływy scholastyki, zaś nowożytnicy widzą w nim początki humanizmu. Niniejszy artykuł ukazuje problematykę granic w aspekcie chronologicznym, filozoficznym, moralnym i kulturowym obu okresów.

Grzegorz z Sanoka jest pierwszym polskim myślicielem renesansowym, lecz nie odcina się w swych poglądach od ideologii średniowiecznej. Wiele zawdzięczał uczonym z poprzedniego okresu, zwłaszcza w dziedzinie prawa i nauk przyrodniczych.

Kallimach był typowym przedstawicielem kultury renesansowej, działającym w Polsce. Spośród szerokiego wachlarza spraw interesujących tego humanistę na uwagę zasługują kwestie moralne w życiu człowieka. Niezwykle fascynującym tematem dla jego rozważań moralnych był grzech. Uważał, że słabość duszy jest przyczyną grzechu. Twierdzenia na ten temat są podobne do poglądów św. Tomasza z Akwinu, który wcześniej podjął próbę wyjaśnienia przyczyn grzechu. Można przyjąć, że Kallimach znał dzieła Tomasza i nawiązywał do jego myśli filozoficznej.

Najmłodszy z przedstawionych w artykule humanistów – Giovanni Pico della Mirandola znał doskonale twórczość filozofów średniowiecznych, których niekiedy brał w swą obronę przed krytyką ze strony mu współczesnych. Interesował go język, szkoła i problematyka filozoficzna z poprzedniego okresu.

Byłoby rzeczą niezwykle interesującą wykazać, w jakim stopniu sztuka i literatura średniowieczna wpłynęły na rozwój kultury renesansowej.

Ks. Zbigniew Trzaskowski – Wiedeń – Kielce

Od tradycji do nowatorstwa. Filozofia słowa Władysława Sebyły

Poezja Władysława Sebyły (1902–1940) należy do tych faktów literackich, które na obszarze zjawisk znaczących twórczości międzywojennej ubiegłego stulecia posiadają ważną wymowę. Przedwczesna, tragiczna śmierć poety przecięła jego drogę myśli i dokonań[1]. Ten niewątpliwy mistrz słowa, który w *Koncercie egotycznym* pisał: „Apollinowa – cóż ty mi dajesz mowo? / Nazywaniem chcesz mi szukanie zastąpić?", szedł drogą poetyckiej eksploracji „Nienazwanego"[2]. Droga poetycka Sebyły jest dobitnym świadectwem krystalizowania się „zmysłu moralnego" poezji, dochodzenia od problemów warsztatu do zagadnień światopoglądu. Świat dziejący się na jego oczach interesował poetę tylko wtedy, gdy mógł stanowić punkt wyjścia dla spraw uniwersalnych bytu. Trwałość jego liryki bierze się stąd, że szybko omijając manowce poezji uspołecznionej, szedł tropem poezji egzystencjalnej[3]. Tej refleksji egzystencjalnej dawał wyraz zarówno w alegorycznych wizjach, jak i w mistyce[4]. To właśnie owe mistycyzmy i alegorie pozwoliły poecie nie tracić kontaktu

---

[1] Władysław Sebyła został zamordowany przez NKWD jako jeniec Starobielska i prawdopodobnie pochowany w okolicach Charkowa. Na liście jeńców obozu w Starobielsku widnieje obok nazwiska Sebyły informacja: „ppor., z Warszawy, poeta". Zob. *Katyń. Wybór publicystyki 1943–1988 i „Lista katyńska"*, praca zbiorowa, Londyn 1988, lista bez paginacji.

[2] Eugeniusz Żytomirski określił Sebyłę jako poetę bezspornie oryginalnego, który łączy prostotę i muzykalność z najbardziej nowoczesnymi środkami oddziaływania na wrażliwość i przenikanie do uczuciowości słuchacza. „Hasło Łódzkie" z 15 XII 1929. Cytuję za: S. Sebyłowa, *Okładka z Pegazem*, Warszawa 1960, s. 18. Piotr Kuncewicz uważa zaś, że poeta „był właśnie kimś takim, kto pierwszy i bardzo liczący się (…), program połączenia poezji tradycyjnej z poezją nowatorską nakreślił". Tenże, *Pierwsza próba syntezy*, „Poezja" 1979, nr 11–12, s. 174.

[3] W. P. Szymański pisze o oddziaływaniu na Sebyłę teorii subiektywności S. Kierkegaarda, z jego myśleniem „egzystencjalnym", które uznaje niepowtarzalność indywidualnego bytu i niemożność jego typizacji w jakimkolwiek systemie uniwersalnym. Tenże, *Neosymbolizm. O awangardowej poezji polskiej w latach trzydziestych*, Kraków 1973, s. 139.

[4] Słowo „mistyka" i jego synonimy używane są tu w znaczeniu podanym przez: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988, s. 287.

z rzeczywistością i wyjść poza banalną doraźność. Był konsekwentny w jednej dominującej tonacji. Suma jej odcieni jest dość rozległa – od smutku istnienia do immanentnego egzystencjalnego niepokoju, do eschatologii. To poeta metafizyk mierzący się ze sprawami wiecznymi, stojący wobec ciemnych zagadnień bytu.

Czytając wiersze Władysława Sebyły można odtworzyć osobowość liryczną, osobowość podmiotu tej twórczości[5]. Osobowość podmiotu oznacza strukturę, która wyłania się z całej poezji autora *Obrazów myśli*, dlatego jest pojęciem znacznie szerszym od „ja" lirycznego. Wiesław. P. Szymański akcentuje tylko jedną cechę osobowości lirycznej poety:

> Jest to osobowość jak gdyby wydzielona, gdyż otaczający ją świat, zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos, jest przez nią odbierany na zasadzie bodźców negatywnych, osobowość ta nie kontaktuje więc ze światem, (...). Jedyną zależnością jest siła niszcząca[6].

Postać „ja" poetyckiego przechodzi w twórczości Sebyły wyraźną ewolucję. W pierwszym, samodzielnym tomie poety – *Pieśni szczurołapa* (1930), jest on kimś, kto wnika w dusze i losy kolejnych bohaterów, utożsamiając się z nimi i solidaryzując. Cały tytuł stylizowany jest na dystans, zobiektywizowanie przeżyć przeciwstawiające się bezpośredniemu wyrazowi lirycznemu. Dostrzec można pokrewieństwo z twórczością Tuwima: uroczysty trzynastozgłoskowiec, rymowany dystychami; weryzm poetycki; akcentowanie słów ulicznej gwary, aż do brutalności. *Pieśni szczurołapa* – napisze S. Lichański[7] – są pierwszym przejawem kryzysu żeromszczyzny na terenie sztuki polskiej. Radykalizm tego tomu nie wyrasta z ukształtowanego wyraźnie światopoglądu, ale z patosu współczucia.

„Ja" poetyckie w tomie *Koncert egotyczny* (1934) staje się wizjonerem, któremu dane jest oglądać nieludzkie krajobrazy z *Młynów* i *Ośmiu nokturnów*, gdzie on sam jest niemal nieobecny. Są to jego przestrzenie wewnętrzne, obrazy świata, w którym nie ma miejsca dla człowieka i wizje, w których utracone zostało tradycyjne przeciwstawienie: „ja" – świat zewnętrzny.

„Ja" i świat zlewają się ze sobą i mieszają, czytelnik ma do czynienia z bezosobowymi światami, będącymi wartością autonomiczną, a równocześnie ekwiwalentami dla utajonych wewnątrz nich doznań. „Ja" poetyckie Sebyły okazuje

---

[5] Por. W. P. Szymański, *Liryka „nurtu ciemnego" (poezja Władysława Sebyły)*, w: tenże, *Neosymbolizm...*, dz. cyt., s. 153.

[6] Tamże, s. 150; W. P. Szymański pisze w tym miejscu o zniknięciu u Sebyły modernistycznej współzależności „ja" lirycznego i tła, na którym ono występuje. Podmiot liryczny ukrywa się, tło nabiera autonomii.

[7] Por. S. Lichański, *Poeta ludzkiej samotności*, „Pion" 1938, nr 48, s. 3.

się coraz bardziej myślicielem, upartym i żarliwym poszukiwaczem prawdy i słowa, które mogłoby ją wyrazić. Potrzeba odnalezienia ładu, intelektualnego opanowania rzeczywistości przejawia się poprzez kształtowanie utworów lirycznych na wzór rozmyślania lub dialogu, poprzez retoryczność i to wszystko, co składa się na opisywaną przez Bolesława Micińskiego[8] klasyczność Sebyły. Poezja to „obrazy myśli", droga pytań, poszukiwań, prób ujęcia i zrozumienia tego, co jest.

Ostatni tom pt. *Obrazy myśli* (1938) w cyklu *Obrazy pamięci* pozwala ujrzeć podmiot w podwójnej perspektywie: jako „ja" wspominane i „ja" wspominające oraz przynosi przejmujące świadectwo modlącego się poety z *Ojcze nasz*.

Twórczość autora *Obrazów myśli* nie doczekała się, jak dotychczas, całościowej analizy treści i motywów dla niej najistotniejszych, które stanowią o jej wartości. Pozostał nam jako materiał badawczy dorobek Sebyły i do niego trzeba się obiektywnie odnieść. Jak słusznie zauważył Stanisław R. Dobrowolski: „odczytany jak należy, ożyje miłością i cierpieniem, wszystkimi pasjami swojego twórcy"[9].

Utwory poetyckie Władysława Sebyły zostały wydane trzykrotnie w okresie powojennym. W 1956 roku ukazał się w dwóch tysiącach egzemplarzy tom *Wierszy wybranych* z przedmową Stanisława Ryszarda Dobrowolskiego. Przyjaciel poety, znany krytyk Hieronim Michalski opracował i poprzedził wstępem *Poezje wybrane*, wydane w pięciotysięcznym nakładzie, w 1972 roku. Dopiero *Poezje zebrane* (1981) obejmują całość twórczości poetyckiej opublikowanej przez Sebyłę w pięciu tomikach, wydanych przed wojną. *Poezje zebrane* w czterotysięcznej edycji opracował i interesującym badawczo wstępem opatrzył Andrzej Z. Makowiecki. Zbiór zawiera także niektóre przekłady oraz utwory, których poeta nie włączył do ogłoszonych tomów bądź które powstały po 1938 roku[10].

---

[8] Por. B. Miciński, *Klasyk czy romantyk?*, „Prosto z mostu" 1935, nr 22, przedruk w: tenże, *Pisma*, Kraków 1970, s. 284–287.

[9] S. R. Dobrowolski, przedmowa, w: Władysław Sebyła, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1956, s. 20.

[10] Część utworów ze spuścizny rękopiśmiennej Sebyły zawierają następujące książki: S. Sebyłowa, *Okładka z Pegazem*, Warszawa 1960; J. Mikołajtis, *Władysław Sebyła* (Komunikaty Naukowe Oddz. Częst. Tow. Lit. im. A. Mickiewicza, R. IV), Częstochowa 1966, nr 9; *Życie i twórczość Władysława Sebyły. Scenariusz wystawy w ramach Muzeum Literackiego*, red. J. Mikołajtis, S. Sebyłowa, J. Wójcicki, Częstochowa 1966; T. Kłak, *Pejzaże Władysława Sebyły*, w: tenże, *Ptak z węgla. Studia i szkice literackie*, Katowice 1984, s. 124–169; S. Sebyłowa, *Notatki z prawobrzeżnej Warszawy*, Warszawa 1985. Pozostałe rękopisy autora *Pieśni szczurołapa* znajdują się w zbiorach Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza w Warszawie. Inedita obejmują: *Preludium deszczowe* (1923); *Opowieść o Stalowookim* (1923); *Eros i Psyche* (24 X 1924); *Bunt ludzi*;

Wydaje się, że charakterystyczna dla Sebyły jest pewna – niekoniecznie jasno uświadomiona – intuicja własnego położenia w procesie historycznoliterackim. Dla porównania: skamandryci przeświadczeni byli (niezupełnie słusznie), że rewolucjonizują poezję, a znowu futuryści działający przecież niemal w tym samym czasie, mieli o sobie identyczne przekonanie. Tadeusz Peiper uważał, że dokonuje epokowych przemian zastanego systemu poetyckiego. Wszyscy zatem żywili pogląd, że dla danego odcinka czasu historycznego tylko jedna tendencja rozwojowa jest właściwa. Zupełnie inna wydaje się świadomość Sebyły. Widzi on siebie po prostu jako jedną z postaci działających w danym okresie „na rynku poetyckim". On też chyba – jako jeden z pierwszych w dwudziestoleciu międzywojennym – dostrzegł fakt jednoczesnego istnienia kilku programów, poetyk immanentnych, a dostrzegając wielość, zaakcentował zarazem konwencjonalność, niedostateczność, „kryzysowy" charakter programów i wzorów poezjowania[11]. Rację ma Wacław Kubacki, gdy stwierdza, że:

> Władysław Sebyła należy do szczupłej garstki (...) poetów, którzy pozostali poza obrębem współczesnych sporów poetyckich, zarówno ideologicznych, jak formalnych. Bez przesady można powiedzieć, że jedyną jego ideologią poetycką jest – poezja[12].

Twórczość Władysława Sebyły powiązana była z niektórymi tradycjami poezji polskiej i z poszczególnymi jej przedstawicielami. Na pierwszym miejscu należy postawić inspiracje związane z romantyzmem. Postawa romantyczna staje się w pewnym sensie wzorcem zachowania poety wobec świata współczesnego w epoce narastających konfliktów i potęgujących się ruchów totalitarnych. Obserwujemy więc w zakresie poetyki nawiązanie do kształtu-

---

Strzępy niescenicznego dramatu. 7 wizji (grudzień 1924); *Oczekiwanie* (29 I 1925); *I Symfonia. Inwokacja* (1925); *Wrzesień* (1926); *Zagubiony krajobraz* (1927). Rękopis został spisany 6 I 1928; *To źródło krwią bijące...* (1927); Przekłady *Bajek* La Fontein'a: *Wilk i bocian*, *O żabie, która chciała być taka, jak wół*, *Śmierć i drwal*, *Kruk i lis*, *Spółka jałówki, kozy i owcy ze lwem*, *O człowieku w średnim wieku i o jego dwu kochankach*, *Sakwy*, *Dwa muły*. Rękopisy zachowały się tylko częściowo; *Srebrna kołysanka* (1930); *Romanowa*. Słuchowisko radiowe oparte na kanwie opowiadania E. Orzeszkowej pod tym samym tytułem (1930/31); *Śmierć Joanny*. Słuchowisko radiowe (1937). Fragmenty dramatów *Opowieść o Stalowookim* i *Bunt ludzi* zostały zamieszczone w książce S. Sebyłowej pt.: *Notatki z prawobrzeżnej Warszawy* (1985).

[11] Przekonują nas o tym m.in. artykuły krytycznoliterackie Sebyły: *Inflacja poezji*, „Kwadryga" 1930, nr 5, s. 198–204; *Na rynku poetyckim*, „Kwadryga" 1931, nr 1–3, s. 325–332; *Cierpienia młodych Werterów*, „Zet" 1932, nr 5, s. 3; *Czy „futuro?"*, „Pion" 1934, nr 24, s. 10.

[12] W. Kubacki, *Lata terminowania*, Warszawa 1963, s. 163.

jącej się również w okresie romantyzmu poezji wizyjnej i historiozoficznej. Zasadniczym punktem odniesienia jest mistyczna twórczość Słowackiego z jej skłębionym potokiem obrazów[13].

> Bo nad więdnącym ciałem Król-Duch brał władzę twardą / I pławił w ogniu oczy, łamał wewnętrznie kości, / Przez piekło nienawiści prowadził ku miłości, / Wargi, spragnione słodyczy, zwierał milczącą pogardą (*Słowacki*, 81)[14].

Świat dostępny bezpośredniemu poznaniu stawał się światem onirycznym lub podlegał prawom groteski. W *Koncercie egotycznym* znajdujemy następujący fragment:

> Biły we mnie te słowa ciemne jak kamienie, / co plusnąwszy już potem idą cicho na dno, / niknąc, majacząc zielonawym cieniem, / póki między morszczyny miękko nie opadną; / a pozostanie po nich kilka kół szerokich / i odbite na fali obłoki. / Biły we mnie te słowa ciemne jak kamienie, / co płoną w locie i tak krótko świecą, / że wiatr już ściera ślad na nocnym niebie, / nim na spotkanie im oczy dolecą – / i zmagałem się z pustką niejasnych zapytań, / aż dzień mi w twarz wybuchnął śmiechem świtu (*Koncert egotyczny*, 128).

Lektura zacytowanych sekstyn dowodzi naśladownictwa budowy linii intonacyjnej i strofiki Słowackiego[15]. Ważną rzeczą jest tu budowa porównań. Obie zwrotki są rozwiniętymi porównaniami, rozrastają się w samodzielne obrazy poetyckie rozsadzające główną myśl poematu. Zjawisko to często można zauważyć w końcowym okresie twórczości Słowackiego, szczególnie zaś w *Królu-Duchu*. I tak na przykład porównanie bladości twarzy martwej Wandy do księżyca rozrasta się w całą oktawę (Rapsod 1, Pieśń II, Okt. XXXII).

> Jak miesiąc była, kiedy z nieba zetrze / Pierwszą pozłotę słońce w dzień jesieni, / A on się topi w błękitne powietrze / I lekko swego czoła zarumieni, / I nad girlandą lasów, gdzie na wietrze / Drżą liście złote przy liściach z płomieni, / Pełny – okrągły – blady się przemienia / W mgłę… jak cudowna twarz srebrnego cienia.

Rozrastanie się drugiego członu porównania w samodzielny obraz poetycki widać u obu poetów. Wiatr ścierający ślad meteorytu z *Koncertu egotycznego* ma swój odpowiednik w słońcu ścierającym pierwszą pozłotę księżyca –

---

[13] Świadectwem fascynacji osobą i dziełem Słowackiego jest zdarzenie z życia Sebyły opisane przez A. Maliszewskiego. Zob. tenże, *U brzegu mojej Wisły*, Warszawa 1964, s. 270–274.

[14] Liczba po tytule utworu wskazuje stronicę źródła, z którego jest cytowany, czyli: W. Sebyła, *Poezje zebrane*, Warszawa 1981.

[15] Por. A. Z. Makowiecki, *Zapomniany poeta ciemnej wyobraźni*, w: Władysław Sebyła, *Poezje zebrane*, Warszawa 1981, s. 13–14.

ale to tylko charakterystyczny szczegół podobieństwa. Bardziej interesujący jest bowiem opis spadania kamienia w wodę czy znikomości przelotu meteorytu, złożony z szeregu podporządkowanych całości obrazów poetyckich, tak samo jak widać to w cytowanej oktawie *Króla-Ducha*. Naśladowanie budowy figur stylistycznych, łącznie z podobną konstrukcją strofy i zbliżoną linią intonacyjną wskazuje na uleganie wpływom Słowackiego, co może być klasycznym niemal przykładem dziewiętnastowiecznej recepcji autora *Smutno mi Boże*. Dedykacja poematu Lechoniowi każe podejrzewać, że chodzi w tym wypadku nie o wyraz uznania dla propagatora teorii poezji czystej, ale o hołd dla kontynuatora wielkich tradycji.

Klasycyzm Sebyły polega na twórczym odwoływaniu się nie tylko do Słowackiego, lecz także do innego patrona – Norwida.

Oddziaływanie Norwida z kolei to wzór liryki o ambicjach intelektualnych, odchodzącej od archaicznych wzorów poezji refleksyjnej, dyskursywnie rozważającej problemy, nasyconej ironią, sięgającej po ujęcia patetyczno-retoryczne, zainteresowanej problematyką moralną. Podobieństwo do autora *Vade-mecum* widać zwłaszcza w *Koncercie egotycznym*, w refleksji nad problematem poetyckim: słowo – rzeczywistość, poezja czyn[16]. Dylemat nie zostaje ostatecznie przez Sebyłę rozstrzygnięty, lecz przewagę zdaje się zdobywać norwidowska formuła: „słowo jest czynu testamentem".

> Cóż czyn? Jeżeli czyn jest *przed – znaczeniem*, / a myśl wolnością, zdążającą w trudzie / skroś ścieżek, ostrym usłanych krzemieniem, / ku wodzie ściekającej z tajemniczych studzien; / to wtedy tylko czyn się w wolności zachowa, / gdy z myśli słowo, a świat powstaje ze słowa (*Koncert egotyczny*, 121).

Neologizmy, drukowanie „ważnych" wyrazów kursywą, hiperbole („i zmagałem się z pustką niejasnych zapytań – aż dzień mi w twarz wybuchnął śmiechem świtu" – *Koncert egotyczny*, 128), ogólny charakter poematu refleksyjnego reprezentuje ten sam typ twórczości, co *Promethidion* lub *Rzecz o wolności słowa*. Za szczególnie godne uwydatnienia należy uznać ukazanie „ja" lirycznego zarówno w funkcji subiektywnej, jak i w postaci zobiektywizowanej. Dzięki temu kolejne obrazy *Koncertu egotycznego* nabierają znaczenia elementów konstrukcji, w której sytuacja nie jest bynajmniej statyczna, lecz stwarza się wewnętrzną dynamikę treściową ciągle od nowa.

---

[16] Nie tylko w rejestrach ontologicznych poeta manifestował swą nieufność do słów nie przystających do pojęć, do uczuć miłości i rozpaczy, ale także w rejestrach behawiorystycznego opisu. Widać, że podzielał troskę swojego rówieśnika, Czesława Miłosza, by jego słowa przylegały – jak to wyznał po latach autor *Traktatu poetyckiego* – do kory drzewa, do tafli jeziora. Widać to w wierszu *Poeta* (1929).

Metoda „poetyzowania" za pomocą metafory (autor porównawszy niepokojącą go poezję do wiatru halnego, mówi następnie o sobie – „ja świerk w ziemię wszczepiony korzeniem / stoję zżerany jak stóg przez płomienie / z włosem zjeżonym i szaleństwem w oczach" – *Koncert egotyczny*, 120) przypomina *Nad głębiami* Asnyka.

Młoda Polska była dla Sebyły zjawiskiem już zamkniętym: miał świadomość, że do niej nie należy – z drugiej zaś strony stanowiła najbliższą przeszłość, która niewątpliwie wytworzyła odrębny styl literacki i narzuciła go w pewnym sensie także jemu[17]. Wyraźnie widać takie związki z Młodą Polską, jak wizyjność i skłonność do dialektyki. Młodopolska tęsknota za nirwaną, kult „mistycyzmu" i magii ze skłonnością do metafizyki znajdują odzwierciedlenie w manieryzmach *Pieśni szczurołapa*, 48: „Nocami w ciemnym niebie białe kwiaty kwitną. / A bywa to wczesną wiosną, / Kiedy się dusza ludzka pełni nienasytną / Krwi tęsknotą". Przerosty ekspresywno-inkrustacyjne wyraźnie widać w *Koncercie egotycznym*, 120: „Poezjo! Czyś jest tylko słów igraszką? / Nazw, które cieniem rzeczy są niepoznawalnych?" W manierze impresjonizmu psychologicznego widać wpływ Baudlaire'a, projekcje wspomnień zmitologizowanych w wierszach o nadrzeczywistej metaforyce. Trzeba obiektywnie przyznać, że poeta odbanalizowuje jednak potoczne struktury metaforyczne, wprowadza je w nowe układy semantyczne, poszerza horyzont uniwersalności wiersza – +++ *Tylko raz krzaki*... Tradycje modernistyczne można zaobserwować w poetyckim opracowywaniu motywów religijnych. Są to najczęściej: niepokój duchowy, „dziwność" psychologiczna, agnostycyzm, deprecjacja struktur instytucjonalnych Kościoła. Znamy te wątki z twórczości Jana Kasprowicza, Stefana Żeromskiego. Do tego dochodzi wpływ literatury rosyjskiej, głównie Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja.

Nie będzie uproszczeniem sprawy, jeśli wymieni się z okresu Młodej Polski tylko dwa nazwiska: Tadeusza Micińskiego i Stanisława Wyspiańskiego. W poezji i powieściach autora *Xiędza Fausta* odnajdywał Sebyła bliski sobie świat wyzwolonej wyobraźni, niezależnej od praw logiki. Wierność wobec transcendencji i spraw ducha były bliskie poecie. Jeżeli twórczość autora *Bazylissy Teofanu* na pewno stanowiła zwierciadło metafizycznych spraw człowieka, to dla Sebyły reprezentowała ona istotną wartość poezji. „Dla Micińskiego realne są tylko własne doznania, własne stany wewnętrzne, budowane przez sen lub wyobraźnię"[18]. Te słowa ilustrować mogą również lirykę Sebyły. Fantastyka,

[17] „Poezja Sebyły przypomina kategorie poezjotwórcze, w których najchętniej wypowiadał się Kasprowicz i częściowo Miciński, a których nieco zwerbalizowaną odmianę stanowi powojenny Staff" – napisał W. Kubacki. Por. tenże, *Władysław Sebyła: „Obrazy myśli"*, w: *Lata terminowania*, Warszawa 1963, s. 164.

[18] J. J. Lipski, wstęp, w: T. Miciński, *W mroku gwiazd i inne poezje*, Warszawa 1957, s. 8.

mitotwórstwo, wolna gra wyobraźni, wizyjność, poetyka snu i marzenia na jawie, o których mówi się przy Micińskim, są charakterystyczne także dla Sebyły. Wspólnota obu poetów zawiera się też w pewnym pokrewieństwie wyobraźni, w podobnym widzeniu i ujmowaniu rzeczywistości. W powieściach Micińskiego nadzwyczaj często spotykamy jakieś falowanie światów, gwałtowną przemianę rzeczywistości w skali kosmicznej. U Sebyły wygląda to tak:

> Tu dzwonią księżycowe tarcze pod młotami, / Meteory pryskają nad glinianym garem, / Kapią jarzące słońca białymi kroplami / (…) / Rozżarzone atomy kłębią się w mgławicach, / W rozwianych grzywach komet złotym próchnem świecą, / A twarde kule planet, wystrzelone z armat, / Studzą się w zimnym lśnieniu zorzy polarnej (*Fabryka* III, 35n).

Przemiana rzeczywistości dokonuje się niejednokrotnie za sprawą gestu spojrzenia czy zaklęcia, uczynionego przez podmiot liryczny lub którąś z postaci obdarzonych tajemniczą mocą (postać szczurołapa). Magiczność świata stwarzanego przez autora *Nietoty* wiąże się z elementami mitu, które są niemal zawsze u niego obecne[19]. Wizyjność Sebyły łączyła z twórczością Micińskiego nie tylko liryka. Przemieszanie snu i jawy, halucynacji i rzeczywistości, nawet rodzaj stylistyki w młodzieńczej twórczości autora *Buntu ludzi* (1924) nie byłyby możliwe bez prozy Micińskiego.

Wiersz *Wyspiański. Przypowieść* poświęcony autorowi *Wesela* w 25. rocznicę jego śmierci, stanowi dalsze potwierdzenie obecności tradycji modernistycznej w twórczości Sebyły. Stawia on Wyspiańskiego za wzór. Przestrzega przed zdawkowością interpretacji całokształtu jego twórczości i suponuje, że tak naprawdę – podobnie jak Norwid – nie został on do końca zrozumiany:

> Żeby choć jedna pierś… / żeby choć jedna pierś oddźwiękła głucho / milczeniem… że tam wulkan drga wybuchem, / żeby choć jeden w ogromność uwierzył, / żeby choć jeden miast mierzyć wciąż – zamierzył… / żeby choć jedna pierś… (*Wyspiański. Przypowieść*, 143).

Można badać także wielką wagę snu i snów, rodzaj wizyjności, funkcję obrazów związanych z ogniem. Wizyjność Wyspiańskiego zawdzięcza wiele technice tworzenia wizji u Słowackiego. Obaj ci poeci, podobnie jak i Sebyła, łączą lotność z poczuciem rzeczywistości, zjawiskowość z widmowością,

[19] Wprawdzie napisano, że symbole i mity u Micińskiego „stanowią krystalizację zsubiektywizowanych prawd o rzeczywistości" (B. Danek-Wojnowska, J. Kłossowicz, *Tadeusz Miciński*, w: *Obraz literatury polskiej. Literatura okresu Młodej Polski*, t. II, Warszawa 1967, s. 287), ale rozsądniej byłoby strukturę mitów tego poety porównać z dawniejszymi realizacjami podobnych struktur. Miciński (podobnie Sebyła) w swoich utworach dokonuje zniesienia czasu historycznego – wszystko dzieje się na jednym planie. Jest to już czas mityczny, o którym pisał M. Eliade.

widzialne z niewidzialnym. Struktura mitu leżąca u podstaw świata poetyckiego oraz magiczny charakter świata wraz ze wszystkimi następstwami w sferze rozwiązań artystycznych jest u Sebyły tradycją Wyspiańskiego.

Mówiąc o tej tradycji należy pamiętać, że nie ogranicza się ona do wymienionej grupy problemów. Warto wspomnieć o problemie narodowym, tak istotnym dla Wyspiańskiego i – może wbrew przypuszczeniom – ważnym dla Sebyły. U Wyspiańskiego wymowa mitycznych obrazów jest jasna: podnieść losy Polski do rangi mitu. Podobnie u Sebyły:

> Ojczyzno moja, a ty trwasz / w żelaznym pogrążona gwarze, / światowidową mroczną twarz / zwracając w cztery strony wraże. / I marzy ci się chleb i miód, / i szklane domy w rodnych sadach, / i szczęśliwości pełen trud, / pod gałęziami lip biesiada (+++ *I znowu tupot*..., 175).

Sebyła przejął wiele ze skamandryckich środków poetyckich, choć nieraz miewał wątpliwości, świadczące o współistnieniu w jego poezji nurtów tradycjonalizmu i nowatorstwa, zarówno w treści, jak i formie, co do wyboru adekwatnej ekspresji lirycznej: „(…) mam pomysł dużego poematu, który rozpocznę pisać w tych dniach (…) wiersz idzie mi okropnie trudno, bo wszelkie rymowanie wydaje mi się banalne i męczę się nad znalezieniem formy lepszej i czystszej niż ta, którą się posługiwałem dotychczas"[20]. Pozostawał jednak tradycjonalistą, jeśli idzie o wartości wersyfikacyjne, rytm, rym. Jednakże z biegiem czasu forma zewnętrzna nabiera dynamizmu[21]. Strofy mają charakter „rwany", wersy skontrastowane pod względem metrycznym, co przypomina poetykę Tuwima. W znanym artykule *Inflacja poezji*[22] Sebyła atakował wprawdzie skamandrytów za: werbalizm, snobizm duchowy, pustkę uczuciową i myślową oraz epigonizm – sam jednak zaczerpnął wiele z ich dorobku, o czym wymownie świadczą *Pieśni szczurołapa*.

Sebyła odnosił się sceptycznie do idei krakowskiej Awangardy[23]. Poezję Tadeusza Peipera uważał za nieporozumienie, jej rzekome zdobycze literackie za chybione. Wynikało to z odmiennej ekspresji twórczej i przyjęcia innej ideologii poetyckiej. Pisał poeta:

---

[20] W. Sebyła, *List do żony* (Paryż, 10 VII 1931). Cytuję za: W. Szymański, *Ballady przed burzą*, Warszawa 1961, s. 49.

[21] „Jestem zdania, że przy długim i bardzo skomplikowanym w budowie okresie rytmicznym, rymów może nie być wcale, a rolę rymów oddalonych z powodzeniem spełnią rymy wewnętrzne" – W. Sebyła, *Nowe poezje*, „Pion" 1933, nr 11, s. 9.

[22] Por. W. Sebyła, *Inflacja poezji*, „Kwadryga" 1930, nr 5, s. 198–204. W tymże artykule dzieli Sebyła twórców na trzy kategorie: 1. Prawdziwi poeci – zdobywający własny wyraz talentem i usilną pracą; 2. Literaci lub nieliteraci, którzy poznawszy swój błąd, kierują potem swą działalność na inne tory; 3. Grafomani.

[23] Świadczy o tym, m.in. recenzja *Dębem rosnę* Stefana Flukowskiego: „Trzecia książka jest znów zbiorem wierszy, a raczej poezji prozą, bo utwory poetyckie wielu

> Podłożem nowoczesnych prądów literackich, tych, które przeminęły po krótkotrwałym żywocie i tych, które jeszcze bytują i dążą do zastąpienia niby to martwych i skostniałych form sztuki tradycyjnej formami nowemi, bardziej zgodnemi z duchem czasu, jest przesyt kulturalny, swego rodzaju wyrafinowanie. Owe izmy mogą i mają prawo nazywać się nowatorskimi, awangardowymi, tylko wtedy, gdy punktem ich wyjścia nie jest prosta negacja dawnych form, lecz doskonałe ich przetrawienie i przyswojenie. I dopiero z wyrosłego na takim gruncie uczucia niewystarczalności dawnych form ekspresji wywodzą się prawdziwie twórcze usiłowania nowatorskie[24].

Zresztą Peiperowi najzupełniej obca była myśl o jakimkolwiek pluralizmie kierunków nowatorskich; uważał, że jego własne idee są poza wszelką konkurencją: wyłącznie one zdolne są zrodzić poezję autentycznie teraźniejszą. Jeżeli coś łączy Sebyłę z Awangardą to wymiar symboliczny jego poezji, Peiperowska zasada pseudonimowania wydaje się bowiem wariantem techniki symbolistycznej. Umożliwiała ona organizowanie dzieła poetyckiego jako wielkiej wizji, jako kreacji tworzącego podmiotu, uwalniała jednocześnie poezję od ograniczeń estetyki mimetycznej. Musimy więc podkreślić, że „formalizm" krakowskiej Awangardy i witalizm Skamandra obce były autorowi *Koncertu egotycznego*. Określamy styl poety jako „własny wyraz" twórczości.

Odmienność Sebyły określa bardziej „forma wewnętrzna", skłonność do ekspresjonizmu i nadrealizmu w konstrukcjach metaforycznych. Turpistyczne pejzaże, wizje „rodem niemal z symbolistyczno-nadrealnych grafik Odilona Redona czy wierszy Baudelaire'a"[25] mają tylko odpowiedniki w neoromantycznej poezji rosyjskiej czy późniejszych żagarystów. Z żagarystami łączy Sebyłę postawa katastroficzna. Wywodzi się ona, podobnie jak u Czesława Miłosza i Jerzego Zagórskiego, ze wspomnień wojny, zabarwiających ich lirykę piętnem zniszczenia i zagłady; z wyobrażenia świata jako płynącej zmiennie i niespokojnie rzeki; z określonych przeczuć i niepokoju stanowiących refleks zagrożenia. Katastrofizm Sebyły i żagarystów wyzyskuje te same elementy i pokłady wyobraźni, z zaakcentowaniem zapowiedzi katastrofy totalnej

---

naszych «awangardowców» lub ciążących ku awangardzie coraz mniej miewają wspólnego z formami wierszowymi. A. Flukowski jest właśnie jednym z «prostujących ścieżki» nadchodzącej «nowej» poezji i najwyraźniejszym chyba hołdem, jaki jej składa, jest prozaiczna, niemiarowa rytmika, nie nosząca cech żadnego systemu metrycznego". Zob. W. Sebyła, *Poezja*, „Pion" 1936, nr 32, s. 6. Również w liście do narzeczonej, Sabiny Krawczyńskiej pisał, że w wierszu „rytm musi być bardziej jednolity i nie może rozrywać zdania na kawałeczki". Cytuję za: W. Szymański, *Ballady przed burzą*, Warszawa 1961, s. 16.

[24] W. Sebyła, *Czy „futuro"?*, „Pion" 1934, nr 24, s. 10.

[25] T. Nyczek, *Dialog z samym sobą – Władysław Sebyła*, w: *Poeci dwudziestolecia międzywojennego*, red. I. Maciejewska, t. II, Warszawa 1982, s. 170.

i uwikłania w nią osobistego losu podmiotu lirycznego[26]. Wspólna płaszczyzna to nadanie wizjom katastroficznym kształtu mitu o kosmicznej zagładzie oraz nawiązanie do pokrewnych tradycji literackich: mistyczny Słowacki – twórca mitów kosmogonicznych i historiozoficznych (*Genezis z Ducha*, *Król-Duch*), a także pewne odmiany symbolizmu, wystarczy przypomnieć Tadeusza Micińskiego. Z tym wszystkim Sebyła ukształtował typ poezji ciemnej i wizyjnej, w której ważka problematyka intelektualna, moralna, historiozoficzna nie jest wyrażana bezpośrednio, wciela się zaś w zespół poetyckich obrazów i wizji.

W poetyckim świecie autora *Koncertu egotycznego* istnieje bardzo ważny dla tej liryki sektor ludzkiej mowy. Właśnie w języku poetyckim znajdujemy owo ludzkie rozdroże między obiektywnym odsłonięciem i zakorzenieniem tego odsłonięcia w ciemniejszych warstwach jednostki biologicznej. Język poematu daje „jakieś moje nie-Ja"[27], które pozwoli w pełni zagrać funkcjom rzeczywiście humanizującym człowieka, pozwala mu być poza pożerającą subiektywnością, odsyła ku bytowi, który objawia się tylko i przez taki niepowtarzalny poetycki obraz.

Woda, ziemia, ogień, powietrze, noc oraz wszystkie ich poetyckie derywaty są do pewnego stopnia ogólnikami w królestwie Sebyły, w którym wyobrażenie zostało bezpośrednio zaszczepione na odczuciu. Kosmologia nie jest tu wizją świata, ale ekspresją człowieka, ludzkiego podmiotu w świecie. W tej kosmologii materii nie ma już przeciwstawienia między snem, marzeniem a zmysłową rzeczywistością, lecz jest współdziałanie między marzącym ja i danym światem, „jest tajemne porozumienie w przejściowej strefie, pełnej pełnią delikatnego zagęszczenia"[28].

Słowo-symbol u Sebyły, niezależnie od swych zewnętrznych odniesień, ma otwierać się w głąb. Żąda ono odczytania, które nie będzie zatrzymywało się na jego wartości obiegowej, ale chce wejść w całość sensu, jaką tworzy bogactwo znaczeń układających się na kształt warstw geologicznych: od powierzchniowych – wykorzystywanych w użyciu praktycznym, do głębinowych – odsłaniających się w jego refleksyjnym czy intuicyjnym przeżyciu; im schodzimy głębiej, tym bardziej są one uniwersalne. Twórca nie chcąc, aby słowo symboliczne wymknęło się mu spod kontroli stosuje metodę ukonkretniania przez powtórzenia, czyni słowo ekwiwalentem określonych uczuć i nastrojów, tworząc ich historię w przebiegu własnej twórczości.

Tak powstaje język w języku. Słowa te grupują się w czterech zasadniczych przestrzeniach semantycznych: niebo – słońce, gwiazdy, księżyc, obłoki;

---

[26] Por. A. Z. Makowiecki, *Zapomniany poeta*..., dz. cyt., s. 18–19.

[27] Wyrażenie użyte przez Gastona Bachelarda. Zob. tenże, *La poétique de la rêverie*, Paris 1960, s. 46.

[28] Tamże, s. 144.

/ ziemia – trawa, drzewa, woda, błoto; / kolory – zielony, niebieski, czarny, biały, srebrny; / wiatr, cień, otchłań, które znaczą nieuchwytność a zarazem zagrożenie. Kierując się sugestiami Wiesławy Wantuch[29] spróbujmy zaobserwować, jak zmienia konteksty słowo „zieleń": „I morza zielone od burzy" (*Ogłoszenie*, 30) „Twój mundur jest jak trawa zielony" (*Junkier*, 42) „Nie strasz mnie bogiem, który za zielonym stołem / siedzi i świat świdruje złym, sędziowskim okiem". (*Spowiedź szczurołapa*, 31) „Pod zielonym powiewem księżyca i fletu / Rumieni się wosk żółty na zmarszczonych twarzach" (*Panopticum*, 39) „Śpiewający wiatrem zielonym / Za zapadłym w otchłań kometą" (*Poeta*, 46) „Już nie ma czego pić zielonym ustom" (*Śmierć fletu*, 49).

Kolor zielony użyty najpierw w kontekście realistycznego opisu oznacza barwę wody i trawy. W kolejnym przykładzie staje się barwą sędziowskiego stołu, za którym zasiada Bóg. Pełni rolę konkretnego szczegółu w obrazie już nierealistycznym. W dwóch następnych cytatach staje się barwą powiewu wiatru, zyskuje charakter symboliczny ze względu na kontekst, ale przez pamięć poprzednich użyć jest nadal kolorem trawy i „sprawiedliwości". W ostatnim zaś przykładzie budzi prawie groteskowe skojarzenia.

Sens słowa pozostaje niewyczerpany, a przynajmniej nie ma żadnych granic – jest zawsze rozjaśnieniem rzeczy, odkryciem. Pozostaje dostępny w akcie rozumienia, który przedstawia się Sebyle jako akt swego rodzaju uczestnictwa w treści słowa. Czym innym jest poznać jakąś sytuację, czym innym – być uczestnikiem tego zdarzenia. Poeta wierzy, że słowo poetyckie, w przeciwieństwie do słowa zwyczajnego, czyni nas uczestnikami swego znaczenia. Znaczenie głębokie, istotne słowa przez poezję wydobywane Sebyła scharakteryzował jako prawdy metafizyczne, tj. prawdy dotyczące fundamentalnych praw rzeczywistości, natury bytu, odzwierciedlające doświadczenia ludzkie o elementarnej ważności i powszechnym charakterze. Doświadczenia, jakie wydają się nam nieodłącznym składnikiem kondycji ludzkiej, bo stać się mogą udziałem każdego człowieka lub odciskają się trwale na ludzkiej historii. Sens tych doświadczeń nie jest nam bezpośrednio dany, pozostaje nieuchwytny, również dla tych, którzy je sami przeżywają. Poezja Sebyły chce być jego objawieniem[30]. Przekonanie to stało się inspiracją twórczej praktyki poety, musiało jednak prowadzić do uznania niektórych tematów za szczególnie „godne" i do odsunięcia innych jako „obojętnych" z punktu widzenia posłannictwa poezji.

---

[29] Por. W. Wantuch, *„Odpowiedzi zawarte w pytaniach". O poezji Władysława Sebyły*, „Akcent" 1985, nr 1, s. 88–97.

[30] S. Mallarmé sądzi, że „Poezja jest wyrażeniem w mowie ludzkiej sprowadzonej do swojego esencjalnego rytmu, tajemniczego sensu, jaki mają oblicza egzystencji: w ten sposób obdarza ona autentycznością nasze bytowanie i tworzy sama zadanie duchowe". Cytuję za: Z. Jarosiński, *Postacie poezji*, Warszawa 1985, s. 20.

Nie sposób bowiem wierzyć, że słowo poetyckie jest „objawieniem niezbadanego", a jednocześnie używać wiersza do opowiadania o perypetiach bohatera czy do sławienia wydarzeń publicznych.

I tu tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego Sebyła nie miał inklinacji, aby być trybunem poezji „społecznikowskiej"[31]. Symbolizm poety wymagał od niego nieokreśloności i poczucia, że przez rzeczywistość przebija nie dające się nazwać „coś więcej" – transcendencja. Stąd uprzywilejowaną pozycję w tej poezji zdobyły ezoteryczne tematy konwencjonalne: eschatologia, autyzm, metafizyka, katastrofizm, które miały określoną genealogię w poetyckiej tradycji. Upodobanie do wymienionych motywów wynika niewątpliwie z faktu, że w ciągu swej historii nasyciły się one wyjątkowo bogatymi i złożonymi znaczeniami, a cechująca je długowieczność była dla Sebyły świadectwem związku z problemami istotnie uniwersalnymi.

Stąd osobiste treści podawał niejednokrotnie w słowach tradycji. Tematy fantastyczne i wizjonerskie łączyły się ze znamiennym traktowaniem wypowiedzi poetyckiej jako swego rodzaju imitacyjnego odpowiednika swobodnego biegu skojarzeń: marzenia sennego, marzenia na jawie, procesu wspominania wizji („widzeń"), proroctw. Przy czym rzadko na ogół występują sygnały bezpośrednio wskazujące na umiejscowienie wypowiedzi (typu: oto sen, oto marzenie, oto halucynacja…). Trudno w tego gatunku utworach Sebyły uchwycić określone umiejscowienie podmiotu mówiącego, ulega on w ciągu wypowiedzi rozmaitym metamorfozom – rozszczepia się na różne „ja", wyłania z siebie „ty", nieznacznie przeobraża się w „on".

Te ewolucje sytuacji podmiotowej nie pociągają jednak za sobą uwyraźnienia podzielności wypowiedzi. Poeta konsekwentnie zmierza do przedstawienia treści wypełniających świadomość, studiuje stany przeżyciowe poczynione w momentach doznań specjalnie intensywnych, a zwłaszcza takich, które kierują myśl ku sobie samej i każą stawiać pytania, czym jest „ja" liryczne świadome i odczuwające oraz na czym polega jego obecność w świecie przedstawionym. Są to studia mieszające impresyjne wrażenia i spekulacje, przeżycia jednorazowe i obraz mityczny. Sugestywna aluzyjność, tworzenie

[31] Warto w kontekście przeprowadzonego wywodu zacytować fragment artykułu Pawła Hulki-Laskowskiego. „(…) polska poezja proletariacka była stylizacją pewnych tęsknot ludzi współczesnych, których do cna zmierziła szpetota półkultury panującego kołtuństwa (…), proletariusz nie chce pozostać proletariuszem i gdzie tylko przestaje być proletariuszem pod względem umysłowym, tam sięga po piękno nie do specjalnej poezji, stylizowanej na proletariackość, ale do jego źródeł odwiecznych i bezpośrednich i u tych źródeł poeci proletariaccy, jeżeli naprawdę są poetami, spotkać się muszą nie tylko z Mickiewiczem, Goethem i Szekspirem, lecz i z Dantem, Homerem, Sofoklesem, a nawet psalmistą starego Testamentu i pieśniarzami Mahabharaty". Tenże, *Poezja proletariuszy*, „Wiadomości Literackie" 1929, nr 3.

obrazów o znaczeniach niedopowiedzianych, a także poszukiwanie sensów, które przenikając rozmaite sfery ludzkiego doświadczenia – odbijają w sobie ostateczny porządek bytu. Takie właśnie poszukiwanie wyznacza dramaturgia *Dialogu w ciemności*.

Przeciwstawiwszy język poetycki językowi zwyczajnemu Sebyła – symbolista oddzielił zarazem świat poetycki od świata doświadczeń konkretnych. Język poetycki mówi o świecie idei, wyobrażeń, nie tego, co doznane, lecz tego, co przeżyte wewnętrznie – o świecie duchowym. W liryce *Obrazów myśli* utwory rodziły się z doznań przemijania, myśli o kruchości ludzkich wysiłków, intensywnego odczucia chwil nastrojowych. Z przeżyć, które są zupełnie indywidualne, należą do sfery niepowtarzalnej prywatności, ale także mają zasięg powszechny.

Występuje dążenie do uchwycenia elementarnej sytuacji człowieka w świecie, tj. sytuacji właściwej człowiekowi w ogóle. Opis tych sytuacji wymaga pojęć uniwersalnych, abstrakcji oraz obrazów, które są nie tyle utrwaleniem czegoś istniejącego naprawdę, ile przebłyskiem głębszego porządku rzeczy. Sebyła przemawia mocą sugestii, sensami, które odznaczają się zmiennością, wieloznacznością, płynnością. Zmusza czytelnika do odgadywania i uzupełnień. Nie wydaje się jednak, aby dopuszczał możliwość uzupełnień rozmaitych. Jest tu raczej tajemniczość niż zaproszenie do gry wyobraźni. Odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia z obszernym wielowątkowym monologiem, który nie został wyartykułowany do końca, lecz przedstawiony nam we fragmentarycznym wypisie, z którego należy zrekonstruować skomplikowaną całość. Słowa poematu *Koncert egotyczny* należą do świata wyobrażenia i marzenia, którego treści nie dają się normalnie wypowiedzieć i z natury rzeczy okryte są milczeniem. Cała szyfrująca i metaforyczna poetyka Sebyły bierze się z kultu słowa poetyckiego, pojętego jako droga wprowadzająca w głęboki, niewspółmierny z doświadczeniem praktycznym świat penetracji duchowej. Odrębność tej poezji polega więc na przekroczeniu ciasnej sfery wypracowywania nowych narzędzi techniki poetyckiej i przejściu w dziedzinę wyrazu przeżyć moralnych i treści metafizycznych.

Większość jego utworów jest wypadami w nieznane, wierszowanymi formułami z zakresu metafizyki i teorii poznania. Często na miejsce *réalité repoussée* wkracza *réalité projetée*, *au delà inaccessible*, *absence*, *silence* – doznanie śmierci. Początek dzieła to poczucie wewnętrznego dystansu: człowiek zderza się tylko sam ze sobą albo z odległością, jaka dzieli go od świata – nie zaś z samym światem. Świadomość, nim stanie się (tu odniesienie do Husserla) świadomością czegoś, jest najpierw doświadczeniem wewnętrznym. Poezja ma się upodobnić do wizji sennej, być wytworem w miarę swobodnej gry wyobraźni.

To wpływa także na zmianę koncepcji języka poetyckiego, który ma już wszelkie po temu dane, by nie respektować wymagań, jakie się stawia

wypowiedziom racjonalnie zorganizowanym. Nawiązuje do sfery snu i mitu. Wpływa to z kolei na wybór słownictwa, jak i na kształtowanie składni. Wiersz może się stać zespołem komponowanym z luźno zestawionych elementów. Poezja zajmuje się jakby swoimi własnymi możliwościami poznawczymi, zarysowuje się wyraźny wątek epistemologiczny. Poezja nie mówi w sposób z góry dany o świecie. Kreując jego wizję, podległą przede wszystkim regułom wyobraźni, ujawnia jednocześnie sposoby, jakimi to czyni. Pośrednio nad nimi się zastanawia, poddaje krytyce.

Zwraca uwagę fakt, że Sebyła wzbogaca środki ekspresji poetyckiej przez napięcia istniejące między monologowością a dialogowością, poetyzmami a prozaizmami, rzeczowością a fantastyką obrazowania. Najczęściej stosowanymi przez poetę typami metafory są: animizacje, personifikacje oraz hiperbola. Dzięki nim przyroda uczestniczy w działaniach człowieka, natomiast człowiek wtapia się w rzeczywistość natury.

Szczególną troską poety jest formowanie utworów w instrumentowane układy. Pozostawiając na boku domysły o ewentualnej inspiracji muzycznymi uzdolnieniami Sebyły, dostrzec można w jego wierszach tendencję do asocjacji poetyckiego obrazu z jego formą dźwiękową. Muzyczna forma nokturnu, preludium, kantaty, koncertu, części sonatowych przeniesiona zostaje z muzyki w poezję nie tylko przez fakt, że autor daje swoim utworom tytuł nokturnu lub sonaty, ale przez także wspólną harmonię, głębokie współżycie dźwięku ze słowem, sugestywną odmienność rytmu.

W klasyfikacji osiągnięć Sebyły w zakresie poetyki ważne miejsce zajmują ponadto:

1) Przeciwstawienie języka poetyckiego językowi używanemu potocznie. Słowo poetyckie nie nazywa rzeczy, nie chce ich rejestrować. Jest zastępcze wobec rzeczy, daje ich ekwiwalent. Możemy powiedzieć o zakorzenieniu słowa poetyckiego w języku archetypów i mitu.

2) Rozbrat poezji z doświadczeniem codziennym. Nastawienie takie może wydać się tożsame z wymienionym wyżej, bo utwór poetycki jest przecież wypowiedzią językową, świat wchodzi do poezji przez język. W praktyce jednak te dwie sprawy niekiedy się rozchodzą. Zainteresowanie realnością życia nie musi się łączyć z aprobatą języka, jakim w realnych sprawach życia się posługujemy. Sebyła stworzył wizję poezji, która przez przeżycia subiektywne sięgała swymi korzeniami do treści psychicznych, jakie wspólne są wszystkim, przez marzenie i fantazję – do uniwersalnych prawd bytu, czy przynajmniej do prawd, które człowiekowi z jego perspektywy poznawczej i moralnej jako właśnie takie się ukazują, poprzez umowne znaki kultury – do jej idei wątkowych. Dlatego ta poezja wkracza na obszary niesprawdzalnego subiektywizmu, godzi się na swą ciemność i nieprzejrzystość – w nich bowiem znajduje dla siebie zachętę.

3) W pojęciu symbolu widzi kategorię najlepiej eksplikującą istotę kreacji poetyckiej. Symbolem dla Sebyły jest słowo poetyckie. Symbolem stawał

się w jego wyobrażeniu również utwór poetycki jako całość, pojmowany nie jako przekaźnik treści, lecz ucieleśniający swą treść, zrozumiały, ale nie przetłumaczalny, ponieważ rozumienie wiersza polega na myślowym i uczuciowym jego przeżyciu.

4) Sebyła dokonał wzbogacenia i wysubtelnienia podmiotu lirycznego. Przestaje to być osoba wygłaszająca przemowę albo czyniąca wyznania, a staje się bardziej konstruktem tekstowym. „Ja" liryczne i określona sytuacja, w której występuje, ujawniają się w procesie przemian, dzięki czemu utwór staje się konstrukcją o skomplikowanym charakterze. Dojście w poetyce tradycyjnej do takiego typu osiągnięć, które w istocie są realizacją celów podobnych do zakładanych w poetyce kreacyjnej, jest świadectwem umiejętności twórczego przekształcania związku z tradycją i niewątpliwym wkładem Sebyły w dorobek polskiej poezji.

5) W poezji autora *Obrazów pamięci* ugruntowała się asocjacyjna technika monologu lirycznego i poetyka snu.

Wszystkich tych zdobyczy nie sposób zaliczyć do tradycji. Stanowią wkład poety do dwudziestowiecznej sztuki poetyckiej. Poezja Sebyły ukierunkowana jest przede wszystkim na wydobycie i uwierzytelnienie szczególności usytuowania „ja" lirycznego w świecie, przy czym wypowiedzi te dotyczą w równej mierze sytuacji zewnętrznej, okoliczności przestrzenno-czasowych, w jakich odnajduje siebie „ja", jak i samego podmiotu, gdyż są one zorientowane na określenie jego sytuacji egzystencjalnej i osobowości. Podmiot sytuuje siebie nie tylko w świecie rzeczy, wytworów człowieka, ale konfrontuje także swe położenie z siłami go przerastającymi, które utraciły walor wytworów czy dotychczasowy status przedmiotowy, a więc na przykład z zaprojektowaną wcześniej historią, losem, jaki wpisany został na linię biograficzną, z rytmem kosmosu, z siłami determinującymi osobowość.

Poezja Sebyły odbija współczesność ze wszystkimi jej dramatami, konfliktami i marzeniami nie poprzez temat społeczny, ale przez takie kształtowanie świata przedstawionego, w które pośrednio wpisana jest atmosfera epoki. Katastroficzny porządek rzeczy, poczucie istnienia wielu rzeczywistości, uwrażliwienie na dramatyczność sytuacji egzystencjalnej, zawieszonej między antynomicznymi światami arkadyjskości i apokaliptyczności, wypływają w pisarstwie Sebyły zarówno z indywidualnych predyspozycji psychicznych, jak i są przetworzeniem groźnych sygnałów skłóconej rzeczywistości[32]. Świadomość

[32] Ideą przewodnią Kwadrygi, z którą związany był Sebyła w początkowym okresie twórczości była myśl, „że każde samorzutne podźwignięcie ramienia lub słowa żywego w imię zwycięstwa nad naturą, każda myśl w sprawie Człowieka i człowieczeństwa – to zarazem gest i myśl Boga…" Zob. S. Sebyłowa, *Okładka z*..., dz. cyt., s. 11. Stąd uświadomienie sobie i realizowanie osobistej odrębności twórczej powoduje innego rodzaju odejścia. Odejścia do siebie.

nieuchronności zbliżającej się zagłady potwierdza porządek katastroficzny świata, funkcjonujący obok motywów nieprzenikliwości poznawczej świata, samotności człowieka wobec otchłani kosmosu, perspektywy zbliżającej się wojny – element budujący świadomość determinizmu historii.

Nędza ludzka, niepokój miasta, gdzie „głosy fabryk ranią i kłamią", negatywny, bo zagrażający człowiekowi rytm cywilizacji stanowią dla Sebyły rodzaj etycznego wyzwania. Z jednej strony prowadzi ono do świadomości, że tylko sztuka poetycka – swą mocą kreacyjną wywołującą rzeczy z nieistnienia, swą organizacją moralną – zdolna jest przeciwstawić się światu, ukazując mu rzeczywistość piękna. Z drugiej zaś strony ów apel etyczny wpisany w rzeczywistość wyzwala postawę głębokiego współuczestnictwa, tłumaczącą się w kontekście chrześcijańskiej symboliki ofiary. Przyznanie się do wspólnoty z ludźmi oznacza zgodę na ofiarę śmierci, sygnalizuje świadomość głębokiego utożsamienia się z losem zbiorowości (por. wiersz +++ *I rozstąpiwszy się*). I nie jest to bynajmniej obecność tylko w deklaracjach, bezpośrednich wyznaniach, ale głównie obecność w całej strukturze świata przedstawionego.

Świat poetycki Sebyły jawi się w porządku synekdochy, złożony z rozproszonych elementów rzeczywistości, które na planie wiersza przenikają się, mają charakter płynny, nieustabilizowany, ale odsyłając do całości, z której zostały wyjęte, budują w konsekwencji spójny świat wizji[33]. Sugestia ofiary, głębokie współuczestnictwo nadają tej twórczości wymiar szczególny, potwierdzają bowiem, iż jest ona równoczesna z przywołaniem trudnego optymizmu, otwierającego nie wypowiedzianą wprost perspektywę organizacji moralnej, która oczyszcza świat i człowieka, paradoksalnie obdarza nadzieją, że nieuchronność zagłady jest konieczna, gdyż tylko w ten sposób może dokonać się regeneracja wartości. W perspektywie religijnej, eschatologicznej jest to najwyższy wyraz wiary w ostateczną skuteczność duchowej organizacji człowieka (por. wiersz +++ *Gdy patrzę w Ciebie*). Odwołania do sytuacji ofiary przywołują nie tylko związane z nią cierpienia, ale również sugerują jej konsekwencje, głębsze znaczenia. Wprowadzając świat we wzorzec mityczny pozbawiają istnienie, a także zagładę, poczucia daremności. Mit jest w tej poezji jedną z kategorii ujmowania świata, rodzajem interpretacji bytu, która potwierdza głęboką konieczność istnienia. Dla poezji rezerwuje więc Sebyła postawę, która wyraża sytuację egzystencjalną i duchową człowieka istniejącego pośród przerastających go żywiołów, w wymiarze ponadwspółczesnym, sytuację dogłębnej

[33] J. Sawicka pisząc o specyfice poetyki Tuwima przywołuje pojęcie *bricolage* – ma ono oznaczać komponowanie całości ze szczątków, resztek. Za takim pojmowaniem twórczości kryje się wizja świata jako dość chaotycznego zbioru najrozmaitszych ułamków. Człowiek zdolny jest do zbierania tych szczątków. W poezji Sebyły tak rozumiane pojęcie *bricolage* ma zastosowanie. Por. J. Sawicka, *Filozofia słowa Juliana Tuwima*, Wrocław 1975, s. 47–48.

samotności człowieka zależnego od transcendencji. Tak zarysowany dramat duchowy można rozpatrywać w kontekście filozofii Jacquesa Maritaina, tego jej obszaru, na którym realizuje się wprowadzone przez francuskiego neotomistę ontologiczne rozróżnienie „osoby" i „jednostki". „Osoba" należy do porządku duchowego, jest bezwzględnie zależna od Boga (w wypadku poezji byłaby to zależność od transcendencji, „niewyrażalnego"), ale ponieważ uwikłana jest ona w materialnym wszechświecie, stanowi także „jednostkę". Jako jednostki jesteśmy zaledwie fragmentem materii, częścią wszechświata, punktem wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, etnicznych, atawistycznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. „Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby panujemy nad nimi"[34]. Poeta, jak dzieje się to u Sebyły, chciałby być „osobą", kreatorem przeżywającym radość z kontynuowania dzieł Stwórcy – ale jednocześnie sumienie, wrażliwość na materialny, zmysłowy obraz świata zmuszają go do uczestnictwa przede wszystkim w porządku „jednostki". Przywołując kontekst personalizmu Maritaina, nie chcę oczywiście stwierdzać pełnej zgodności między jego filozofią a poezją Sebyły. Maritain bowiem, co jest zrozumiałe, głosi bezwzględny prymat osoby ludzkiej nad społeczeństwem, nad „jednostką". Sebyła tymczasem eksponuje głównie ambiwalencję. Równie ważny jest dla niego porządek „jednostki", jak i „osoby", a przynajmniej każdy ewentualny wybór jawi się jako dramat duchowy. Wyjściem z rozdarcia mogłaby być tylko zgoda na światopogląd religijny w rozumieniu właśnie neotomistycznym. Trudno więc się dziwić, że przy tak złożonej i bogatej perspektywie problemowej, jaką buduje liryka Sebyły, nie ma w niej w zasadzie miejsca na wybory jednostronne, redukujące rzeczywistość, sprowadzające jej integralną wielowymiarowość do jakiegoś jednego tylko aspektu.

Ostatecznie – wbrew grożącemu zagubieniu w świecie żywiołu, śmierci, wbrew słabości ludzkiego rozumienia i tworzenia, Sebyła odnajduje swe miejsce. Jest nim droga nieustannego poszukiwania – wiernego prawdzie człowieka i prawdzie poezji.

[34] Cytuję za: T. Mrówczyński, *Maritaina humanizm integralny*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, t. II, red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 65.

FORMACJA

Ks. Marek Dziewiecki – Radom

Integralna profilaktyka uzależnień w szkole

Wstęp

Profilaktyka stała się w ostatnich dwóch dziesięcioleciach ważnym elementem wychowania w rodzinie i szkole[1]. Nie jest to wynik jakieś szczególnej mody czy przypadku, ale konsekwencja faktu, że przełom tysiącleci okazał się czasem wyraźnego kryzysu wychowawców i wychowania, co doprowadziło do pojawienia się zachowań problemowych u dzieci i młodzieży na nieznaną wcześniej skalę. Na terenie nauk o wychowaniu profilaktyka to – w znaczeniu etymologicznym[2] – zapobieganie złu. W sensie merytorycznym profilaktyka to całokształt oddziaływań wychowawczych, które mają na celu ochronę wychowanka przed wszelkimi rodzajami zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych. Ochrona ta dokonuje się zarówno poprzez pomaganie wychowankowi, by przeciwstawiał się negatywnym naciskom czy tendencjom, jak i poprzez ułatwianie mu nabywania pozytywnych umiejętności życiowych.

Nigdy wcześniej tak wiele dzieci i młodzieży nie było objętych w naszym kraju działaniami z zakresu profilaktyki uzależnień. Szczególnie widoczne jest w ostatnim dwudziestoleciu systematyczne stosowanie programów profilaktycznych na terenie szkół[3]. Mimo tych działań wzrastają rozmiary problemów alkoholowych i narkotykowych wśród uczniów, a liczba abstynentów wśród młodzieży szkół średnich w ostatnich latach zmniejszyła się dwukrotnie[4]. Fakty te świadczą o tym, iż z jednej strony konieczna jest bardziej wszechstronna niż dotąd analiza etiologii zagrożeń w wieku rozwojowym. Z drugiej strony należy opracować programy

---

[1] Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000, s. 119–140.

[2] W języku greckim *phylaks* oznacza „wartę", „straż", natomiast łaciński czasownik *praevenire* oznacza „wyprzedzać", „zapobiegać".

[3] Według danych Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych każdego roku profesjonalnymi programami profilaktycznymi obejmowanych jest co najmniej siedemset tysięcy uczniów polskich szkół, a w 1998 r. niemal w co drugiej szkole w Polsce realizowany był jakiś program profilaktyczny. W realizacji zajęć profilaktycznych uczestniczył co dziesiąty nauczyciel (por. K. Ostaszewski, *Kryzys profilaktyki?*, „Remedium", 7–8 [2002], s. 4).

[4] Por. J. Sierosławski, A. Zieliński, *Młodzież i alkohol – wyniki badań szkolnych ESPAD*, „Świat Problemów", nr 9 (2000), s. 4–7. Z prezentowanych badań wynika, że w 1999 roku inicjację alkoholową miało już za sobą 93,5% uczniów w wieku 15 lat oraz 96,5% uczniów w wieku 17 lat.

profilaktyczne nowej generacji, które uwzględnią całą rzeczywistość wychowanka[5], a nie jedynie czy głównie jego postawę wobec substancji uzależniających. W konsekwencji konieczny jest jakościowy skok w zakresie wiedzy i kompetencji osób zajmujących się profesjonalnie profilaktyką uzależnień.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie zarysu autorskiego programu profilaktyki uzależnień dla szkół, który przezwycięża jednostronność ujęć, dominującą w większości obecnie stosowanych programów. Proponowany tutaj projekt programu autorskiego opiera się na trzech zasadniczych źródłach. Pierwszym z nich jest **analiza przyczyn niskiej skuteczności** dotychczasowych programów profilaktycznych. Źródło drugie, to uwzględnienie poszerzającej się **wiedzy na temat czynników, które okazują się najbardziej skuteczne w profilaktyce**[6]. Wreszcie źródło trzecie to materiały oraz informacje zgromadzone w ramach wychowawczych **spotkań autora z dziećmi, młodzieżą, rodzicami i nauczycielami**[7].

1. Dlaczego szkolne programy profilaktyczne są nadal mało skuteczne?

Badania ewaluacyjne[8] w dziedzinie profilaktyki uzależnień potwierdzają znikomą skuteczność aktualnie stosowanych programów[9]. Z badań

[5] Badania empiryczne na temat sytuacji społecznej, edukacyjnej i kulturowej współczesnej młodzieży prezentuje B. Fatyga, *Młodzież u progu stulecia*, „Remedium", nr 6 (2001), s. 14–16.

[6] Z. Gaś słusznie twierdzi, że najwartościowsze tendencje we współczesnej profilaktyce polegają na koncentrowaniu się bardziej na atutach (*strenghts approach*) niż na czynnikach ryzyka (*risk factors*). „Manifestuje się to głównie w pięciu obszarach: populacji objętej profilaktyką (przechodzenie od grup wysokiego ryzyka do całej populacji w lokalnej społeczności), akcentowanych wiodących zmiennych (przechodzenie od czynników negatywnych do pozytywnych wartości życia ludzkiego), preferowanych strategii (przechodzenie od redukcji czy eliminacji czynników ryzyka do wprowadzania i wzmacniania atutów), preferowanych programów profilaktycznych (przechodzenie od programów selektywnych i wąskozakresowych do programów uniwersalnych, adresowanych do całej lokalnej społeczności), czynników inicjujących profilaktykę (przechodzenie od działań reaktywnych na występujące problemy do wspierania potencjałów tkwiących w ludziach)" (Z. Gaś, *Redukcja szkód a profilaktyka uzależnień*, „Remedium", nr 7–8 [2002], s. 32).

[7] W latach 1988–2002 autor niniejszego opracowania przeprowadził w szkołach zajęcia z zakresu profilaktyki dla około dwustu tysięcy uczniów gimnazjów i szkół średnich. Na temat szczegółowego programu tych spotkań zob. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 181–210.

[8] Na temat metodologicznych i praktycznych aspektów ewaluacji programów profilaktycznych zob. M. Sochocki, *Ewaluacja w praktyce*, „Remedium", nr 10 (2000), s. 2–3.

[9] Z badań G. Hryszkiewicza przeprowadzonych wiosną 2002 r. w 13 gminach (od 4,5 do 110 tysięcy mieszkańców) wynika, że – w zależności od gminy – od 84% do 100%

przeprowadzonych w grudniu 2000 r. przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej Mareco Polska na terenie gminy Warszawa-Bielany wynika, że w zajęciach profilaktycznych, organizowanych w szkole, brało udział 60% ankietowanych uczniów. Jednak 49% uczestników tych zajęć nie zauważa, by wywarły one jakikolwiek pozytywny wpływ na ich decyzję o niepiciu alkoholu czy o niezażywaniu narkotyków. Jedynie 24% badanych uczniów ocenia, że działania profilaktyczne wywarły na nich pozytywny wpływ w tym względzie. Natomiast aż 27% uczniów oceniło działania profilaktyczne w szkole jako zupełnie nieskuteczne[10]. Te same badania potwierdzają, że w gminie Warszawa-Bielany skala problemów alkoholowych wśród uczniów szkół średnich jest zbliżona do sytuacji ogólnopolskiej. W przytoczonych badaniach kontakt z alkoholem deklarowało 53% uczniów szkół podstawowych (13 lat), 78% gimnazjalistów (15 lat) i 94% licealistów (17 lat)[11].

Empiryczne badania ewaluacyjne potwierdzają zatem zauważany przez rodziców i wychowawców fakt, iż szkolne programy profilaktyczne cechują się nadal skutecznością, która jest stanowczo zbyt niska w stosunku do obecnego stopnia zagrożeń, a także w stosunku do wysiłku organizacyjnego i finansowego, podejmowanego przez szkoły i inne instytucje. Konieczne jest zatem opracowanie programów **nowej generacji**, które będą umożliwiały osiągnięcie znacznie większej skuteczności działań niż to ma miejsce dotychczas. Pozytywnym zjawiskiem w tym względzie jest fakt, że na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci obserwujemy stałą tendencję do empirycznego weryfikowania oraz do merytorycznego udoskonalania proponowanych programów profilaktycznych.

2. Ewolucja programów profilaktycznych

Nie można skutecznie zapobiegać jakiemuś negatywnemu zjawisku, dopóki w sposób precyzyjny i całościowy nie poznamy jego przyczyn. W przeciwnym przypadku działania profilaktyczne koncentrować się będą na zmaganiu

uczniów II klas szkół średnich ma już za sobą inicjację alkoholową. Od 40% do 87% tychże uczniów deklaruje, że zdarzyło się im już kiedyś co najmniej raz upić. Poważny niepokój budzi fakt, że – również w zależności od danej gminy – od 25% do 49% nieletnich po raz pierwszy w życiu spożywało alkohol za wiedzą osób dorosłych (najczęściej rodziców!) i w ich towarzystwie (G. Hryszkiewicz, *Alkohol, młodzież, dorośli*, „Świat Problemów", nr 9 [2002], s. 18).

[10] Por. J. Fudała, *Postawy dorosłych wobec picia alkoholu i zażywania narkotyków*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 19.

[11] Por. tamże, s. 17.

się z symptomami, a nie ze źródłami zagrożeń[12]. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci można zaobserwować bardzo wyraźną ewolucję w patrzeniu na przyczyny problematycznych zachowań wśród dzieci i młodzieży oraz na sposoby zapobiegania niekorzystnym zjawiskom w tej dziedzinie. Przez wiele lat wychowawcy sądzili, że sięganie po substancje uzależniające wynika głównie ze złej woli, deprawacji lub ignorancji ze strony wychowanków. Było to **moralizatorskie** oraz **intelektualizujące** patrzenie na to zjawisko. Przy takim założeniu profilaktyka uzależnień polegała na napiętnowaniu sięgania po alkohol czy narkotyk, na straszeniu bolesnymi konsekwencjami takich zachowań, na apelowaniu do dobrej woli i sumienia danej osoby, a także na przekazywaniu solidnej wiedzy na temat substancji psychoaktywnych. Za główną metodę oddziaływań profilaktycznych uważane były pogadanki, wykłady i moralizatorskie apele.

W latach pięćdziesiątych XX wieku pojawiła się swoista moda na traktowanie zagrożeń i uzależnień chemicznych głównie jako wyniku predyspozycji dziedziczonych genetycznie. Jednak również interpretacja **biologizująca** nie jest wystarczająca, gdyż okazało się, że jedyne, co jest wrodzone, to naturalna obrona organizmu człowieka przed wszelkimi toksynami. Nawet wtedy, gdy ta obrona jest zmniejszona na skutek czynników dziedzicznych czy nabytych, to i tak nie od sfery biologicznej zależy to, czy dana osoba zacznie nadużywać alkoholu i wchodzić na drogę uzależnienia[13].

Od dwudziestu lat zdecydowanie dominuje **psychologizujący** model profilaktyki. Opiera się on na trafnym spostrzeżeniu, że atrakcyjność narkotyków czy alkoholu dla pewnych osób wynika głównie z dążenia do dobrego samopoczucia emocjonalnego albo do uśmierzenia niepokoju w szybki i łatwy sposób, czyli bez potrzeby modyfikowania własnej sytuacji egzystencjalnej czy własnego postępowania. Perspektywa psychologiczna, która ukazuje to właśnie

---

[12] K. Wojcieszek (*Mity i zasady profilaktyki uzależnień*, „Remedium", nr 5 [2002], s. 16–18) przytacza kilka typowych mitów, które nadal funkcjonują we współczesnej profilaktyce. Mit pierwszy to przekonanie, że trzeba walczyć z podażą alkoholu i narkotyków, a nie ograniczać popyt przez skuteczne działania wychowawcze i profilaktyczne. Mit drugi to przekonanie, że wystarczy przekazywać wiedzę o substancjach uzależniających, a nie kształtować dojrzałe postawy i systemy wartości. Kolejny mit polega na przekonaniu, że w profilaktyce wystarczą pojedyncze programy lub akcje, bez tworzenia odpowiedzialnego środowiska wychowawczego. Mit czwarty to przekonanie, że aby być profilaktykiem, wystarczy zdobyć formalne, teoretyczne wykształcenie bez konieczności dysponowania odpowiednimi kwalifikacjami osobowościowymi oraz interpersonalnymi. Wreszcie mit piąty to przekonanie, że adresatami programu profilaktycznego są dzieci, a nie rodzice, nauczyciele i dzieci.

[13] Por. B. Woronowicz, *Informacje i testy pomocne w rozpoznaniu problemów alkoholowych*, w: *Nowe przesłanie nadziei*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s. 27–53.

zjawisko, niewątpliwie przybliża nas znacznie bardziej do prawdy mówiącej o przyczynach uzależnień niż perspektywa moralizatorska, intelektualizująca czy biologizująca. W perspektywie psychologizującej nie pada jednak pytanie o podstawowym znaczeniu: Skąd się biorą bolesne emocje, które pragnie modyfikować dany człowiek? Tego typu stany emocjonalne nie są czymś przypadkowym, lecz odsłaniają prawdę o całej jego sytuacji życiowej. Im trudniejsza staje się ta sytuacja, z tym bardziej bolesnymi wiąże się ona przeżyciami. Emocje nie wskazują zatem na same siebie, lecz stanowią informację o tym, co dzieje się w życiu danego człowieka. Z tego powodu interpretowanie sięgania po substancje psychoaktywne jako zjawiska związanego z ludzkimi emocjami, jest zatrzymaniem się w połowie drogi ku pełnej prawdzie.

Ostatecznym powodem sięgania przez wychowanków po alkohol, nikotynę czy narkotyk nie jest ani zła wola, ani skłonności czy obciążenia genetyczne, ani przypadkowa ciekawość, lecz kryzys życia, sygnalizowany przez bolesne stany emocjonalne. Substancje uzależniające są emocjonalnym „lekarstwem" dla osób, które przeżywają kryzys (czasem bez swej winy!), które rezygnują z trudu dojrzewania i kierowania życiem mocą własnej świadomości i wolności. Jest rzeczą oczywistą, że trudna sytuacja egzystencjalna albo kierowanie się błędną filozofią w życiu wiąże się nie tylko z osobowością czy problematycznym postępowaniem danego wychowanka, ale także z jego sytuacją rodzinną, szkolną, rówieśniczą i społeczną oraz z całym kontekstem cywilizacyjnym, w którym żyje (np. środki przekazu, modne ideologie, dominujące wzorce życia).

Gdy chodzi o sytuację osobistą, to zagrożony wychowanek jest z reguły osobą, której brakuje dojrzałej hierarchii wartości i która bezkrytycznie akceptuje dominujące trendy społeczne. Jest to osoba, która unika więzi międzyludzkich lub której trudno jest tworzyć więzi pozytywne. Taka osoba nie jest odporna na frustrację. Nie jest też zdolna do podjęcia zobowiązań oraz odpowiedzialności za własne postępowanie[14]. Jest to ktoś, kto nie ceni życia i wartości duchowych. Bywa natomiast pełen kompleksów i bloków emocjonalnych. Próbuje realizować siebie za pomocą tego, co łatwiejsze, co przynosi doraźną ulgę. Jest to ktoś niepewny i zagubiony egzystencjalnie, ktoś, kto szuka jedynie doraźnej przyjemności lub ulgi oraz potrzebuje coraz silniejszych wrażeń, aby „czuć" życie. To także ktoś, kto w sposób kompulsywny odreagowuje swoje problemy, zamiast je rozwiązywać oraz ktoś, kto przejawia silną tendencję do somatyzacji[15].

---

[14] Por. A. Cencini, *Il mondo dei desideri*, Milano 1998; C. Pezzoli, *Nuova ipotesi educativa*, Milano 1997; M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 126–147.

[15] Somatyzacja oznacza w tym kontekście wyrażanie problemów pozacielesnych (np. psychicznych, moralnych, duchowych, religijnych czy społecznych) za pomocą trudności lub chorób cielesnych, związanych zwłaszcza z układem oddychania, trawienia i krążenia.

Gdy chodzi z kolei o uwarunkowania zewnętrzne, to można wskazać typowe cechy rodzin, z których wywodzą się wychowankowie zagrożeni zachowaniami problematycznymi i uzależnieniami. Z reguły chodzi tu o rodziny, które są podporządkowane konsumpcyjnemu stylowi życia w funkcji procesu: produkcja – konsumpcja; są niepewne swych zadań, obowiązków i celów życiowych; nie przekazują swoim dzieciom dojrzałej hierarchii wartości ani dojrzałych wzorców postępowania; są podporządkowane pracy zawodowej w taki sposób, który powoduje trudności wychowawcze i emocjonalne w rodzinie; są nadmiernie opiekuńcze; prowadzą życie powierzchowne, z silnymi problemami emocjonalnymi[16]. Również społeczeństwo, które sprzyja rozszerzaniu się uzależnień, posiada typowe cechy. Jest to społeczeństwo, które proponuje młodemu pokoleniu słowa, aktywność oraz przestrzeń działania pozbawioną wartości wychowawczych; które kieruje się ideologią i biurokracją; które jest bezradne wobec problemów ludzi młodych (np. związanych z zatrudnieniem, ze zdobyciem własnego mieszkania, z negatywnym wpływem grup dewiacyjnych); które przekazuje wychowankom sprzeczne treści, co do podstawowych wartości i sensu życia; które traktuje młodość jako symbol pełni życia, a nie jako fazę rozwoju; które kieruje się filozofią konsumpcji, a przez to potrzebuje wielu ludzi nieszczęśliwych, którzy kupią dosłownie wszystko (także towary toksyczne fizycznie, psychicznie i moralnie) w pogoni za iluzją, że w ten sposób osiągną brakujące szczęście[17].

W obliczu zasygnalizowanej tutaj złożoności uwarunkowań, które w znacznym stopniu zwiększają ryzyko podejmowania przez wychowanków zachowań problematycznych oraz ryzyko wchodzenia przez nich na drogę uzależnień i nałogów[18], stało się oczywiste, że psychologizujące programy profilaktyczne nie mogą być wystarczającym narzędziem w pracy z dziećmi i młodzieżą[19].

3. Nowe trendy w profilaktyce

W obliczu rosnącej wiedzy na temat etiologii zachowań problematycznych wśród dzieci i młodzieży oraz niskiej skuteczności dotychczasowych działań zapobiegawczych, pojawiają się w ostatnich latach nowe trendy w pro-

[16] Por. C. Pezzoli, *Nuova ipotesi educativa*, dz. cyt.; M. Dziewiecki, *Jaka rodzina szkołą trzeźwości?*, „Świat Problemów", nr 1 (1995), s. 28–33.

[17] Por. W. Brezinka, *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, Basel 1993.

[18] Terminu „uzależnienie" używa się zwykle w kontekście alkoholizmu, nikotynizmu, narkomanii czy lekomanii, a zatem w odniesieniu do zniewoleń o podłożu chemicznym. Z kolei terminu „nałóg" używa się raczej na określenie zniewoleń o charakterze pozachemicznym, np. związanych z masturbacją, pornografią, jedzeniam, hazardem itp.

[19] Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 119–140.

filaktyce[20]. Z pewnością większość z nich to innowacje pozytywne. Warto tu zasygnalizować te, które wydają się najlepiej uzasadnione pod względem merytorycznym i metodologicznym.

Jednym z takich nowych trendów są **programy specjalistyczne**. Zmierzają one do tego, by uchronić wychowanków przed inicjacją w odniesieniu do konkretnych substancji psychoaktywnych. Programy te oparte są na teorii faz używania, która zakłada, że sięganie przez młodzież po substancje uzależniające ma zwykle charakter sekwencyjny, czyli po fazie „niższej" (mniej destrukcyjnej) następuje niemal nieuchronnie (jeśli w międzyczasie nie będzie miała miejsca skuteczna interwencja) faza „wyższa", czyli bardziej destrukcyjna. Papierosy, alkohol, marihuana to zwykle punkt wyjścia do sięgania po coraz silniejsze narkotyki oraz do popadania w coraz bardziej drastyczne fazy uzależnienia[21]. Z tego względu profilaktyka w tej perspektywie zmierza do objęcia swoim oddziaływaniem już dzieci w wieku 10–12 lat i jest nastawiona na maksymalne opóźnianie pierwszych eksperymentów z nikotyną, alkoholem czy innymi substancjami psychotropowymi[22]. Zasadność teoretycznych podstaw tej strategii potwierdzają badania empiryczne. Dla przykładu we wspomnianych już wcześniej badaniach przeprowadzonych na terenie gminy Warszawa-Bielany w grupie uczniów, którzy przyznali się do picia alkoholu, aż 23% potwierdziło, że ma już za sobą także kontakt z narkotykami. Tymczasem w grupie ich rówieśników, którzy są abstynentami, zaledwie 1,5% badanych sięgnęło po narkotyki[23].

Kolejny trend to **profilaktyka problemowa.** Tego typu działalność zapobiegawcza opiera się na założeniu, że w konstrukcji programów profilaktycznych punktem wyjścia powinno być uwzględnienie wszelkich zachowań problematycznych ze strony wychowanków, a nie tylko sięganie po substancje psychoaktywne. Zachowaniem problematycznym jest przecież także np. przedwczesna inicjacja seksualna, przemoc i agresja, niepowodzenia szkolne, łamanie prawa i udział w grupach przestępczych, kłamstwa, wagary, ucieczki z domu itp. Celem tej grupy programów profilaktycznych jest zapobieganie wszystkim tego typu szkodliwym czy zaburzonym zachowaniom[24]. Gdy chodzi z kolei

---

[20] Por. J. Mellibruda (i inni), *Perspektywy profilaktyki*, „Remedium", nr 5 (1997), s. 2–14.

[21] Większość zagranicznych publikacji z zakresu profilaktyki, tłumaczonych w ostatnich latach na język polski, ma właśnie tego typu podejście do problemu. Por. D. Wilmes, *Jak wychować dziecko, które mówi „nie" alkoholowi i narkotykom?*, Gdańsk 2002; R. Maxwell, *Dzieci, alkohol, narkotyk*, Gdańsk 2002.

[22] Por. K. Ostaszewski, *Specyfika zachowań problemowych a programy profilaktyczne*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 6.

[23] Por. J. Fudała, *Postawy dorosłych*..., dz. cyt., s. 18.

[24] Por. M. Dziewiecki, *Młodzież, alkohol i realizm*, „Świat Problemów", nr 2 (2000), s. 41–43.

o główne metody, to profilaktyka problemowa podkreśla konieczność promowania czynników chroniących dzieci i młodzież przed zagrożeniami, np. czynne uczestnictwo w życiu własnej rodziny, Kościoła, szkoły, instytucji społecznych, współpraca wszystkich wychowawców: rodziców, duszpasterzy i nauczycieli, ukazywanie dojrzałych wzorców postępowania, wspieranie dojrzałości moralnej oraz prawidłowej hierarchii wartości[25].

Ważnym nurtem wśród nowych trendów profilaktycznych są **programy środowiskowe**. Ich cechą wyróżniająca jest dążenie do aktywnego włączenia lokalnego środowiska społecznego w realizację działań zapobiegawczych (szkoła, urząd gminny, policja, organizacje społeczne, ruchy samopomocy itd.). Oczywiście najważniejszym elementem profilaktycznych programów środowiskowych jest współpraca szkoły z rodzicami, a także udzielanie wsparcia rodzicom, którzy nie radzą sobie z wychowaniem dzieci, gdyż sami przeżywają poważny kryzys. W tym ostatnim przypadku profilaktyk jest świadomy, że problematyczne zachowania danego ucznia są symptomem zaburzonej i bolesnej sytuacji rodzinnej i dlatego dąży on do tego, by oddziaływanie profilaktyczne wobec ucznia było połączone z jakąś formą specjalistycznej pomocy dla jego rodziny[26].

Kolejny nowy nurt w profilaktyce uzależnień wiąże się z programami opartymi na **promowaniu pozytywnych umiejętności życiowych** u dzieci i młodzieży[27]. Punktem wyjścia jest tutaj oczywisty fakt, iż samo przestrzeganie przed zachowaniami problematycznymi oraz wspieranie wychowanka, by umiał bronić się w obliczu negatywnych nacisków zewnętrznych, nie gwarantuje jeszcze sukcesu. Skuteczna obrona przed zagrożeniami wymaga zdobycia pozytywnych umiejętności i kompetencji. Największą słabością tego modelu jest zwykle to, że poszczególne programy nie obejmują promowania u wychowanków tych umiejętności, które są najważniejsze, a jednocześnie najtrudniejsze do osiągnięcia, np. zdolności zrozumienia i dojrzałego pokochania samego siebie czy też umiejętności stawiania sobie wymagań i konsekwentnego postępowania zgodnie z przyjętą hierarchią wartości.

Innym jeszcze trendem w profilaktyce uzależnień jest obecnie **praca z grupami ryzyka**. Oczywiście nie jest to tendencja nowa. Przeciwnie, tego typu podejście dominowało w minionych dziesięcioleciach. W ostatnich latach punkt ciężkości przesunął się na profilaktykę podstawową, która adresowana jest do całej populacji wychowanków. W tej sytuacji niektórzy profilaktycy postulują, by znowu w większym niż obecnie stopniu zająć się grupami ryzyka, które z oczywistych względów wymagają specyficznych form oddziaływania. Z drugiej jednak strony trudno nie zgodzić się z profilaktykami, których liczba

[25] Por. K. Ostaszewski, *Specyfika zachowań problemowych*..., dz. cyt., s. 4–5.

[26] Por. P. Szczukiewicz, *Nie wystarczy intuicja*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 9.

[27] Por. B. Woynarowska, *Kształtowanie umiejętności*, „Remedium", 5 (2002), s. 1–3.

ciągle wzrasta, twierdzącymi, że w obecnych uwarunkowaniach kulturowych, obyczajowych i społecznych za grupę ryzyka można uznać – w różnych oczywiście proporcjach – wszystkich nastolatków. Ponadto każdy wychowanek będący w wieku rozwojowym potrzebuje fachowej i specyficznej pomocy wychowawczej, a oferowanie jej tylko grupom szczególnego ryzyka może doprowadzić do tego, że liczebność takich grup szybko wzrośnie[28].

Kolejny nowy nurt w profilaktyce polega na opracowaniu **programów adresowanych bezpośrednio do dziewcząt**. Tego typu tendencja jest w pełni uzasadniona, gdyż badania empiryczne jednoznacznie wskazują na fakt, że dziewczęta okazują się obecnie grupą wyraźnie podwyższonego ryzyka. Symptomatyczne są w tym względzie dane z badań mokotowskich, przeprowadzonych w latach 1984–2000. Ostatnia edycja tych badań wskazuje na szybkie i negatywne przemiany obyczajowe wśród dziewcząt. W latach 1996–2000 zatarły się występujące wcześniej różnice między chłopcami a dziewczętami, jeśli chodzi o picie alkoholu i palenie papierosów. Co więcej, wśród chłopców trend wzrostu negatywnych zachowań uległ ograniczeniu, a wśród dziewcząt utrzymuje się na dotychczasowym poziomie. Z badań przeprowadzonych w roku 2000 wynika, że obecnie dziewczęta „dogoniły" chłopców w częstym piciu alkoholu i paleniu papierosów oraz niemal równie często jak chłopcy sięgają po narkotyki[29]. Słabością tego nurtu profilaktyki jest to, że nie zostały jeszcze opracowane propozycje oddziaływań profilaktycznych, które w wystarczającym stopniu uwzględniają psychospołeczną specyfikę kobiecości oraz dominujące uwarunkowania kulturowe, obyczajowe i społeczne, którym podlega współczesne pokolenie dziewcząt.

Inny nowy trend w profilaktyce uzależnień to **programy alternatyw**. Bazują one na obserwacji, że sięganie po substancje psychotropowe zaspakaja – przynajmniej w subiektywnym odczuciu danego wychowanka – niektóre jego ważne potrzeby i aspiracje (np. osiąganie miłych stanów emocjonalnych, integracja z grupą, satysfakcjonujący kontakt z rówieśnikami, uczestnictwo w czymś niecodziennym i fascynującym itp. Akcent w oddziaływaniach profilaktycznych kładziony jest tutaj na wskazywanie nastolatkom alternatywnych, zdrowszych i dojrzalszych sposobów osiągania pożądanych przez nich celów, np. poprzez sport, zabawę, sukcesy szkolne, hobby, muzykę, turystykę itp.[30]

---

[28] Por. E. Jastrun, *W poszukiwaniu nowych dróg*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 28.

[29] Odsetek dziewcząt często pijących wino (26%) przewyższył odsetek chłopców (21%), odsetek dziewcząt, które próbowały wódki, wzrósł z 44 do 56%, a upijających się piwem – z 8 do 11% (por. K. Ostaszewski, *Co się zmienia w zażywaniu? Badania mokotowskie 1984–2000*, „Świat Problemów", nr 12 [2001], s. 26).

[30] Por. M. Wojciechowski, *Strategie w profilaktyce*, „Remedium", nr 1 (2002), s. 16.

Kolejny nowy trend w profilaktyce to **programy zmian środowiskowych**. Zakłada się tutaj, że skuteczne działania zapobiegawcze wymagają wyraźnej poprawy jakości środowiska lokalnego, w którym żyje grupa wychowanków objętych danym programem profilaktycznym. W konsekwencji działania profilaktyczne obejmują takie przedsięwzięcia, jak: tworzenie instytucji pomocowych, zmiany w zakresie przepisów prawnych, doskonalenie regulaminów szkolnych, tworzenie świetlic środowiskowych i innych miejsc, a także tych struktur, które w pozytywny sposób wpływają na sytuację oraz zachowanie dzieci i młodzieży.

Oprócz zasygnalizowanych powyżej pozytywnych trendów oraz innowacji w koncepcjach profilaktycznych, które z pewnością warto kontynuować i udoskonalać, pojawiają się, niestety coraz częściej, również takie propozycje, które budzą poważny niepokój, a nawet stanowczy sprzeciw. Chodzi tu zwłaszcza o uznawanie za programy profilaktyczne takich działań, które w ogóle nie stawiają sobie celów profilaktycznych. Najbardziej symptomatyczna jest w tym względzie tendencja dążąca do całkowitego zrezygnowania z zapobiegania zachowaniom problematycznym u dzieci i młodzieży i **zawężenia profilaktyki do redukowania strat (harm reduction)** związanych z sięganiem przez wychowanków po substancje psychotropowe[31]. W przyjęciu tego typu, skrajnie pesymistycznej i zawężonej wizji „profilaktyki" dużą rolę odgrywają z pewnością uwarunkowania i motywy osobiste zwolenników tej koncepcji. Zupełna zmiana podstawowego celu profilaktyki to przecież prosty sposób, by usprawiedliwiać czy wręcz ukryć własne niepowodzenia w dotychczasowej pracy profilaktycznej[32]. Niemałą rolę odgrywają tu z pewnością również naciski kulturowe (promowanie filozofii życia opartej na doraźnej przyjemności, popieranie skrajnego subiektywizmu i opacznie rozumianej tolerancji), „poprawność" polityczna, która coraz bardziej przenika do nauk o wychowaniu oraz potężne

[31] Tezy niektórych przedstawicieli tego trendu są bardzo kontrowersyjne. Typowe dla nich są twierdzenia typu: „Kto, jeśli nie rodzice, miałby wprowadzać młodzież w świat substancji psychoaktywnych?" (J. Sierosławski, *Czy bezwzględny zakaz jest do utrzymania?*, „Świat Problemów", nr 12 [2001], s. 14). Z drugiej strony profilaktycy uzależnień powinni uwzględniać fakt, że w wielu środowiskach ponad 80% rodziców wie, iż ich dzieci sięgają po alkohol i jedynie kilka procent z nich wyraża w takiej sytuacji swój stanowczy sprzeciw (por. J. Fudała, *Postawy dorosłych*..., dz. cyt., s. 18).

[32] W tym kontekście warto poprzeć propozycję Z. Gasia, „aby osoby zajmujące się profilaktyką swoje refleksje koncentrowały na tym, jak pomóc młodym ludziom nauczyć się żyć bez konieczności uciekania w odurzanie się, a nie na tym, jak im pomagać w bardziej bezpiecznym uciekaniu od życia, od siebie, od swojej niezaradności. Pomagając w ucieczce, nie dajemy im szansy na naukę odpowiedzialnego życia. I tego faktu nie zmieniają nawet ładnie brzmiące teksty o wolności człowieka i pragmatyzmie specjalistów" (Z. Gaś, *Redukcja szkód*..., dz. cyt., s. 33).

naciski środowisk, które dorabiają się na sprzedaży toksycznych towarów. Dla przykładu: producenci piwa chętnie „sponsorują" programy typu „harm reduction", gdyż w rzeczywistości programy te stają się formą zachęty do inicjacji alkoholowej w wieku rozwojowym. A to jest dla producentów alkoholu drogą do zapewnienia sobie wiernych klientów i to zwykle na okres wielu lat.

Wyznaczając swoje podstawowe cele, programy profilaktyczne w żadnym przypadku nie powinny podporządkowywać się negatywnym dla dzieci i młodzieży trendom społecznym, ale przeciwnie – powinny merytorycznie i metodologicznie w taki sposób planować swoje oddziaływania, aby stwarzać realną szansę na skuteczne przezwyciężanie dominujących zagrożeń[33]. Z faktu, że w Polsce często łamany jest zakaz sprzedaży alkoholu nieletnim czy że część rodziców zgadza się na to, by ich dzieci sięgały po alkohol, w żaden sposób nie wynika, że celem programów profilaktycznych nie powinno już być jednoznaczne proponowanie oraz kompetentne wspieranie abstynencji w wieku rozwojowym. Zupełnie analogicznie jak z faktu, że coraz więcej uczniów chodzi na wagary czy dopuszcza się kradzieży, nie wynika, że wychowawcy powinni proponować wychowankom, by rzadziej wagarowali, by mniej kradli lub by później wchodzili na drogę przestępczości. Profilaktyka, która poddaje się naciskowi negatywnych tendencji społecznych, przestaje chronić młode pokolenie i redukuje siebie do roli jednego z elementów socjologii.

4. Podstawy integralnego modelu profilaktyki problematycznych zachowań i uzależnień

Wiele wskazuje na to, że szkolna profilaktyka w dotychczasowej formie osiągnęła już kres swych możliwości i że stoi przed koniecznością dokonania jakościowego skoku zarówno w odniesieniu do celów, jak i metod swego działania. Konieczność opracowania jakościowo nowych programów profilaktycznych wynika nie tylko z niskiej skuteczności dotychczasowych działań, ale także **z postępu w zakresie wiedzy o czynnikach, które okazują się najbardziej skuteczne w profilaktyce**. Z najnowszych badań w tej dziedzinie wynika, że najważniejsze z tych czynników to: pozytywna więź z rodzicami, pozytywna więź z Bogiem, charyzmatyczne wzorce ze strony wychowawców oraz zdolność wychowanków do interioryzacji podstawowych norm moralnych i wartości duchowych[34]. Innymi słowy to nie przekaz wiedzy, lecz

[33] Na szczęście dla wychowanków „świat dorosłych nie uznał jeszcze, że powstrzymywanie się od używania substancji psychoaktywnych jest dla młodzieży niemożliwe i należy poprzestać na ograniczaniu jego złych skutków" (S. Grzelak, *Seksualność a alkohol*, „Remedium", nr 11 [2000], s. 10).

[34] Por. E. Jastrun, *W poszukiwaniu nowych dróg*..., dz. cyt., s. 31.

promowanie pozytywnych więzi, wzorców oraz norm postępowania okazuje się podstawowym warunkiem skuteczności programów profilaktycznych. Rzeczywisty wpływ na „motywowanie młodzieży do odpowiedzialnych wyborów może mieć tylko ta osoba, która żyje w zgodzie z tym, czego uczy. Taki realizator jest zarazem modelem i wzorcem dla młodzieży"[35].

W obliczu powyższych odkryć zasygnalizowane wyżej nowe trendy w profilaktyce szkolnej – także te pozytywne i cenne, które odnotowujemy w ostatnich latach – nie gwarantują jeszcze wystarczającej poprawy skuteczności. Mamy tu bowiem do czynienia raczej ze zmianami ilościowymi niż jakościowymi (poszerzenie celów i form interwencji, większa systematyczność i zróżnicowanie programów, włączenie rodziców i środowisk pozaszkolnych do działań profilaktycznych, bardziej wszechstronne przygotowanie realizatorów, doskonalenie warsztatu dydaktycznego i metodologicznego u osób zajmujących się profilaktyką).

Sądzę, że dokonanie jakościowego skoku w programach profilaktycznych, adresowanych do dzieci i młodzieży, stanie się faktem wtedy, gdy w sposób jednoznaczny i do końca konsekwentny uznamy konieczność skonstruowania **integralnego programu** zapobiegania problematycznym zachowaniom i uzależnieniom. Innymi słowy, absolutnie nieodzownym warunkiem opracowania programu profilaktycznego nowej generacji jest **podejście holistyczne**, a jednocześnie podejście zmierzające do promowania **pozytywnych kompetencji** u dzieci i młodzieży. Oznacza to, że głównym celem działań profilaktycznych powinno być odtąd coś znacznie więcej niż tylko zapobieganie zagrożeniom i uzależnieniom albo eliminowanie u wychowanków tych zachowań, które niepokoją rodziców czy nauczycieli[36].

Realizm wychowawczy wymaga, aby również w ramach profilaktyki integralnej ważnym elementem programu było dążenie do zapobiegania zjawiskom i zachowaniom problematycznym. W przeciwieństwie jednak do dotychczasowych modeli, w perspektywie integralnej chodzi o konsekwentne zapobieganie **wszelkim**, a nie tylko **niektórym** zachowaniom i postawom, które są szkodliwe, gdyż zaburzają rozwój dzieci i młodzieży. Nie oznacza to, że w każdej ze specyficznych, jednostkowych form działania celem profilaktyki powinno być zapobieganie wszystkim możliwym problemom jednocześnie. Znaczy to natomiast, że koncentrując się w danym momencie na jakimś specyficznym zagrożeniu (np. nikotyna, alkohol, narkotyk, nieodpowiedzialna inicjacja seksualna,

---

[35] S. Grzelak, *Porządek miłości i wiarygodność*, „Remedium", nr 10 (2001), s. 18.

[36] J. Mellibruda (*Profilaktyka problemowa*, „Remedium", nr 6 [1998], s. 4) słusznie zauważa, że w sensie ścisłym programy profilaktyczne mają szerszy cel niż tylko zapobieganie uzależnieniom chemicznym. Chodzi tu również o zapobieganie inicjacji psychotropowej w wieku rozwojowym, a także o zapobieganie wszelkim innym zjawiskom i zachowaniom, które są szkodliwe w wieku rozwojowym.

choroby weneryczne i AIDS, pornografia, przestępczość, przemoc, demoralizacja, telewizja, Internet, hazard itd.) w sposób świadomy i konsekwentny **wspomagamy oddziaływania z innych obszarów profilaktyki i wychowania**.

Profilaktyka integralna cechuje się zatem całościowością swych celów i obszarów działania. Owa **całościowość i kompletność** ma podwójny wymiar. Z jednej strony zakłada ona patrzenie na wychowanka jako na całość psychofizyczną i duchowo-społeczną. Z drugiej strony wymaga całościowego spojrzenia na różnorodne formy zagrożeń w wieku rozwojowym oraz na kompetencje życiowe, którymi powinien dysponować wychowanek. Innymi słowy profilaktyka integralna stara się w pełni respektować fakt, że sięganie po substancje psychoaktywne, współżycie seksualne przed- i pozamałżeńskie, przemoc i agresja, przestępczość, niepowodzenia szkolne i inne niepokojące zachowania to **zjawiska ze sobą powiązane** i że tylko zwalczając **każde** z nich można skutecznie zapobiegać pojawieniu się pozostałych[37]. Z oczywistych względów profilaktyka integralna jest działaniem holistycznym nie tylko w odniesieniu do wychowanka w całym bogactwie jego wewnętrznych uwarunkowań, ale także w odniesieniu do grup i środowisk społecznych, które wpływają na jego sytuację i zachowania i które z tego względu powinny być włączone w działania profilaktyczne (rodzice i rodzina, parafia, szkoła, grupy rówieśnicze, psycholodzy i pedagodzy szkolni, policja, instytucje samorządowe, organizacje pozarządowe itp.).

Punktem wyjścia w opracowaniu integralnego programu profilaktyki jest zatem fakt, że istnieje ścisły związek między postawą wychowanków wobec substancji psychoaktywnych, a ich postawą wobec życia. Każdy człowiek ma tendencję do kierowania się w miarę **jednolitą logiką działania w każdej dziedzinie życia**. W konsekwencji błędna postawa w jednej ze sfer jego funkcjonowania (np. wobec alkoholu czy seksualności) powoduje przyjęcie błędnej postawy w innych sferach. Z tego względu nie mogą być skuteczne te modele profilaktyki uzależnień, które próbują uczyć dzieci i młodzież dojrzałej postawy wobec alkoholu czy narkotyków, jeśli nie są tak skonstruowane, by uczyć ich dojrzałej postawy w pozostałych dziedzinach życia. Programy profilaktyczne, które nie opierają się na podejściu integralnym i holistycznym, zakładają swoistą **schizofrenię postaw** u wychowanków, gdyż liczą, że będą oni zdolni do zajęcia odpowiedzialnej postawy i zachowania wewnętrznej wolności w obliczu alkoholu czy narkotyków, mimo że nie uczą się postępować w sposób odpowiedzialny i wolny np. w sferze seksualnej, w sferze myślenia, emocji czy więzi.

---

[37] W kontekście profilaktyki zintegrowanej i holistycznej S. Grzelak postuluje, by traktować profilaktykę jako zespół oddziaływań wychowawczych, których celem jest zapobieganie „problemom młodzieżowym rozumianym jako grupa wzajemnie współzależnych zagrożeń" (S. Grzelak, *Seksualność a alkohol*..., dz. cyt., s. 24).

Istotną cechą programu integralnego jest postawienie w centrum oddziaływań profilaktycznych **człowieka, a nie substancje** psychoaktywne. Podstawowym punktem odniesienia nie jest w tej perspektywie alkohol czy narkotyk, lecz wychowanek[38]. O zasadności tej zasady najłatwiej przekonać się w sytuacji, w której któryś z nastolatków – na skutek poważnego osobistego kryzysu lub kryzysu swoich bliskich – staje się obojętny na własny los. W takiej sytuacji nie jest on w stanie skorzystać z najbardziej nawet precyzyjnej wiedzy o szkodliwości substancji uzależniających. Z tego względu postulowany tutaj integralny program profilaktyczny stawia sobie za pierwszy cel kształtowanie dojrzałego wychowanka, który potrafi troszczyć się o własny rozwój we wszystkich dziedzinach życia, który buduje pozytywne więzi z Bogiem, z samym sobą i z drugim człowiekiem, który potrafi ochronić i rozwinąć swoją świadomość, wolność i odpowiedzialność. Taki wychowanek jest w stanie skutecznie oprzeć się nie tylko negatywnym naciskom z zewnątrz, ale także swoim wewnętrznym słabościom[39].

Z integralnym programem profilaktycznym mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy spełnia on **jednocześnie kilka kryteriów weryfikujących**. Pierwszym z takich kryteriów jest fakt, że podstawą dla określenia głównych celów działań profilaktycznych nie jest psychologia czy socjologia, lecz **antropologia**. Tylko bowiem ta dziedzina wiedzy o człowieku stwarza wychowawcom szansę, by rozumieli wychowanka w sposób realistyczny i całościowy oraz by byli w stanie promować u dzieci i młodzieży dojrzałość we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia[40]. Niewątpliwie najbardziej kompletna i realistyczna wizja człowieka zawarta jest w antropologii biblijnej, która stanowi fundament

[38] K. Wojcieszek (*O profilaktyce w XXI wieku*, „Remedium", nr 1 [2001], s. 2) słusznie zauważa, że w najbliższej przyszłości „punkt ciężkości profilaktyki będzie przesuwał się z obszaru psychologii stosowanej na obszary bardziej całościowe – antropologię filozoficzną, etykę, antropologię kulturową, duchowość. Wiek XXI będzie wiekiem zmagań intelektualnych wokół problemu religii, natury człowieka, roli relacji osobowych. Będzie zmaganiem o osobę, o jej rozumność, wolność, istnienie, jak zresztą każdy wiek. Tyle tylko, że intensywniejszym z powodu kwestionowania tych wartości w wieku XX".

[39] Por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 181–209.

[40] Spośród polskich profilaktyków K. Wojcieszek konsekwentnie podziela moją opinię w tym względzie: „Temat używania substancji psychoaktywnych to nie kwestia samej substancji – jak słusznie uważa ks. dr M. Dziewiecki – lecz człowieka" (K. Wojcieszek, *O profilaktyce...*, dz. cyt., s. 2). Cytowany autor stwierdza, że „sprawą, która dała mi najwięcej radości, było udane poszerzenie bazy teoretycznej profilaktyki o zagadnienia filozoficzne, ściślej o antropologię. Jestem pewien, że nie da się oprzeć pedagogiki czy profilaktyki na samej psychologii. Obok licznych nauk szczegółowych ta dziedzina wymaga mocnego fundamentu w postaci wiedzy o człowieku" (K. Wojcieszek, *Szkoła ekspertów profilaktyki*, „Remedium", nr 11 [2000] s. 13).

proponowanego tutaj programu profilaktycznego[41]. Dorobek psychologii i pedagogiki stanowi z kolei podstawę do określenia metod i strategii umożliwiających realizację przyjętych celów programowych.

Drugim kryterium weryfikującym, czy rzeczywiście mamy w danym przypadku do czynienia z programem integralnym jest fakt, że taki program umożliwia wychowankom nabycie pozytywnych umiejętności **we wszystkich dziedzinach życia**, a nie tylko w odniesieniu do substancji psychotropowych[42]. Trzeba pamiętać, że nie wystarczą tu same deklaracje programowe, a także że istnieje w tej dziedzinie niebezpieczeństwo relatywizmu, który przejawia się w przekonaniu znacznej części współczesnych profilaktyków, że „rodzaje umiejętności potrzebnych człowiekowi do dobrego funkcjonowania w życiu i hierarchia ich ważności zależy od wielu czynników demograficzno-społecznych i kulturowych"[43]. Tymczasem jest to jedynie część prawdy. Opracowanie listy najważniejszych kompetencji życiowych, postulowanych w danym programie profilaktycznym, powinno wynikać z głębszych podstaw niż tylko z sytuacji społecznej czy kulturowej, gdyż ta ma znaczenie raczej modyfikujące niż decydujące w tym względzie. Z drugiej strony konieczne jest bardzo konkretne określenie umiejętności życiowych, promowanych w ramach oddziaływań profilaktycznych. Ogólnikowość i deklaratywność przyjętych celów uniemożliwia bowiem ich właściwą hierarchizację i realizację.

Wskazanie umiejętności życiowych, które powinny być promowane w ramach integralnego programu profilaktyki, powinno dokonywać się w oparciu o **całościowe i realistyczne rozumienie człowieka**, jego natury i potrzeb, jego możliwości i ograniczeń. Całokształt dostępnej nam wiedzy antropologicznej ukazuje fakt, że człowiek to ktoś zdolny do tego, by racjonalnie myśleć oraz by podejmować rozważne i świadome decyzje. Jednocześnie człowiek to ktoś zagrożony przez środowisko zewnętrzne (cyniczni lub naiwni dorośli) oraz przez samego siebie (osobista słabość i niedojrzałość). Symbolem człowieka może być ikona biblijnego Józefa z jednej strony i syna marnotrawnego z drugiej. Ten pierwszy to symbol kogoś, kto potrafi obronić w sobie szlachetne aspiracje i ideały, ale jest zagrożony przez tych, którzy mu zazdroszczą czy którzy pragną na nim zarobić, sprzedając go w jakąś formę niewoli. Z kolei syn mar-

---

[41] Pod naciskiem dominujących trendów politycznych oraz ideologicznych znaczna część wychowawców przyjmuje obecnie okrojoną i naiwną koncepcję antropologiczną, dostrzegając w wychowanku jedynie, czy głównie, sferę cielesną i emocjonalną oraz sferę subiektywnych przekonań. Natomiast przejawem „niepoprawności" politycznej na terenie pedagogiki jest dostrzeganie w wychowanku jego wewnętrznych słabości i konfliktów oraz jego sfery moralnej, duchowej, religijnej i społecznej. Szczegółowe analizy na ten temat zob. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie*..., dz. cyt., s. 167–172.

[42] Por. M. Dziewiecki, *Młodzież, alkohol i*..., dz. cyt., s. 41–43.

[43] B. Woynarowska, *Kształtowanie*..., dz. cyt., s. 1

notrawny to symbol kogoś, kto – chociaż kochany i chroniony przez swoich bliskich – sam siebie krzywdzi, ulegając iluzji łatwego szczęścia: bez więzi rodzinnych, bez pracy nad sobą, bez stawiania sobie wymagań.

Sądzę, że w oparciu o całościowe i realistyczne rozumienie człowieka możemy wyodrębnić cztery grupy umiejętności, które umożliwiają danemu wychowankowi dojrzałe radzenie sobie z własną sytuacją życiową i z samym sobą, a przez to umożliwiają skuteczną ochronę przed popadnięciem w uzależnienia chemiczne. Te cztery grupy umiejętności to: **zdolność realistycznego myślenia**[44], **dojrzałość emocjonalna**[45], **zdolność budowania odpowiedzialnych więzi międzyosobowych**[46] **oraz zdolność odkrycia i respektowania podstawowych wartości i norm moralnych**[47]. Uczenie opisanych tutaj umiejętności życiowych stanowi najtrudniejsze zadanie, z jakim musi zmierzyć się integralny program profilaktyki. Jednak konstruowanie programów z pominięciem tego zadania może przynieść jedynie kolejne porażki i rozczarowania.

Trzecim – obok dominującej pozycji antropologii oraz promowania pozytywnych umiejętności życiowych – elementem weryfikującym integralność programu profilaktycznego jest **jednoznaczna promocja abstynencji i wstrzemięźliwości** wszędzie tam, gdzie taka postawa stwarza dzieciom i młodzieży

[44] W wieku rozwojowym łatwo popaść w myślenie magiczne, życzeniowe, „pozytywne" lub w myślenie katastroficzne, negatywne. Wychowanek może aż tak bardzo zniekształcać własne myślenie, że ulega różnym systemom iluzji i zaprzeczeń. Istotnym kryterium dojrzałości jest w tej sytuacji zdolność do obiektywnego analizowania zachowań własnych oraz innych ludzi (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 44–50).

[45] Błędem są w tej dziedzinie postawy skrajne. Pierwsza z nich to naiwna spontaniczność w sferze emocjonalnej, która prowadzi do dyktatury emocji. Skrajność druga to negowanie własnych emocji. Dojrzałość polega na tym, że dany człowiek jest świadomy własnych przeżyć, a jednocześnie panuje nad sposobami ich wyrażania oraz potrafi wykorzystać informacje, które są w nich zawarte (por. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka...*, dz. cyt., s. 189–196).

[46] Główne zagrożenia to więzi oparte na manipulacji lub na dominacji. Toksyczne więzi lub brak miłości prowadzą do zobojętnienia człowieka na własny los i do wchodzenia na drogę uzależnień. Dojrzała miłość jest decyzją troski o czyjeś dobro. Wyraża się ona w słowach i czynach dostosowanych do niepowtarzalnej sytuacji i zachowania drugiej osoby. Ważnym sprawdzianem dojrzałości jest kompetentna postawa wobec tych, którzy nie potrafią kochać samych siebie (por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, Częstochowa 2001, s. 99–178).

[47] Zagrożeniem jest przekonanie, że każdy człowiek – także w wieku rozwojowym – jest dobrym sędzią w odniesieniu do własnego postępowania. Z tego względu dojrzała wrażliwość moralna nie jest kwestią subiektywnych przekonań, lecz polega na odróżnianiu tych zachowań, które prowadzą do rozwoju i satysfakcji od tych, które prowadzą do regresu, konfliktów i cierpienia (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 77–85).

optymalne warunki rozwoju (np. w odniesieniu do nikotyny, papierosów, alkoholu, narkotyków, przedślubnego współżycia seksualnego, pornografii itd.)[48]. Taka postawa to przejaw **realizmu wychowawczego** w obliczu dominujących obecnie trendów kulturowych oraz niepoprawnej „poprawności" pedagogicznej (subiektywizm postawiony ponad prawdą, a tolerancja ponad miłością). Konstruowanie i realizowanie integralnego programu profilaktyki wymaga zatem odwagi proponowania wychowankowi optymalnego sposobu postępowania[49]. Im mniejsze bowiem stawialibyśmy sobie cele w tym względzie, tym mniejsze byłyby też efekty wychowawcze naszych działań. Programy profilaktyczne, które dążą głównie do redukcji strat, a nie do proponowania optymalnej drogi rozwoju, prowadzą w praktyce do równania w dół, czyli – wbrew woli ich twórców – sprzyjają upowszechnianiu się nieodpowiedzialnej postawy coraz większej grupy wychowanków w odniesieniu do coraz liczniejszych dziedzin ludzkiego życia. Jedną z najskuteczniejszych strategii pomagania wychowankom, by kroczyli optymalną drogą życia jest promowanie pogłębionej, a jednocześnie realistycznej struktury pragnień i aspiracji[50].

Czwartym wreszcie elementem weryfikującym integralny program profilaktyki jest troska o odpowiednie **przygotowanie merytoryczne oraz formowanie osobowościowe realizatorów** działań profilaktycznych. „Efekty pracy profilaktycznej z młodzieżą w dużej mierze zależą od zaangażowania osoby, która się jej podejmuje, od jej osobistego przekonania o potrzebie, sensowności czy skuteczności podejmowanych działań"[51]. W integralnym modelu profilaktyki zakłada się, że najlepszy nawet program nie zadziała w sposób automatyczny i dlatego jego skuteczność zależy w dużej mierze od stopnia dojrzałości, motywacji oraz profesjonalnych kompetencji osób, które ten program realizują[52].

---

[48] „Zauważmy, że niezależnie od dziedziny, wstrzemięźliwość jest trudniejsza niż jej brak. Jedną z podstaw wychowania małych dzieci jest uczenie ich odroczenia gratyfikacji potrzeb. Noworodek otrzymuje to, czego potrzebuje, niemal natychmiast. Niemowlak czasem musi trochę poczekać. Od przedszkolaka oczekujemy już tego, że będzie potrafił wytrzymać w kolejce do ubikacji albo zjeść deser po, a nie przed obiadem" (S. Grzelak, *Seksualność a...*, dz. cyt., s. 10).

[49] „Wydaje się, że współczesna kultura robi, co może, aby wprowadzić maksymalnie dużo bałaganu i chaosu zarówno w proces rozsądnej kolejności inicjowania poszczególnych doświadczeń, jak też w proces pomagania, towarzyszenia czy «pilotowania» nowych doświadczeń. Osiąga to głównie dzięki środkom komunikacji masowej oraz dzięki takiej organizacji nauczania szkolnego i życia społecznego, która ogranicza bądź eliminuje uczestnictwo dorosłych w momentach pokonywania kolejnych granic rozwojowych przez dzieci i młodzież" (M. Wojciechowski, *Patologia inicjacji*, „Remedium", nr 9 [2000], s. 4).

[50] Por. M. Dziewiecki, *Pedagogika pragnień i aspiracji*, „Katecheta", nr 5 (2001), s. 11–16.

[51] M. Sochocki, *Zawód – profilaktyk?*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 32.

[52] Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie...*, dz. cyt., s. 166–198.

5. Podstawa programowa integralnego modelu profilaktyki

W oparciu o wyżej przedstawione założenia oraz aspekty weryfikujące można wskazać podstawowe elementy treściowe, które powinien zawierać program profilaktyki, pragnący spełniać kryteria integralności. Poniżej przedstawiam autorską propozycję w tym względzie, która nosi tytuł: **„Uczę się żyć i kochać"**. Proponowane tutaj podstawy programowe są adresowane do uczniów szkół gimnazjalnych oraz licealnych[53]. Zadaniem poszczególnych realizatorów jest opracowanie szczegółowych konspektów zajęć, dostosowanych do konkretnej grupy uczniów i ich specyficznej sytuacji. A oto wykaz grup tematycznych i najważniejszych elementów treściowych, które obejmuje proponowany przeze mnie program.

Uczę się żyć i kochać

1. **Kim jestem?**
   - żyję, bo zostałem pokochany;
   - potrafię myśleć;
   - potrafię kochać;
   - potrafię decydować.
2. **Po co żyję?**[54]
   - pragnę odkryć sens mojego życia;
   - pragnę kochać i być kochanym;
   - pragnę zrozumieć siebie i innych;
   - pragnę być wolnym i radosnym;
   - pragnę znaleźć moje miejsce w rodzinie i społeczeństwie.
3. **Jak dbam o mój rozwój?**[55]
   - jak dbam o moje zdrowie fizyczne?
   - jak dbam o mój rozwój w sferze płciowej i seksualnej?[56]
   - jak dbam o mój rozwój i zdrowie psychiczne?
   - jak dbam o moją wrażliwość moralną?
   - jak dbam o moją dojrzałość duchową?

---

[53] Propozycje programowe dla nauczycieli, rodziców oraz środowisk lokalnych będą przedmiotem oddzielnego opracowania. Podstawowe wskazania w tym względzie zob. M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka*..., dz. cyt., s. 163–174.

[54] Por. M. Dziewiecki, *Jak wygrać życie? Instrukcja obsługi*, Częstochowa 2002.

[55] Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Częstochowa 2002, s. 77–164.

[56] Por. M. Dziewiecki, *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000.

4. **Jak dbam o moje więzi z samym sobą?**[57]
   - uczę się rozumieć samego siebie;
   - uczę się kochać samego siebie;
   - uczę się stawiać sobie wymagania.
5. **Jak dbam o moje więzi z innymi ludźmi?**[58]
   - uczę się rozumieć innych[59];
   - uczę się kochać innych;
   - poznaję kolejność więzi w kontakcie z drugą płcią;
   - uczę się porozumiewać z innymi[60];
   - uczę się mówić „nie" wobec szkodliwych nacisków[61];
   - uczę się odpowiedzialności za moją postawę wobec innych;
   - uczę się rozwiązywać trudności w kontaktach z innymi;
   - uczę się bronić przed tymi, którzy mogą mnie skrzywdzić[62].
6. **Jak dbam o moje więzi z Bogiem?**[63]
   - uczę się rozumieć miłość, którą Bóg mnie kocha;
   - uczę się rozumieć mądrość, której Bóg mnie uczy;
   - uczę się spotykać z Bogiem;
   - uczę się ufać Bogu.
7. **Jak dbam o moją wolność?**
   - jak dbam o moją wolność w sferze cielesnej?
   - jak dbam o moją wolność w sferze seksualnej?
   - jak dbam o moją wolność w sferze myślenia i emocji?
   - jak dbam o moją wolność od nałogów i uzależnień chemicznych?[64]

---

[57] Por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, dz. cyt., s. 131–148.

[58] Por. tamże, s. 149–178.

[59] Dwa typowe błędy, jakie grożą w kontakcie z drugim człowiekiem to przekonanie, że człowieka można zrozumieć jedynie z zewnątrz (przykładem jest tu psychoanaliza Z. Freuda) lub jedynie od wewnątrz (przykładem jest tu psychologia humanistyczna w wersji C. Rogersa). Tymczasem adekwatne rozumienie drugiego człowieka wymaga zarówno empatycznego wczucia się w jego subiektywne sposoby przezywania siebie i świata, jak również precyzyjnego określenia obiektywnej prawdy o jego zachowaniach oraz o sytuacji, w której się znajduje (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie*..., dz. cyt., s. 173–184).

[60] Por. F. Schultz von Thun, *Sztuka rozmawiania*, Kraków 2001; M. Davis, *Empatia*, Gdańsk 2001; M. Dziewiecki, *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.

[61] Większość autorów ogranicza asertywne mówienie „nie" do umiejętności szczerego i stanowczego sprzeciwiania się w obliczu negatywnych nacisków ze strony osób trzecich (por. R. Alberti, M. Emmons, *Asertywność*, Gdańsk 2002). Tymczasem niezwykle ważną rzeczą w profilaktyce jest uczenie wychowanków asertywnego mówienia „nie" samemu sobie w obliczu własnych słabości czy problematycznych zachowań.

[62] Por. M. Dziewiecki, *Miłość przemienia*, Częstochowa 2002, s. 102–179.

[63] Por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, dz. cyt., s. 99–130.

[64] Por. M. Dziewiecki, *Uzależnienia a podejmowanie decyzji*, w: „Zeszyty Formacji Duchowej", nr 20 (2002), Kraków, s. 90–99.

Szukając pomocy w opracowaniu szczegółowych konspektów zajęć, realizatorzy mogą posłużyć się wcześniejszymi publikacjami autora niniejszego tekstu[65]. Opracowując poszczególne jednostki tematyczne, trzeba koniecznie uwzględniać wspomnianą już wcześniej zasadę pedagogiczną, która głosi, że wychowanek ma tendencję do kierowania się podobną mentalnością i filozofią życia we wszystkich sferach swego postępowania oraz we wszystkich swoich relacjach międzyosobowych. Z tego powodu realizacja **każdej** jednostki tematycznej powinna posiadać ten sam główny cel: konsekwentne uczenie wychowanka zasady realizmu (w miejsce subiektywizmu), kierowania się tym, co wartościowsze (w miejsce szukania doraźnej przyjemności), stawiania sobie wymagań (w miejsce filozofii łatwego szczęścia) oraz abstynencji od wszystkiego, co szkodzi w wieku rozwojowym (w miejsce redukowania jedynie strat czy wybiórczego promowania abstynencji – np. od nikotyny, alkoholu i narkotyków, ale już nie od współżycia przedmałżeńskiego, antykoncepcji czy pornografii).

Większość zagadnień i zadań wychowawczych, które są proponowane w ramach przedstawionych tutaj podstaw programowych integralnego modelu profilaktyki uzależnień, powinna znaleźć się w solidnie opracowanym szkolnym programie wychowania. Zatem nie wszystkie jednostki dydaktyczne programu musi osobiście realizować profilaktyk uzależnień. Większość tych jednostek ma charakter ścieżki międzyprzedmiotowej, która powinna być realizowana w ramach lekcji wychowawczych, w czasie zajęć z języka polskiego, historii, biologii, przygotowania do życia w rodzinie, a także w ramach różnych zajęć fakultatywnych oraz pozalekcyjnych. Jednak odpowiedzialny profilaktyk powinien zdawać sobie sprawę z tego, że wszystkie wymienione wyżej jednostki tematyczne powinny być zrealizowane oraz powinien weryfikować sposób realizacji tych jednostek dydaktycznych i wychowawczych, które podejmują inni wychowawcy. Ponadto profilaktyk powinien pozostawać w stałym kontakcie z rodzicami swoich uczniów, aby ich merytorycznie przygotowywać oraz pozytywnie motywować do podejmowania tych zadań wychowawczych i jednostek tematycznych, których nie sposób zrealizować w szkole i które należą do istoty wychowania w rodzinie.

Gdy chodzi o metody realizacji proponowanych tutaj podstaw programowych, to powinny być one dostosowane do wieku i możliwości danej grupy wychowanków, a także do specyfiki i tematu danej jednostki dydaktycznej. Powinny to być ponadto metody zróżnicowane, w dużym stopniu uwzględ-

[65] Chodzi tu zwłaszcza o następujące publikacje: *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000; *Jak wygrać życie?*, Częstochowa 2002; *Kształtowanie postaw*, Radom 1997; *Miłość pozostaje*, dz. cyt.; *Miłość przemienia*, Częstochowa 2002; *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000; *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000; *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999; *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000; *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.

niające szeroki repertuar metod aktywizujących oraz tych metod, które ułatwiają kształtowanie dojrzałych postaw, a nie tylko formowanie merytorycznie prawdziwych przekonań.

6. Integralna profilaktyka uzależnień w praktyce

Wspomniałem już wcześniej, że jednym z najbardziej istotnych kryteriów rozpoznawczych integralnego programu profilaktycznego jest ukazywanie wychowankom bezpośredniego związku między sposobami postępowania w poszczególnych dziedzinach życia, a podatnością na zachowania problematyczne i uzależnienia chemiczne. Z oczywistych względów szczególna odpowiedzialność wychowawcza spoczywa na rodzicach i innych osobach z kręgu rodzinnego danej dziewczyny czy chłopaka. Jednak społeczeństwo – poza skrajnymi przypadkami – nie ma bezpośredniego wpływu na to, co dzieje się w danym domu i jakiej filozofii życia uczą się tam młodzi ludzie. Dlatego tym większe znaczenie społeczne ma wkład, jaki może wnieść szkoła w realizację integralnej profilaktyki zachowań problematycznych i uzależnień. Szkoła – obok rodziny – posiada przecież największe możliwości wychowawcze ze względu na długość i systematyczność oddziaływań na samych uczniów[66], a po części również na ich środowisko rodzinne i rówieśnicze[67].

6.1. Rola szkoły w realizacji integralnej profilaktyki

Podjęcie przez polską szkołę zadań wychowawczych związanych z profilaktyką jest zjawiskiem stosunkowo nowym.

> Edukacyjne programy profilaktyczne wdrażane w szkołach na masową skalę od końca lat osiemdziesiątych, zapoczątkowały prawdziwą rewolucję w środowisku oświatowym. Przyniosły ze sobą wiedzę o zagrożeniach i niektórych mechanizmach powstawania zaburzeń u dzieci i młodzieży, a także aktywne metody pracy z grupą. Zauważalnym minusem tych pierwszych programów był dobór i szkolenie osób prowadzących. Najczęściej przyjmowano kaskadowy system szkolenia, co nie gwarantowało utrzymania wysokiego poziomu, a samo szkolenie było płytkie i krótkie[68].

---

[66] Na temat wychowawczego wpływu relacji społecznych zob. W. Stephan, C. Stephan, *Wywieranie wpływu przez grupy*, Gdańsk 2002, s. 70–96.

[67] S. Grzelak (*Czwarte ogniwo profilaktyki*, „Remedium", nr 7–8 [2001], s. 8) słusznie podkreśla, że w porządku miłości pierwszym źródłem ochrony człowieka przed złem i zagrożeniami jest miłość Boża. Ogniwo drugie i trzecie to miłość małżeńska i rodzicielska. „Czwartym ogniwem łańcucha profilaktyki, tworzonego w oparciu o naturalny porządek miłości, jest najbliższe środowisko, na które składają się kolejno: więzi z dalszą rodziną, więzi przyjacielskie, koleżeńskie, sąsiedzkie, a także więź ze szkołą i z parafią".

[68] J. Szymańska, *Profilaktyka w szkole*, „Remedium", nr 7–8 (2002), s. 9.

Niestety w miarę upływu lat okazuje się, że sytuacja nie uległa radykalnej poprawie w tym względzie. Rozporządzeniem z dnia 26 lutego 2002 r. w sprawie ramowych statutów szkół publicznych został wprowadzony od 1 września 2002 r. **obowiązek** opracowania i realizowania szkolnego programu profilaktyki[69]. Jednak w większości szkół brakuje na ogół rozwiązań systemowych w dziedzinie wychowania w ogóle, a także w zakresie powiązania działań wychowawczych danej szkoły z realizowanym tam programem profilaktyki[70].

Wśród podstawowych słabości polskiej szkoły w tym względzie można wyliczyć: brak starannie opracowanego i co roku doskonalonego szkolnego programu wychowania, oderwanie działań profilaktycznych od innych form wychowania, brak systematyczności w dziedzinie wychowania w szkole, uwikłanie szkół w akcje ogólnopolskie, ograniczanie profilaktyki szkolnej do niektórych tylko grup uczniów, zawężenie działań profilaktycznych jedynie do jakiegoś jednego rodzaju dysfunkcji, brak solidnej ewaluacji prowadzonych przez daną szkołę działań profilaktycznych. Szkoły nie przygotowują zazwyczaj własnego programu działań profilaktycznych, zbudowanego na wiedzy o własnych zasobach i potrzebach, lecz działają od akcji do akcji, często doraźnie wymuszonej przez jakieś kryzysowe czy niepokojące zachowania ze strony uczniów[71]. Ponadto szkoły rzadko angażują rodziców i społeczność lokalną w działania wychowawcze i profilaktyczne[72]. Innym jeszcze źródłem słabości szkoły jest zdecydowanie większe przywiązywanie wagi do procesu dydaktycznego niż do troski o wychowanie uczniów[73].

---

[69] W *Rozporządzeniu* czytamy m.in.: „Działalność edukacyjna szkoły jest określona przez: 1) szkolny zestaw programów nauczania, 2) program wychowawczy szkoły, 3) program profilaktyki, dostosowany do potrzeb rozwojowych uczniów oraz potrzeb danego środowiska, który opisuje w sposób całościowy wszystkie treści i działania o charakterze profilaktycznym, skierowane do uczniów, nauczycieli i rodziców. Szkolny zestaw programów nauczania, program wychowawczy szkoły oraz program profilaktyki tworzą spójną całość. Ich przygotowanie i realizacja są zadaniem zarówno całej szkoły, jak i każdego nauczyciela" (Dz. U. Nr 10, poz. 96).

[70] Por. E. Jastrun, *Profilaktyka w szkole*, „Świat Problemów", nr 10 (2002), s. 39–41.

[71] Typowe mankamenty w tej dziedzinie to: działania profilaktyczne incydentalne, programy realizowane przypadkowo lub narzucane odgórnie, brak diagnozy potrzeb i problemów szkoły, realizatorzy spoza szkoły, brak spójnej polityki wychowawczej szkoły i tolerowanie zachowań szkodliwych, nauczyciele stanowiący wzorce nieprawidłowych zachowań (por. tamże, s. 10).

[72] Por. Z. Gaś, *Profilaktyka w zreformowanej szkole*, „Remedium", nr 6 (2001), s. 2–7.

[73] M. Wojciechowski zauważa, że istotnym powodem wychowawczej niewydolności szkoły jest jej program. „To wręcz zdumiewające, jak kurczowo szkoła trzyma się przedmiotów mających odległy związek z życiem, do którego ma rzekomo przygotowywać, i jak skrzętnie pomija wszystko, co z życiem ma bezpośredni związek. Ujmując rzecz obrazowo: za drzwiami klasy czekają ci, którzy proponują i pomagają w inicjacji

Na szczęście można dostrzec również aspekty pozytywne, gdy chodzi o działalność profilaktyczną w polskich szkołach. Problematyka ta jest coraz bardziej doceniana i wspierana przez MENiS, istnieje już szeroka kadra profesjonalnych realizatorów programów profilaktycznych, tworzona jest kadra szkolnych specjalistów w zakresie profilaktyki. Pozytywnym zjawiskiem jest także łatwa dostępność do najnowszej literatury fachowej, poszerzenie źródeł finansowania profilaktyki szkolnej oraz coraz liczniejsze przejawy integracji działań szkoły i środowisk lokalnych[74]. W coraz większej liczbie szkół można już mówić o faktycznej integracji programów profilaktycznych ze szkolnym programem wychowawczym[75].

Najważniejszym zadaniem szkoły w aspekcie profilaktyki zachowań problematycznych i uzależnień jest **tworzenie odpowiedzialnego kontekstu wychowawczego**, który polega na promowaniu krytycznego kontaktu wychowanków z otaczającą ich rzeczywistością, a także na ukazywaniu im podstawowych wartości i norm postępowania (miłość, prawda, uczciwość, odpowiedzialność, wolność, pracowitość). Jednocześnie szkoła przyjazna uczniowi to szkoła, która chroni swoich wychowanków przed szkodliwymi presjami, mitami czy ideologiami. Przykładem szkodliwych nacisków, przed którymi powinna stanowczo bronić się każda szkoła, jest np. mówienie o prawach ucznia bez mówienia o jego obowiązkach, propagowanie mitu o wychowaniu bez stresów[76]

narkotykowej, alkoholowej, nikotynowej, w inicjacji zachowań agresywnych albo przeciwnie – inicjacji syndromu ofiary. W klasie natomiast udajemy, że żyjemy na innej planecie, na której nie mamy nic innego do roboty, jak tylko przygotować się do kariery profesora akademickiego – bo pod tym właśnie kątem skonstruowano program szkoły. Reszta nie skorzysta z tych ambitnych zamysłów. Poprzestanie na tej formie przygotowania do życia, jakiej dostarczają rówieśnicy w trakcie przerw oraz przed i po lekcjach" (*Patologia inicjacji*, dz. cyt., s. 5).

[74] Por. Z. Gaś, *Profilaktyka w zreformowanej...*, dz. cyt., s. 3–4.

[75] Gdy chodzi o pozaszkolne formy profilaktyki uzależnień, to są one możliwe we wszystkich środowiskach, w których gromadzą się młodzi i w których działają odpowiedzialni dorośli, np. w parafii, w gminie, w świetlicach środowiskowych, w bursie szkolnej, w seminariach duchownych, na koloniach dla dzieci i młodzieży, w pracy kuratora sądowego czy policjanta z wydziału prewencji. Temu zagadnieniu w całości poświecony jest jeden z najnowszych numerów miesięcznika „Świat Problemów" (nr 9 [2002], s. 4–48).

[76] Postulat wychowania bez stresów jest słuszny jedynie w tym sensie, że rodzice czy nauczyciele nie powinni być dla swych wychowanków źródłem niezawinionego stresu. Nie powinno się natomiast chronić wychowanków przed ponoszeniem naturalnych konsekwencji popełnianych przez nich błędów, gdyż to właśnie te stresujące konsekwencje (np. kłamstwa, kradzieży czy lenistwa) mobilizują wychowanków do modyfikowania błędnych zachowań (por. M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999, s. 37–40).

czy o wychowaniu neutralnym światopoglądowo[77], absolutyzowanie subiektywnych przekonań czy naiwnie rozumianej tolerancji i demokracji, propagowanie spontaniczności jako sposobu na życie, a także podtrzymywanie iluzji, że istnieje łatwe szczęście: bez dyscypliny, bez pracy nad sobą, bez stawiania sobie wymagań, bez respektowania podstawowych wartości i norm moralnych oraz prawnych.

Wszystkie działania wychowawcze szkoły powinny pomagać uczniom zrozumieć w realistyczny sposób własną sytuację oraz uczyć się zajmowania dojrzałej postawy we wszystkich dziedzinach życia. Dopiero w kontekście tego typu odpowiedzialnego wychowania[78] staje się możliwe skuteczniejsze niż dotąd stosowanie programów profilaktycznych, które uczą zajmowania odpowiedzialnej postawy wobec alkoholu i innych substancji uzależniających. Pilną potrzebą jest przezwyciężenie nadal, niestety, spotykanych sytuacji, w których szkoła próbuje uczyć wychowanków zajęcia dojrzałej postawy wobec alkoholu czy narkotyku, a jednocześnie **toleruje, a nawet pochwala zajmowanie błędnej postawy** w odniesieniu do innych dziedzin życia. Tymczasem nie jest rzeczą możliwą, by uczeń był rozważny i odpowiedzialny wobec substancji psychoaktywnych, jeśli nie jest rozważny i odpowiedzialny w innych sferach postępowania.

Kolejnym zadaniem szkoły, która chce skuteczniej niż dotąd realizować profilaktykę integralną, jest bliższa i bardziej systematyczna współpraca z rodzicami[79], samorządem lokalnym, parafią, świetlicami środowiskowymi, ośrodkami pomocy społecznej, policją, a także z grupami AA, Al-Anon i Klubami Abstynenta. Ważna jest ponadto współpraca szkoły z tymi organizacjami młodzieżowymi, których program wychowawczy opiera się na jednoznacznym promowaniu i wymaganiu abstynencji w wieku rozwojowym. Chodzi tu np. o harcerstwo czy ruch „Światło – Życie". Pozytywną rolę w aspekcie profilaktyki mogą spełniać także kompetentni psycholodzy i pedagodzy szkolni. Ich możliwości w tym względzie są tym większe, że z reguły pracują oni głównie

[77] Jest to mit szczególnie absurdalny, gdyż istotą wychowania jest przecież wprowadzanie wychowanka w określony sposób interpretowania i przeżywania siebie i świata, a zatem w określony światopogląd. Zwykle ci, którzy propagują mit o neutralności światopoglądowej w wychowaniu zdają sobie z tego sprawę, a mimo to posługują się tym sloganem po to, by w ukryty sposób narzucać własny światopogląd.

[78] Z tej właśnie odpowiedzialności wynika zasada, że nie powinno się zapraszać na spotkania wychowawcze z uczniami takich specjalistów, którzy nie mają przygotowania pedagogicznego. W wyjątkowych sytuacjach konieczne są wcześniejsze konsultacje oraz nadzór ze strony pedagogów. Ponadto w czasie zajęć szkolnych nie powinno się stosować technik, które naruszają mechanizmy obronne ucznia, np. technik terapeutycznych czy psychomanipulacyjnych (por. E. Jastrun, *Profilaktyka w szkole*, dz. cyt., s. 40–41).

[79] Szczegółowe wskazania na ten temat zob. M. Sochocki, *Rodzice i profilaktyka*, „Remedium", nr 1 (2002), s. 18–19.

z młodzieżą zagrożoną i prezentującą zachowania problematyczne czy zaburzone. Szkolni psycholodzy i pedagodzy potrzebują jednak pomocy w postaci specjalistycznego szkolenia z zakresu integralnej profilaktyki uzależnień, gdyż zagadnienie to nie jest w wystarczającym stopniu objęte programem studiów uniwersyteckich. Z drugiej strony powinni oni stanowczo przezwyciężać modne obecnie trendy w psychologii i pedagogice, które prowadzą do nadmiernego koncentrowania się ludzi młodych na ich subiektywnych przekonaniach, do promowania „pozytywnego" myślenia w miejsce myślenia realistycznego[80] oraz do skupiania się wychowanków na ich doraźnych stanach emocjonalnych, kosztem uczenia się odpowiedzialnego i skutecznego radzenia sobie z realiami życia[81].

Warto na koniec podkreślić, że jakość szkolnego programu wychowawczego oraz solidność opracowanych i przyjętych przez szkołę działań profilaktycznych w dużym stopniu zależą od postawy dyrektora danej placówki oświatowej oraz od postawy jego najbliższych współpracowników. Oczywistą jest rzeczą, że dyrektor nie musi osobiście tworzyć czy wprowadzać w życie określonego programu profilaktycznego. Powinien być natomiast aktywnym promotorem i skutecznym koordynatorem wszystkich działań szkoły w tym względzie[82].

6.2. Rola profesjonalistów w dziedzinie integralnej profilaktyki uzależnień

Przygotowanie kompetentnych i profesjonalnych specjalistów w zakresie integralnej profilaktyki zachowań problematycznych i uzależnień jest sprawą

[80] Myślenie „pozytywne" jest równie niedojrzałe i szkodliwe, co myślenie negatywne czy katastroficzne. Znaczna część dzieci i młodzieży sięga po alkohol czy narkotyk właśnie dlatego, by osiągnąć „pozytywne" myślenie czy „pozytywny" obraz samego siebie. Tymczasem dojrzałość danego wychowanka polega na tym, że jego myślenie jest realistyczne, a jego obraz samego siebie prawdziwy, przez to zaś zróżnicowany. Pozytywność jest właściwa w fazie zajmowania postaw. Natomiast w fazie zbierania informacji kryterium dojrzałości jest po prostu realizm (por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie*..., dz. cyt., s. 48–51).

[81] Na temat szczegółowych aspektów i faz przygotowania dyrekcji, nauczycieli oraz uczniów danej szkoły do realizacji programów profilaktycznych zob. E. Sołtys, w: *Olbrzymia szansa – gimnazjum*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 38.

[82] M. Wojciechowski (*Sześć zadań dyrektora szkoły*, „Remedium", nr 7–8 [2002], s. 36–37) – wyliczając podstawowe zadania dyrektora szkoły w tym względzie – stwierdza, że powinien on rozumieć, na czym polega profilaktyka; promować zasady profilaktyki w systemie wychowawczym szkoły; kierować nauczycieli na szkolenia w zakresie profilaktyki; inicjować i popierać tworzenie wewnętrznych programów wychowawczo-profilaktycznych i prozdrowotnych; oceniać pracę wychowawczą nauczycieli z punktu widzenia kryteriów dobrej profilaktyki; koordynować działalność profilaktyczną w szkole i zdobywać na nią środki finansowe.

kluczową dla skuteczności wszelkich działań na rzecz wychowania młodego pokolenia w wolności i odpowiedzialności[83]. Warto pamiętać, że wiedza i kompetencje profesjonalistów wpływają nie tylko na ich bezpośrednią pracę z dziećmi i młodzieżą, lecz także na świadomość społeczną w tym względzie oraz na jakość profilaktycznych programów i oddziaływań poszczególnych środowisk i instytucji wychowawczych, w tym zwłaszcza szkoły.

Profilaktycy uzależnień rekrutują się głównie spośród psychologów, pedagogów i socjologów. Z tytułu odbytych studiów i pracy zawodowej posiadają oni wiele cennych kompetencji w dziedzinie działań profilaktycznych. Z reguły **najsłabszym elementem** w ich przygotowaniu jest znajomość tych dziedzin wiedzy o człowieku, które umożliwiają **całościowe i realistyczne** rozumienie wychowanka we wszystkich istotnych wymiarach jego człowieczeństwa[84]. Chodzi tu zwłaszcza o pogłębione rozumienie ludzkiej cielesności, płciowości, seksualności, emocjonalności, strategii myślenia, wrażliwości moralnej, duchowości, religijności, sfery społecznej, sfery wolności i motywacji, struktury potrzeb, pragnień i aspiracji. Z tego względu realizowanie integralnego modelu profilaktyki uzależnień wymaga od jego realizatorów zdobycia pogłębionej wiedzy z zakresu takich nauk, jak: antropologia, filozofia człowieka, etyka, teologia, pedagogika, psychologia, socjologia. Jednocześnie profilaktycy uzależnień powinni dysponować specjalistycznym przygotowaniem w dziedzinie **komunikacji wychowawczej**. Chodzi tutaj zwłaszcza o zdolność demaskowania i przezwyciężania podstawowych barier w relacji wychowawca – wychowanek (związanych np. z subiektywną percepcją rzeczywistości i blokami emocjonalnymi u wychowanka) oraz o umiejętność **wychowawczego** posługiwania się empatią i asertywnością. Trzeba bowiem pamiętać, że empatia i asertywność, która stanowi jeden z warunków skuteczności działań profilaktycznych, nie jest celem samym w sobie. Jest jedynie punktem wyjścia, ale nie punktem dojścia w procesie wychowawczym. Kompetentny profilaktyk to ktoś, kto nie tylko potrafi zrozumieć subiektywny świat myśli, przeżyć i dążeń danego

---

[83] Zgadzam się z tezą J. Mellibrudy (*Profilaktyka problemowa*, dz. cyt., s. 4), że „byłoby pożądane, aby część ludzi związanych z profilaktyką uczyniła z niej swój podstawowy zawód – aby szkolili się w niej, rozwijali ją i służyli swą fachowością nie tylko dzieciom i rodzicom, ale także innym. Z drugiej strony uważam, że każdy, kto zajmuje się wychowaniem, powinien uzyskać umiejętności i kompetencje w tej dziedzinie, nie zmieniając swej profesji psychologa, nauczyciela czy rodzica".

[84] Zwykle od profilaktyków uzależnień wymaga się głównie wiedzy z zakresu psychologii i pedagogiki, a wiedza antropologiczna jest traktowana jako coś dodatkowego, uzupełniającego. Autor niniejszego opracowania był jedynym spośród szesnastu ekspertów Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych poproszonych o pisemną ekspertyzę, który odpowiednie przygotowanie z zakresu antropologii uznał za podstawowy warunek skutecznej pracy profilaktycznej (por. M. Prajsner, *Perspektywy polskiej profilaktyki problemowej*, Warszawa 2000, s. 5–6 oraz 48).

wychowanka, ale także potrafi pomóc wychowankowi, lepiej rozumieć obiektywną sytuację, w której się on znajduje oraz zająć dojrzalszą postawę wobec wszystkiego, co dzieje się w nim samym i wokół niego. Podobnie asertywność nie jest celem samym w sobie. Odpowiedzialny profilaktyk to ktoś, kto nie absolutyzuje własnej szczerości, lecz formę i stopień otwartości potrafi dostosować do wieku, stopnia dojrzałości oraz aktualnych potrzeb wychowanka[85].

Inną nieodzowną kompetencją profesjonalnych profilaktyków jest precyzyjne rozumienie sytuacji nastolatków, którzy sięgają po substancje psychotropowe w wieku rozwojowym[86]. Nadal często się zdarza, że nawet doświadczeni profesjonaliści nie odróżniają **deklarowanych** przez dzieci i młodzież powodów sięgania po alkohol, nikotynę czy narkotyk od motywów **prawdziwych**. Ze względu na działanie psychicznych mechanizmów obronnych subiektywna świadomość własnych motywów działania jest **zniekształcona** u tych chłopców i dziewcząt, którzy w wieku rozwojowym wyrządzają sobie poważną krzywdę, sięgając po substancje uzależniające. Zwykle nie zdają oni sobie sprawy, że czynią tak głównie dlatego, iż czują się bezradni wobec życiowych zadań, przed którymi stoją, że brak im podstawowych kompetencji psychospołecznych albo że pragną uciec od bolesnych emocji i trudnych realiów życia. W tej sytuacji **szukają „dobrych" motywów dla szkodliwych zachowań**. Próbują przekonać siebie i innych – w tym także profesjonalistów od profilaktyki! – że sięgają po środki uzależniające „z ciekawości" (tymczasem to nie jest przypadek, że „ciekawi" ich alkohol, a nie np. matematyka czy sport), „dla towarzystwa" (tymczasem nie przypadkowo szukają akceptacji ze strony rówieśników pijących, a nie abstynentów) albo „dla podkreślenia własnej wolności" (tymczasem nie przypadkowo korzystają z wolności w taki sposób, że ją tracą). Profesjonalista w dziedzinie uzależnień zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że im bardziej autodestrukcyjne i zaburzone jest zachowanie danego wychowanka, tym mniej jest on świadomy faktycznych motywów swego działania i tym mniejszy ma dostęp do prawdy o samym sobie.

Kolejną istotną cechą kompetentnego wychowawcy, który realizuje integralną profilaktykę zachowań problematycznych i uzależnień, jest nie tylko zdolność nawiązywania dobrego kontaktu wychowawczego z nastolatkami, ale również **zdolność współpracy** z innymi osobami i środowiskami, np. z rodzicami, z przedstawicielami administracji samorządowej, z lokalnymi organizacjami, których cele obejmują działania profilaktyczne. „Szerokie rozumienie działalności profilaktycznej wymaga dużej wszechstronności. Obecnie tylko niewielu profilaktyków potrafi skutecznie współpracować z tak zróżnicowanymi populacjami"[87].

---

[85] Szczegółowe analizy na ten temat zob. M. Dziewiecki, *Psychologia porozumiewania się*, dz. cyt.

[86] Por. C. Pezzoli, *Nuova ipotesi…*, dz. cyt.

[87] M. Sochocki, *Profilaktycy pod lupą*, „Remedium", nr 10 (2001), s. 16.

Bardzo pożądaną umiejętnością profesjonalnych profilaktyków uzależnień jest **precyzja terminologiczna** w mówieniu na tematy związane z zagrożeniami. Chodzi tu o zdolność takiego doboru języka i argumentów, by przekazywane treści prawidłowo rozumieli nawet ci wychowankowie, którzy z jakichś względów nie chcą zrozumieć danej prawdy czy dostrzec jakichś istotnych faktów. Niestety, znaczna część profilaktyków nadal używa nieprecyzyjnej terminologii, a przez to pośrednio może wprowadzać wychowanków w błąd. Jednym z typowych przykładów w tym względzie jest mówienie o „nadużywaniu alkoholu w wieku rozwojowym". Takie sformułowanie sugeruje bowiem, że nie każde sięganie po tę substancję przez dzieci i młodzież jest nadużyciem. Podobnie mało czytelny dla nastolatków jest termin „trzeźwość w wieku rozwojowym", gdyż część wychowanków nie kojarzy trzeźwości w tym okresie z wymogiem zachowania całkowitej abstynencji. Również wyrażenie „napoje alkoholowe" ułatwia młodym trwanie w iluzji, że piwo do takich napojów nie należy. Warto zatem precyzować, że problemem jest używanie alkoholu przez dzieci i młodzież, że celem profilaktyki jest zachowanie całkowitej abstynencji w wieku rozwojowym i że nieletni nie powinni spożywać piwa ani innych napojów, które zawierają alkohol.

Konieczne jest ponadto **wyeliminowanie dwuznaczności czy szkodliwych wychowawczo poglądów**, panujących wśród niektórych profilaktyków uzależnień, na temat sięgania po alkohol w wieku rozwojowym. Jest dla mnie rzeczą oczywistą, że nie powinien realizować programów profilaktycznych ktoś, kto uznaje „za dopuszczalne picie niewielkich ilości alkoholu przez gimnazjalistów pod kontrolą czy też w obecności rodziców, na przykład podczas Sylwestra"[88]. Niezależnie od ewidentnej szkodliwości wychowawczej takich poglądów ze strony dorosłych, mamy tu do czynienia z pośrednim zachęcaniem do łamania prawa, które przecież zabrania podawania alkoholu nieletnim. Dochodzimy zatem obecnie do paradoksalnej i bolesnej sytuacji, w której kodeks karny wymaga od dorosłych większej ochrony nieletnich niż proponują to niektórzy profilaktycy. Tymczasem w świetle nowych danych empirycznych „cechą wspólną programów skutecznych jest posiadanie jasnego i zdecydowanego kierunku. Nie ograniczają się one jedynie do pokazywania «za» i «przeciw» podejmowanych wyborów, ale wyraźnie i konsekwentnie przekonują i motywują młodzież do przyjęcia oczekiwanych postaw"[89]. W programach autor-

[88] M. Sochocki, *Zawód*..., dz. cyt., s. 34.

[89] S. Grzelak, *Porządek miłości i*..., dz. cyt., s. 18. W odniesieniu do autorskiego programu „Płciowość i Odpowiedzialność Nastolatków" autor stwierdza, że jedną z zasad realizowania tego programu „jest właśnie zgodność osobistego życia realizatora z filozofią programu. Oznacza to, że realizator powinien mieć akceptujący stosunek do ciała i seksualności oraz w swoim życiu osobistym żyć w zgodzie ze swoim stanem, stanowiąc dla młodzieży w pełni klarowny wzorzec. Nie może być on rozwiedziony. Jeśli nie żyje w małżeństwie, nie może żyć w rozwiązłości, lecz winien zachować

skich powinien być ściśle przestrzegany **wymóg osobistej wiarygodności** autora danego programu, a także zasada zgodności jego życia osobistego z proponowanym przez niego programem wychowawczym[90].

Zakończenie

Profilaktyk to szczególnego rodzaju wychowawca, gdyż profilaktyka to sztuka wychowania dzieci i młodzieży pośród i pomimo negatywnych uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. Kompetentny i skuteczny profilaktyk to **współczesny prorok**, który wskazuje wychowankom optymalną drogę rozwoju, czyli właśnie drogę prorocką, drogę mniej uczęszczaną, drogę prawdy i miłości, drogę wolności i odpowiedzialności. Droga ta jest nierzadko znakiem sprzeciwu dla pewnej grupy wychowanków, zwłaszcza dla tych, którzy przeżywają kryzys, jak i dla niektórych dorosłych, zwłaszcza dla tych, którzy czerpią zyski ze słabości i uzależnień nastolatków. Podjęcie funkcji proroka jest pierwszym zadaniem każdego, kto chce realizować integralny model profilaktyki. Zrozumiałe, że tego typu wychowawca – prorok musi dysponować pewnymi kompetencjami, których nie sposób nabyć poprzez studia czy warsztaty szkoleniowe, gdyż są to **kompetencje i postawy bezpośrednio związane z osobowością i stopniem dojrzałości** danej osoby.

Pierwszą z takich kompetencji jest zdolność do szczególnego rodzaju miłością, którą można nazwać **miłością wychowującą**. Pod względem osobistej odpowiedzialności oraz emocjonalnego zaangażowania jest to oczywiście inna miłość niż miłość do współmałżonka, dzieci czy rodziców. Mimo to jest to miłość rzeczywista, mająca postać serdecznej troski. Realistyczny i odpowiedzialny profilaktyk ma świadomość, że aby skutecznie chronić dzieci i młodzież przed złem i aby promować ich optymalny rozwój, nie wystarczy mieć rację. Nie wystarczy też dysponować solidnym programem. Trzeba kochać. I to właśnie ową miłością wychowującą, czyli dostosowaną do niepowtarzalnej sytuacji i zachowania danego wychowanka.

> Miłość wychowująca okazuje się najskuteczniejszą formą profilaktyki w każdej dziedzinie życia. To właśnie taka miłość najlepiej chroni ludzką wolność i mądrość, najskuteczniej zapobiega alkoholizmowi, narkomanii, agresywności, przestępczości, wyuzdaniu, rozpaczy[91].

---

seksualną wstrzemięźliwość. Jest to jeden z oczywistych warunków, by program uczący postawy wstrzemięźliwości i przygotowujący do zawarcia w przyszłości monogamicznego związku na całe życie był skuteczny".

[90] Słuszne jest oczekiwanie, że „realizatorzy profilaktyki zintegrowanej, których zadaniem jest świadome dbanie, by w toku realizacji programu profilaktycznego z jednego obszaru nie czynić szkody w drugim, powinni spełniać kryteria wiarygodności we wszystkich dziedzinach profilaktyki i wychowania. Wysoka poprzeczka, ale profilaktyka, podobnie jak wojsko, potrzebuje komandosów – wszechstronnych i wszechstronnie wiarygodnych" (S. Grzelak, *Porządek miłości i…*, dz. cyt., s. 19).

[91] M. Dziewiecki, *Miłość a wychowanie*, „Remedium", nr 7–8 (2001), s. 22–24.

Trzecią wreszcie cechą profilaktyka, który skutecznie chce podjąć misję proroka – wychowawcy jest **mentalność zwycięzcy**. Oznacza ona odwagę wskazywania dzieciom i młodzieży optymalnej drogi życia. Coraz częściej spotykamy się, niestety, z profilaktykami, którzy mają mentalność przegranych. Nie uczą oni dzieci i młodzieży sztuki dojrzałego życia, lecz skupiają się głównie na redukowaniu strat wychowawczych wtedy, gdy wychowanek wybiera to, co łatwiejsze, zamiast tego, co wartościowsze. Profilaktyk o mentalności zwycięzcy rozumie, że jego zadaniem jest wskazywanie **wyłącznie** najdojrzalszej drogi życia. Drogę „na skróty", drogę naiwności i słabości wychowanek potrafi wybrać bez „pomocy" dorosłych. Dojrzały profilaktyk ma ponadto świadomość tego, że nie istnieje równość szans między wychowaniem a demoralizowaniem, między krzywdzeniem a chronieniem, między proponowaniem drogi wolności i realizmu, a kuszeniem młodych iluzjami łatwego szczęścia. Nierówność szans wynika z faktu, że każdemu człowiekowi łatwiej jest czynić zło (nawet to, którego nie chce) niż dobro (nawet to, którego pragnie), a także z faktu, że wychowankowie są z reguły znacznie mniej krytyczni wobec tych, którzy mamią ich łatwym szczęściem niż wobec tych, którzy ukazują im realia ludzkiego życia oraz płynące z tych realiów wymagania wychowawcze i normy moralne.

Na koniec ostatnia uwaga. Odpowiedzialny wychowawca – profilaktyk zdaje sobie sprawę z tego, że sam – ze względu na swoje ludzkie słabości i ograniczenia – nie może być dla wychowanka ostatecznym punktem odniesienia w poszukiwaniu rozwoju, dojrzałości i radości życia. Bóg jest pierwszym wychowawcą i wraz ze świętym Augustynem możemy powiedzieć, że serca dzieci i młodzieży nie zaznają spokoju, dopóki w Nim nie znajdą Mistrza, który uczy trudnej sztuki życia. Tylko w blasku prawdy Chrystusa oraz dzięki mocy Jego miłości młody człowiek ma szansę chronić w sobie tę wolność, do której On nas wyswobodził (por. Ga 5, 1) oraz doświadczać tej radości, którą On nam przynosi (por. J 17, 13).

Bibliografia

Alberti R., *Asertywność*, Gdańsk 2002.

Arendarska A. (i inni), *Drugi Elementarz, czyli Program Siedmiu Kroków*, Warszawa 1997.

Arendarska A., Wojcieszek K., *Przygotowanie do profilaktyki domowej*, Warszawa 1996.

Brezinka W., *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, Basel 1993.

Cencini A., *Il mondo dei desideri*, Milano 1998.

Dahmen W. (i inni), *Zdrowiej i świadomiej żyć*, Warszawa 1993.

Davis M. H., *Empatia*, Gdańsk 2001.

Dziewiecki M., *Cielesność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000.

Dziewiecki M., *Doradcy duchowi w terapii alkoholików*, „Terapia uzależnienia i współuzależnienia", nr 3 (1998), s. 4–7.

Dziewiecki M., *Doradcy duchowi w terapii współuzależnienia*, „Terapia uzależnienia i współuzależnienia", nr 3 (1999), s. 14–18.
Dziewiecki M., *Duchowość i religijność a profilaktyka uzależnień*, „Świat Problemów", nr 5 (1998), s. 41–44.
Dziewiecki M., *Formowanie do trzeźwego stylu życia i zapobieganie zagrożeniom alkoholowym*, „Świat Problemów", nr 10 (1993), s. 17–20.
Dziewiecki M., *Jaka rodzina szkołą trzeźwości?*, „Świat Problemów", nr 1 (1995), s. 28–33.
Dziewiecki M., *Jak wygrać życie?*, Częstochowa 2002.
Dziewiecki M., *Kształtowanie postaw*, „Ave", Radom 1997.
Dziewiecki M., *Miłość a wychowanie*, „Remedium", nr 7–8 (2001), s. 22–24.
Dziewiecki M., *Miłość pozostaje*, Częstochowa 2001.
Dziewiecki M., *Miłość przemienia. Przezwyciężanie trudności w małżeństwie i rodzinie*, Częstochowa 2002.
Dziewiecki M., *Młodzież, alkohol i realizm*, „Świat Problemów", nr 2 (2000), s. 41–43.
Dziewiecki M., *Młodzież a alkohol*, „Ateneum Kapłańskie", nr 1 (1997), s. 58–71.
Dziewiecki M. (red.), *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000.
Dziewiecki M., *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2000.
Dziewiecki M., *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999.
Dziewiecki M. (red.), *Ogólnopolski Kongres Duszpasterstwa Trzeźwości*, Radom 1994.
Dziewiecki M., *Pedagogika pragnień i aspiracji*, „Katecheta", nr 5 (2001), s. 11–16.
Dziewiecki M. (red.), *Przesłanie nadziei*, Warszawa 1993.
Dziewiecki M., *Psychologia porozumiewania się*, Kielce 2000.
Dziewiecki M., *Rola Kościoła w wychowaniu do wolności*, „Studia nad Rodziną" (ATK), nr 2 (1998), s. 111–122.
Dziewiecki M., *Rozwój duchowy jako warunek trwałej trzeźwości w sytuacji choroby alkoholowej*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii", nr 3 (Warszawa 1992), s. 177–190.
Dziewiecki M., *Trzeźwość jako dojrzała wolność*, „Świat Problemów", nr 3 (1993), s. 14–19.
Dziewiecki M., *Uzależnienia a podejmowanie decyzji*, „Zeszyty Formacji Duchowej", nr 20 (2002), Kraków, s. 90–99.
Dziewiecki M., *W poszukiwaniu skutecznych metod profilaktyki alkoholowej*, „Problemy alkoholizmu", nr 6 (1993), s. 13–15.
Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
Fatyga B., *Młodzież u progu stulecia*, „Remedium", nr 6 (2001), s. 14–16.
Fudała J., *Postawy dorosłych wobec picia alkoholu i zażywania narkotyków*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 17–21.
Gaś Z., *Profilaktyka w szkole*, Warszawa 1997.
Gaś Z., *Profilaktyka w zreformowanej szkole*, „Remedium", nr 6 (2001), s. 2–7.
Gaś Z., *Redukcja szkód a profilaktyka uzależnień*, „Remedium", nr 7–8 (2002), s. 32–33.
Grzelak S., *Czwarte ogniwo profilaktyki*, „Remedium", nr 7–8 (2001), s. 8–9.
Grzelak S., *Porządek miłości i wiarygodność*, „Remedium", nr 10 (2001), s. 18–19.
Grzelak S., *Seksualność a alkohol (cz. I)*, „Remedium", nr 9 (2000), s. 22–24.
Grzelak S., *Seksualność a alkohol (cz. III)*, „Remedium", nr 11 (2000), s.10–12.
Hawkins J. D., *Podręcznik ewaluacji programów terapeutycznych*, Warszawa, 1994.
Hryszkiewicz G., *Alkohol, młodzież, dorośli*, „Świat Problemów", nr 9 (2002), s. 18–19.
Jastrun E., *Profilaktyka w szkole*, „Świat Problemów", nr 10 (2002), s. 39–41.
Jastrun E., *W poszukiwaniu nowych dróg*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 28–31.

Kilpatrick W., *Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań 1997.
Martin J. C., *Chalk Talks on Alcohol*, San Francisco 1989.
Maxwell R., *Dzieci, alkohol, narkotyki*, Gdańsk 2002.
May G., *Uzależnienie i łaska. Miłość, duchowość, uwolnienie*, 1995.
Mellibruda J. (i inni), *Perspektywy profilaktyki*, „Remedium", nr 5 (1995), s. 2–14.
Mellibruda J., *Profilaktyka problemowa*, „Remedium", nr 6 (1998), s. 2–4.
Mellibruda J., *Tajemnice ETOH*, Warszawa 1993.
Mellody P., *Toksyczne związki. Anatomia i terapia współuzależnienia*, Warszawa 1993.
Ostaszewski K., *Co się zmienia w zażywaniu? Badania mokotowskie 1984–2000*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 26–27.
Ostaszewski K., *Kryzys profilaktyki?*, „Remedium", 7–8 (2002), s. 1–4.
Ostaszewski K., *Specyfika zachowań problemowych a programy profilaktyczne*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 4–6.
Pacewicz A., *Jak pomóc dziecku nie pić?*, Warszawa 1994.
Pezzoli C., *Nuova ipotesi educativa*, Milano 1997.
Prajsner M., *Perspektywy polskiej profilaktyki problemowej*, Warszawa 2000.
Schulz von Thun F., *Sztuka rozmawiania*, Kraków 2001.
Stephan W. G., *Wywieranie wpływu przez grupy*, Gdańsk 2002.
Sierosławski J., *Czy bezwzględny zakaz jest do utrzymania?*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 14–16.
Sochocki M., *Ewaluacja w praktyce*, „Remedium", nr 10 (2000), s. 2–3.
Sochocki M., *Profilaktycy pod lupą*, „Remedium", nr 10 (2001), s. 16–17.
Sochocki M., *Rodzice i profilaktyka*, „Remedium", nr 1 (2002), s. 18–19.
Sochocki M., *Zawód – profilaktyk?*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 32–35.
Sołtys E., *Olbrzymia szansa – gimnazjum*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 38–42.
Stępień E., *Alkohol a polska młodzież. Raport 1994*, Warszawa 1995.
Szczukiewicz P., *Nie wystarczy intuicja*, „Świat Problemów", nr 12 (2001), s. 7–10.
Szymańska J., *Profilaktyka w szkole*, „Remedium", nr 7–8 (2002), s. 9–11.
Szymańska J., *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*, Warszawa 2000.
Wilmes D., *Jak wychowywać dziecko, które mówi „nie" alkoholowi i narkotykom*, Gdańsk 2002.
Wojcieszek K., *O profilaktyce w XXI wieku*, „Remedium", nr 1 (2001), s. 2–3.
Wojcieszek K., *Czy można ukraść pokolenie?*, „Świat Problemów", nr 7–8 (1995), s. 4–10.
Wojcieszek K., *Noe. Program profilaktyczny dla młodzieży*, Warszawa 1997.
Wojcieszek K., *Program Profilaktyczny „Noe". Materiały pomocnicze dla realizatorów programu*, Łódź 1993.
Wojcieszek K., *Szkoła ekspertów profilaktyki*, „Remedium", nr 11 (2000), s. 13–14.
Wojciechowski M., *Mity i zasady profilaktyki uzależnień*, „Remedium", nr 5 (2002), s. 16–17.
Wojciechowski M., *Patologia inicjacji*, „Remedium", nr 9 (2000), s. 4–5.
Wojciechowski M., *Strategie w profilaktyce*, „Remedium", nr 1 (2002), s. 16–17.
Wojciechowski M., *Sześć zadań dyrektora szkoły*, „Remedium", nr 7–8 (2002), s. 36–37.
Woronowicz B., *Alkoholizm jako choroba*, Warszawa 1994.
Woronowicz B., *Informacje i testy pomocne w rozpoznaniu problemów alkoholowych*, w: *Nowe przesłanie nadziei*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s. 27–53.
Woynarowska B., *Kształtowanie umiejętności*, „Remedium", 5 (2002), s. 1–3.

Ks. Mieczysław Rusiecki – Kielce

Samoświadomość dorosłego warunkiem rozwoju osobowości

1. Dorosły pozwala widzieć siebie w prawdzie

Celem wszelkich zabiegów wychowawczych jest dojrzałość osobowa człowieka. Człowiek dojrzały w terminologii T. A. Harrisa[1] jest określany jako *Dorosły*[2]. Podejmuje on systematyczną pracę nad sobą[3] w formie samokształcenia i samowychowania. Prezentuje postawę głęboko refleksyjną, odpowiedzialną i zdystansowaną do wewnętrznych nastawień zarówno *Rodzica*[4], jak i *Dziecka*[5].

Nastawienie *Rodzica* przejawia się głównie w tym, że człowiek odwołuje się do gotowych rozwiązań, z jakimi się spotkał w dzieciństwie, zwłaszcza u swoich rodziców. Powiela bezwiednie zaobserwowane i wyuczone wówczas schematy. Oznacza to, że nie przyjmuje w swoim życiu postawy samokrytycznej i twórczej, otwartej na to, co nowe. Natomiast to, co dawniejsze, już (przez innych!) sprawdzone, w jego odczuciu jest najlepsze[6]. W konsekwencji chodzi utartymi ścieżkami i żyje zwrócony ku przeszłości, wreszcie całkowicie zastyga w nawykach, schematach, przestarzałych stereotypach. *Dorosły* z niemałym trudem musi przełamywać tego rodzaju bariery tak mocno zadawnione, że stanowiące niejako drugą naturę człowieka.

---

[1] Por. T. A. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą*, Warszawa 1985.

[2] Por. tamże, s. 43–52.

[3] Rozumieć przez nią należy najmniejszy nawet ruch w kierunku większej dojrzałości osobowej, np. postanawiam robić coś lepiej niż dotychczas lub zobowiązuję się do zrobienia czegoś dobrego dodatkowo. Następnie rozliczam się w swoim sumieniu z tego zobowiązania. Jeśli się nie udało, żałuję, przepraszam i naprawiam błąd. Jeśli mi się udało – satysfakcję stąd wynikającą wpisuję w nowe, trudniejsze zobowiązanie. Tak rosnę.

[4] Termin *Rodzic* (skrót: *R*) oznacza postawę niedojrzałą u człowieka działającego z pozycji narzucania innym swojego, często irracjonalnego, zdania. Por. tamże, s. 33–39.

[5] Termin *Dziecko* (skrót: *Dz*) wyraża postawę niedojrzałą u człowieka działającego niezdecydowanie, najczęściej wycofującego się z aktywnego, dynamicznego życia, gdyż brak mu wiary we własne możliwości. Por. tamże, s. 39–43.

[6] „Nie próbuj niczego nowego; poniesiesz tylko klęskę. To, co stare, jest dobre; nowe jest złe" J. Powers, *W poszukiwaniu wewnętrznego spokoju. Sztuka opanowania własnych emocji*, Kielce 1999, s. 51.

Dorosły musi również pokonywać funkcjonujące w psychice, lękliwe zahamowania *Dziecka*. Człowiek, który działa pod ich wpływem, mimo upływu lat wciąż czuje się bezradny i bezbronny. Boi się podjęcia jakiejkolwiek inicjatywy, szczególnie tego, co trudne. Z góry rezygnuje z większego wysiłku, z szukania nowych, nietypowych, zwłaszcza ryzykownych rozwiązań. Chętnie zatrzymuje się na etapie, który udało mu się już osiągnąć i osobiście zweryfikować. Żyje chwilą obecną – jak beztroskie, lekkomyślne dziecko.

Z drugiej strony, *Dorosły* ma możność i obowiązek pracy nad utrzymaniem w nas pozytywnych cech zarówno *Rodzica*, jak i *Dziecka*. Pozytywne właściwości *Rodzica* to duże bogactwo doświadczeń (nawyków) wytrzymujących próbę czasu, takich jak: obowiązkowość, odpowiedzialność, zdyscyplinowanie myślenia, pragnień, działania itp. Pozytywne przymioty *Dziecka* to: spontaniczność, szczerość, radość, ciekawość, chęć eksperymentowania, zaufanie, prostota, czystość serca itp.[7] *Dorosły* weryfikuje bardzo wnikliwie i krytycznie wszelkie schematy *Rodzica* i dopiero wtedy przyjmuje je za swoje. Podobnie czyni z nastawieniami *Dziecka*: poddaje je prawu roztropności i zdroworozsądkowej krytyce. Tylko tak wzbogacony *Dorosły* może działać w sposób pełny.

> Nasze odpowiedzialne i względnie trwałe decyzje podejmowane są wówczas, gdy podejmujemy je w wyniku zaistnienia trzech stanów Ja, czyli gdy działamy z pozycji świadomego *Dorosłego* przy zachęcającej zgodzie *Rodzica* i naturalnym zachwycie *Dziecka*[8].

Dorosły jest niezmordowany. Ciągle pobudza do szukania głębszej motywacji tego, co robimy, nakłania do starania się o piękniejszy kształt życia. Chce nas przekonać, że nie powinniśmy się zatrzymywać w poszukiwaniu coraz pełniejszej prawdy o sobie i o świecie. Mobilizuje do zmiany sytuacji, w jakiej się znajdujemy – na lepszą, zgodnie z prawdą o naszych możliwościach. Przypomnijmy: prawda o każdym jest taka, że nas zawsze stać na więcej.

Niełatwe więc zadanie ma *Dorosły*, tym bardziej że w życiu najszybciej udaje się uzyskać tzw. wyższe i korzystniejsze pozycje tym ludziom, którzy nauczyli się zręcznie powtarzać wzorce społecznie zaaprobowane, choćby nie były w pełni prawdziwe i najlepsze. Dotyczy to szczególnie zachowań ludzi będących przy „władzy". Podwładni sczytują styl bycia swoich przełożonych i wiernie go kopiują w swoim życiu. Budzą przez to ich zaufanie, a w konsekwencji szybko awansują. Tajemnica ich sukcesu[9] polega na tym, że w stosunkach

---

[7] Są to cechy, które Chrystus stawia jako warunek zbawienia: *Zaprawdę powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie, i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* (Mt 18, 3).

[8] R. Rogoll, *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, przekł. A. Tomkiewicz, Warszawa 1989, s. 24.

[9] Chodzi tu głównie o pomyślny wynik w sprawach materialnych, doczesnych. Tak myśli i działa człowiek prymitywny, cielesny, nazwany przez Chrystusa synem tego

ze swoimi dynamicznymi przełożonymi zamieniają się w potulne *Dziecko*. W stosunku zaś do swoich podwładnych – już w innym kontekście miejsca i czasu – chętnie przyjmują pozycję ważnego, nieustępliwego *Rodzica*. Rekompensują w ten sposób swoje zmęczenie odgrywaną rolą *Dziecka*. Za każdym razem stają przed swoim mocodawcą w formie świeżej i wciąż dyspozycyjnej. Swoim przełożonym nie dają więc żadnych podstaw do podejrzeń, że coś z ich dorobku zmienią, przeinaczą, zaprzepaszczą.

Zachodzi wtedy specyficzny mechanizm usztywniania i „zastygania" relacji międzyludzkich, pozbawionych głębszego sensu i wartości duchowych poddanych stabilizacji, a nawet regresji procesów społecznych[10], które dlatego nie podlegają rozwojowi, że są w rękach ludzi cechujących się myśleniem zeschematyzowanym (*R*) lub zalęknionym (*Dz*). Mechanizm ten jest prosty: Kto działa z pozycji niedojrzałej, dobiera sobie również współpracowników takiego samego pokroju – uległych, chętnie idących na kompromis. Widzi w nich przedłużenie siebie. Całkowicie przekształca ich „na swój obraz i podobieństwo". Nie toleruje u nich żadnej odrębności, inności, a tym bardziej „niepokojącej" oryginalności. Tylko taki następca uratuje „dorobek" poprzednika, zatrzyma daną sprawę dokładnie w tym samym miejscu, w którym ją zastał. Niczego nie zmieni, bo działając z pozycji *Dziecka* boi się narazić. Jeśli zaś będzie działał zdominowany przez *Rodzica*, nie przyjdzie mu to do głowy, gdyż nie będzie widział potrzeby ani sensu żadnych zmian.

Na takiej zasadzie najczęściej ludzie dobierają się w życiu. Łatwiej jest awansować, kiedy się bezkrytycznie akceptuje zalecenia płynące z góry. Szybciej i bezkonfliktowo można się odnaleźć w życiu, gdy się przyjmuje pozycję całkowicie uległego *Dziecka*. Życie uczy, że najbardziej popłacają te dwa nastawienia: wierne powielanie schematów i wygodny kompromis jako bezkrytyczne przystosowywanie się do uznawanych w danej grupie norm czy wartości. Jest to, de facto, świadomie czy podświadomie przyjęta gra[11].

Dorosły natomiast nie godzi się ani na jedno, ani na drugie. Dlatego jest niewygodny. *Dorosły* wciąż intensywnie i twórczo myśli. Na wszystko patrzy głębiej i pragnie stopniowo zmienić zastaną rzeczywistość na lepszą. Nie ma w nim nic z krytykanctwa, chętnie jednak podejmuje zdrową krytykę. *Dorosły*

świata. *Synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z podobnymi sobie ludźmi niż synowie światłości* (Łk 16, 8). Dla synów światłości prawdziwą „miarą sukcesu jest nie tyle pozycja, jaką zdobyli w życiu, ile przeszkody, które pokonali, aby ją osiągnąć" (Booker T. Washington).

[10] Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 281.

[11] Oznacza ona „często powtarzający się zestaw transakcji pozornie bez zarzutu, o utajonej motywacji, czy też bardziej potocznie, serię posunięć z pułapką, albo «sztuczką» (...). Każda gra jest (...) w swoim założeniu nieuczciwa". E. Berne, *W co grają ludzie?*, Warszawa 1987, s. 43.

to człowiek, który systematycznie zmierza do coraz większego stopnia dojrzałości, korzysta z wszelkich możliwych doświadczeń własnych i cudzych, ale także z uwagą wsłuchuje się w natchnienia Boże i daje się im prowadzić ku temu, co nieznane. Pozwala siebie – jak Abraham – „wyrwać" z sytuacji zastanej. Chętnie poddaje się uzdrawiającemu wezwaniu: Wstań, porzuć to, co zbyt wygodne, zrezygnuj z tego, co krępuje twoją wolność, a nawet całkowicie cię zniewala, wybierz drogę trudniejszą. Coraz bardziej bądź sobą. Miej odwagę żyć w prawdzie wzywającej do ustawicznego wzrostu. Na tej drodze spełnia się zapowiedź Chrystusa: *Jeśli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 31-32).

Dorosły w swojej postawie przejawia dużo odwagi. Umie i chce ryzykować, gdyż kieruje się prawdopodobieństwem. Na wszystko patrzy pod kątem rozwoju. Jeśli tylko przeczuwa, że coś go może udoskonalić, szuka ku temu najlepszej drogi i zdecydowanie zaczyna nią iść. Postępuje zgodnie z maksymą św. Pawła: *Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie* (1 Tes 5, 21). Oczywiście, często za to „obrywa", ale się tym nie zraża. Wie, że jest to cena, jaką musi uiścić za to, że jest konsekwentny, za każde nowe osiągnięcie życiowe. Nie zatrzymuje się na samej cenie. Żyje satysfakcją płynącą nawet z najmniejszych osiągnięć. To go uskrzydla i uzdalnia do nowych poświęceń.

Dorosły zdecydowanie kwestionuje to, co przeciętne, zwłaszcza w środowiskach zamkniętych. Ma świadomość, że narusza wtedy „zadomowiony" spokój, bo podważa niedojrzałe postawy zarówno podwładnych, jak i przełożonych. Widzi zachowanie się ludzi schematów (*R*) i lęków (*Dz*)[12] jako chodzenie po linii najmniejszego oporu i nie zgadza się na żadną sytuację byle jaką, w której ludzie nie odnajdują się w pełni. Żyją nie na zasadzie inicjatywy i wysiłku, ale na zasadzie gry zahamowań i przyzwyczajeń. Żyją z reguły poniżej swoich możliwości, za wszelką cenę przystosowując się jedynie do tego, co zastali. Zdobywają się tylko na wstępny aspekt wychowania, jakim jest adaptacja[13]. Dziś taka postawa jest zupełnie niewystarczająca, ale jakże jeszcze częsta! Tacy ludzie drepczą w miejscu, powtarzają to, co już było, bo tak jest

[12] Warto przypomnieć, że „lęk powstrzymuje nas przed dokonywaniem wolnych wyborów. To przeszkoda w podejmowaniu decyzji wymagających wiary, ryzyka i zaufania. Lęk hamuje wewnętrzny rozwój". J. Powers, *W poszukiwaniu wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 50.

[13] „Człowiek uwarunkowany jednostkową i zbiorową biografią, widziany w perspektywie edukacji, jest nie tyle przedmiotem jej unifikujących oddziaływań, ile siłą kreatywną, której aktywna obecność ujawnia się w sposób coraz bardziej oczywisty". J. Wojnar, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000, s. 43. „Staje przed nim zadanie przezwyciężenia postawy adaptacyjnej zarówno w stosunku do społeczeństwa, jak w stosunku do własnej natury, przy pełnej świadomości tego czym [kim] jest i czym [kim] być może", tamże, s. 51. Tylko *Dorosły* może podjąć takie wyzwanie i skutecznie mu sprostać.

im wygodniej i dzięki temu czują się bezpieczniej. Gdyby to od nich zależało, chętnie obniżyliby także każdą obowiązującą „poprzeczkę". Postępując w ten sposób łatwo znajdują poparcie u „swoich", to znaczy podobnie myślących.

Dorosły zazwyczaj nie budzi powszechnej sympatii, bo nie upodabnia się jedynie do „swoich". Sięga po nowe wzorce, coraz bardziej ambitne, uniwersalne. Stawia sobie i innym większe wymagania, dlatego jest „dziobany" i bity. Jak wiemy, ludzie nie podkładają zbyt chętnie własnego grzbietu pod razy i cięgi. Raczej wolą się nie narażać i mieć tzw. „święty" spokój. Z zasady unikają sytuacji przykrych. Niełatwo jest więc być *Dorosłym*, ponieważ jego powołaniem jest z zasady występowanie w roli *znaku sprzeciwu* (por. Łk 2, 34).

Dorosły, zgodnie z prawdą o ostatecznym przeznaczeniu człowieka, konsekwentnie stara się zachowywać radykalną naukę Ewangelii. Zdecydowanie unika postaw czysto biologicznych, nastawionych na doraźne, materialne korzyści, wygodę, egoizm, na wszelką łatwość i miękkość życia. Zdecydowanie odrzuca postawy przyjemnościowe wynikające ze zbytniego przywiązania do rzeczy materialnych i do ich konsumpcji. Stara się być kategorycznym i totalnym zakwestionowaniem tego, co relatywne i znikome. Natomiast na serio i konsekwentnie troszczy się o wartości duchowe. Rozwija wciąż w sobie głębsze zainteresowania, pielęgnuje wartości wyższe: prawdę, dobro, piękno, sprawiedliwość, miłość, pokój. Jest entuzjastą tych wartości. Może więc zwrócić na siebie uwagę i pociągnąć na szczyty ludzi już w jakimś stopniu otwartych na dojrzewanie. Stanowią oni jednak zdecydowaną mniejszość.

Większość ludzi nie czuje potrzeby pracy nad sobą, dlatego w ich życiu nic się nie zmienia[14]. Ustawiają się w szyku nie ku ideałom, ale nawzajem „ku sobie", upodabniają się do siebie, pragną się sobie przypodobać. Przeciętny statystyczny człowiek, żyjący w globalnej społeczności, nie chce (*R*) albo nie ma siły i odwagi (*Dz*), żeby odkryć swoją prawdziwą twarz. Woli kopiować narzucony mu styl własnego przełożonego, także każdego innego, kto więcej znaczy, cieszy się popularnością – jest tzw. idolem. Wnikliwie więc studiuje kanony „mody", by stosując się do nich być „w porządku". Tak łatwo jest się przecież ukryć w społecznie programowanych ramach.

Jaką jednak płaci się za to cenę? „Moda uczestniczy (...) w procesach fragmentaryzacji tożsamości. Na przykład, magazyny mody propagują przekonanie, że powinniśmy przyjmować coraz to odmienne tożsamości (...).

[14] Bez samodyscypliny i samorealizacji, zgodnej z możliwościami i powołaniem życiowym, każdemu grozi regres. Niemożliwe jest utrzymanie się na poziomie życia godnego człowieka. „Do zaistnienia zmian rozwojowych (...) konieczne jest aktywne gromadzenie własnych doświadczeń, nabywanie nawyków i umiejętności oraz ciągłe przezwyciężanie sprzeczności [dysproporcji] między istniejącymi możliwościami, a nowymi potrzebami człowieka". J. Niewiadomska, *Dojrzewanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. ks. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 197.

Tożsamości znajdują się w szafie, wystarczy tylko otworzyć jej drzwi i wybrać"[15]. Dla zainteresowanego modą ważne jest jednak tylko to, że „jest na bieżąco", niejako w czołówce. Jego „każde doświadczenie jest niemal natychmiast relatywizowane przez doświadczenie odmienne (...) [Jego] tożsamość typu instant [jest] płynna i niestabilna"[16]. Można by rzec, że konsumuje, a nie przyswaja. W ten sposób jeszcze bardziej powiększa swój głód wewnętrzny, niemal neurotycznie i obsesyjnie poszukuje nowych przyjemnych wrażeń, ale i te go do końca nie zasycają. Przy tej okazji traci „nawyk systematyzacji i kategoryzacji świata (...), poczucie konieczności życia w świecie uporządkowanym (...), zdolność do «bycia zdziwionym»"[17].

Jest jednak wysoce zadowolony z siebie, rozpiera go poczucie dumy. Jest podniecony własnym sukcesem. Czy go dopada niepokój i zawstydzenie z tej racji, że żyje według standardów światowych, a tuż obok znajdują się ludzie, którzy nie osiągają minimum socjalnego? Niech się wstydzą ci, którzy pozostają „w tyle", nie nadążają za tym, co „idzie". Dają dowód, że są nieporadni, mało przedsiębiorczy, nienowocześni. W konsekwencji godni pogardy.

Pielęgnuje w sobie mniemanie, że należy do światowej czołówki. Pyta więc butnie utożsamiając się z tą czołówką: Co może nam ktoś zarzucić, jeśli się ubieramy „jak należy", mieszkamy według wymaganych standardów, oglądamy to, co „się" powszechnie ogląda, korzystamy z „komórki", poruszamy się samochodami przedniej marki, zaliczamy, co powinien zaliczyć szanujący się człowiek nowoczesny (czytaj: „konsument")[18].

Za tą fasadą kryją się prowokujące, może nawet ironiczne jego pytania dodatkowe: Czy możesz równać się ze mną? Czy będziesz miał emeryturę podobną do mojej? Czy będziesz miał szansę spędzania urlopu lub możliwość leczenia podobną do mojej? Być może, że jest to szczere, a zarazem ostatnie słowo na temat konsumpcyjnego życia w XXI wieku. To się wyraźnie wyczuwa, to intuicyjnie się jakoś wie. Tylko *Dorosły* ma odwagę zdecydowanie przeciwstawić się przysłowiowej miękkości i wygodnictwu życiowemu.

Niełatwo jest być *Dorosłym*, człowiekiem świadomie narzuconej sobie dyscypliny, dobrowolnego wyboru surowej drogi krzyża. Wciąż żąda on od siebie czegoś więcej, bo chce być autentyczny: Skoro stać go na więcej, daje z siebie maksimum. To nic, że musi płacić większą cenę. Czuje wtedy smak życia. Świadomie wybiera to, co więcej go kosztuje. Taką odczuwa powinność.

---

[15] Z. Melosik, *Kultura instant – paradoksy pop-tożsamości*, w: *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia*, red. A. Nalaskowski i K. Rubacha, Toruń 2001, s. 35.

[16] Tamże.

[17] Tamże.

[18] „Konsumenci obrazów [zwłaszcza telewizyjnych] stają się podatni na działania propagandy i stosunkowo łatwo pozwalają sobą manipulować". Bp A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 30.

Łatwiej jest przecież unikać napięć niż się na nie narażać i pokornie je przyjmować. Łatwiej jest „kłaść uszy po sobie" i dla „świętego" spokoju wykonywać nawet niemądre polecenia, powielać byle jakie wzorce, choć wyraźnie się czuje, że nie są one takie, jakie być powinny, a także nie takie, na jakie nas stać. A może już tego nie czuję? Może jestem człowiekiem o podwójnej tożsamości, a raczej o „poczuciu pomieszania ról", albo człowiekiem wielu wcieleń, utożsamiającym się na przemian z każdym z nich. Zapominam w końcu, jaki jestem w rzeczywistości. Wtedy tym bardziej nie uświadamiam sobie, jaki być powinienem. Oto słowa, które niech stanowią zwierciadło, w którym mogę i powinienem się przejrzeć: „Ludzie pojęli na świecie wszystko z wyjątkiem swojej niepowtarzalności"[19].

Ta niepowtarzalność, inność i nieprzenikliwość osobowości to podstawowa identyfikacja człowieka *Dorosłego* – jego wiernie pielęgnowane poczucie tożsamości jako „poczucie bycia sobą, pomimo zmian zachodzących w czasie"[20]. Taką tożsamość posiada jedynie *Dorosły*[21].

Dorosły jest świadomy siebie. Zawsze stara się za wszelką cenę być sobą. To człowiek określonego światopoglądu i wyznawca zdecydowanych, stałych zasad moralnych. Wie, kim jest i kim być powinien. Wciąż o to usilnie zabiega. Można więc na nim całkowicie polegać. Bierze pełną odpowiedzialność za siebie i za swoje środowisko[22]. Jeżeli widzi, że wokół niego dzieje się coś złego, że powstało milczące sprzysiężenie przeciwko prawdzie, dobru, miłości, że jest coś, co zagraża prawdziwemu dobru jakiegokolwiek człowieka – reaguje z całą rozwagą i stanowczością. Daje o tym znać całym sobą. On nie może ukryć w sobie tej bolesnej prawdy. Daje mocny, choć wyważony, wyraz temu, że to go boli. Nie może się skrzywić, zamknąć w sobie i chodzić zgorzkniały – pokazując słabość właściwą *Dziecku* – bo będzie jeszcze bardziej dziobany, gryziony, niszczony. Odważnie daje pełne świadectwo prawdzie. Brzydzi się udawaniem. Nie znosi jakiejkolwiek symulacji. Stara się zachować jednolitą linię postępowania, przez co staje się tym bardziej wiarygodny, ale – dla wielu – bardziej niewygodny. Budzi wyrzuty sumienia, gdyż pokazuje prawdziwą twarz, o jaką każdy człowiek powinien się starać.

---

[19] J. Powers, *W poszukiwaniu wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 58.

[20] A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, k. 893.

[21] „Osiągnięcie tożsamości polega na ustaleniu się poczucia tożsamości w wyniku eksploracji. Takie osoby funkcjonują na wysokim poziomie psychicznym, są zdolne do samodzielnego myślenia, bliskości w relacjach interpersonalnych, złożonego rozumowania moralnego, a także odznaczają się odpornością na żądania grupy, by się do niej przystosować, bądź też na podjęte przez grupę próby manipulowania ich samooceną". L. A. Pervin, O. P. John, *Osobowość. Teoria i badania*, Kraków 2002, s. 106.

[22] Osoba dojrzała „chętnie i szczerze akceptuje konieczność społecznej odpowiedzialności i branie na siebie zobowiązań". Ks. M. Wolicki, *Dojrzała osobowość, dojrzałe sumienie*, Wrocław 2000, s. 15.

Jaką? Pogodną i pełną nadziei, świadczącą o tym, że najgłębsza prawda o sensie ludzkiego życia jest dostępna każdemu, że solidarność z każdym człowiekiem naszego globu jest ideałem, do którego każdy może dorastać. Rzecz w tym, żeby za wszelką cenę chciał to czynić, żeby ten wzrost wpisał na stałe w program swojego życia. Ważnym punktem tego programu jest szacunek dla każdego człowieka, chęć spotkania się z nim w prawdzie, troska o jego dojrzałość.

> Gdy wyciągam ręce na powitanie, autentyzm tego gestu od razu wprowadza w przestrzeń wiary (...). Wierzę [że] z naszej obecności zrodzą się owoce prawdy, a [roz]mowa ujawnia prawdę o nas samych[23].

Tylko *Dorosły* może tak spotkać się z drugim człowiekiem.

Z natury jest on człowiekiem optymizmu, pogody, radości. Są to – jak pamiętamy – pozytywne cechy odziedziczone po *Dziecku* i osobiście zweryfikowane przez *Dorosłego* w trakcie dorastania. Cechy te stara się on pielęgnować we wszystkich sytuacjach losowych, zwłaszcza trudnych. Wyraża całkowitą zgodę na ich przyjęcie. Jeśli go coś boli, stara się wewnętrznie ten ból zaakceptować, uczynić go twórczym. Patrzy na wszystko z perspektywy prawdy o zwycięstwie dobra. Jest w stanie każde cierpienie przetwarzać na dobro. Jako wierzący czyni to zazwyczaj na kolanach, tzn. w modlitwie. Stara się ofiarować je za bliźnich będących w potrzebie. Zdobywa się wtedy na więcej dobroci i życzliwości. W ten sposób przyczynia się do pozytywnej zmiany rzeczywistości. Wierzy w zwycięstwo dobra. Na miarę swoich sił przyczynia się osobiście do tego zwycięstwa.

Dlatego realizowanie programu *Dorosłego* jest bardzo proste, choć ogromnie trudne. Umie on sobie nakazać: powinienem stale odczytywać większy wymiar prawdy, uważniej wsłuchiwać się w tę prawdę i konsekwentniej wcielać ją we własne życie, a przez to uobecniać ją w sobie i w środowisku. Jeśli tak postępuje, towarzyszy mu najgłębsze przeświadczenie, że tak być powinno. Jest mu wtedy o wiele łatwiej dawać temu wyraz, gdyż jest to ściśle złączone z jego misją. Polega ona na dawaniu świadectwa, że każdy człowiek ma obowiązek szukania prawdy, a gdy ją znajdzie – powinien dzielić się nią z innymi. Dla *Dorosłego* jest oczywiste, że „pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element ludzkiej natury"[24]. Jej znalezienie budzi zdumienie i podziw. Jej przeżywanie (kontemplowanie) stanowi także istotny element ludzkiej egzystencji. „Bez zdziwienia człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego"[25].

Świadczenie o tym będzie podlegało zasadom miłości bliźniego, a więc będzie delikatne, subtelne, szlachetne, kulturalne. Będzie ono także podlegało

[23] Ks. J. Sochoń, *Prawdę warto pokochać*, Katowice 2002, s. 59.

[24] Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 3.

[25] Tamże, 4.

prawu roztropności. Powinno być czynione mądrze, w sposób naturalny, proporcjonalnie do osobowych możliwości rozmówcy, na miarę jego dobrej woli i otwartości na prawdę i – za jego zgodą – na konieczność zmiany życia.

Każdy będzie to czynił inaczej. Każdy z nas otrzymał od Pana Boga różne wyposażenie. Każdy ma inną osobowość. Mamy też do spełnienia odrębne zadania, choć dokonują się one w ramach tego samego ogólnoludzkiego powołania. Oznacza ono bycie prawdziwym i dobrym człowiekiem. Człowiek z natury wie, że prawda i dobro czynione przez niego nobilitują go. Żyjąc prawdą i dobrem rozwija swoje człowieczeństwo. Rozmijając się z prawdą i dobrem profanuje je i zaprzepaszcza.

> Prawda jest obecna w człowieku – owa jedyna prawda Stwórcy, która dzięki objawieniu stała się również Pismem. Człowiek może widzieć prawdę Boga, bo został przezeń stworzony. Nie widzieć prawdy jest winą[26].

Każdy jednak tę samą misję będzie realizował na swój sposób, idąc w tym samym kierunku, tą samą drogą, choć nie tą samą ścieżką. (Nie wolno tego utożsamiać z „chodzeniem własnymi ścieżkami"). Każdy inaczej ma pokazać siebie światu, zawsze od tej najlepszej strony. Zewnętrznie – w tych warunkach, w których postawiła go Opatrzność. Wewnętrzny sposób samorealizacji każdego z nas będzie różny, proporcjonalny do możliwości wyzwalanych przez naszego *Dorosłego*, otwartego także na działanie łaski Bożej.

Dlatego rodzi się bardzo istotny problem wychowawczy. Musimy sobie go uświadomić w formie pytania: Czy człowiek zdominowany przez *Rodzica* lub *Dziecko* jest sobą? Czy jest wtedy prawdziwy? Czy jest w stanie realizować swoją tożsamość? Jak dalece jest tym, kim być powinien?

W przypadku człowieka powołanego do zadań społecznie znaczących, niekiedy wyjątkowo trudnych, pytanie to staje się wręcz dramatyczne: Jak może on wypełniać otrzymaną misję, jeśli nie jest w pełni sobą? Jak może żyć w klimacie udawania, pozorów, mechanizmów obronnych, które bezszelestnie ściągają go z wyżyn wielkości i wciągają w środowisko przeciętne? W ten sposób może jedynie wegetować, by przetrwać, ale nie potrafi się spełnić. Tym bardziej nie może wtedy być wzorem dla innych. Nie dbając o swoją dojrzałość, równocześnie umniejsza, a nawet unicestwia otrzymaną misję.

2. Konieczność coraz pełniejszego bycia sobą

Jak to dobrze, że ludzie różnią się między sobą. Człowiek to nie automat. Także środowisko, w którym tkwi, nie może być wspólnotą złożoną z jednakowych ludzi. Oznaczałoby to, że odebrano im tożsamość. Bycie zawsze bez-

[26] Kard. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 34.

kolizyjnym i bezkonfliktowym nie oznacza bycia za wszelką cenę ugodowym i zuniformizowanym. Żadnego problemu nie rozwiąże się pochyleniem głowy i bierną zgodą na wszystko, zwłaszcza gdy „to wszystko" nie będzie dojrzałe. To nie tak rozwiązuje się trudne problemy środowiskowe (rodziny, sąsiedztwa, zakładu pracy). Żeby cokolwiek skutecznie rozwiązać, należy najpierw rozwiązać siebie. Oznacza to, że człowiek wtedy świadomie sobą kieruje, stopniowo usuwa zauważone u siebie braki, zabezpiecza się przed słabościami. Stara się własne „Ja" realne przybliżać do „Ja" idealnego. Prawdziwie jest wtedy sobą, gdy zmierza do idealnego kształtu swojej osoby. Prawdziwie po ludzku „«być» wymaga rezygnacji z egocentryzmu i z egoizmu, mówiąc zaś słowami mistyków – wymaga «pustki» i «ubóstwa»"[27]. Tak ogołocił siebie Jezus Chrystus (por. Flp 2, 7). Tak rozumiane bycie sobą, jako niezależność od środowiska i od siebie, jest nieodzownym warunkiem dojrzałego współdziałania z innymi i punktem wyjścia do stopniowej zmiany środowiska.

Dorosły nigdy nie pozwala zniewolić siebie przez środowisko, ugnieść siebie na miałkie ciasto i ulepić według obowiązującej w tym środowisku sztancy. On stara się zachować swoją indywidualność[28]. Czyni wszystko, aby zachować własny światopogląd i hierarchię wartości, nie odbiega od ogólnoludzkiej normy, realizuje wzorzec dojrzałego człowieka: męża – żony, ojca – matki, pracownika, przyjaciela itp. Jego rozumienie podejmowanych ról życiowych jest coraz głębsze, a wierność im niekwestionowana. Pojawiające się jakiekolwiek (nawet najmniejsze) niekonsekwencje – po ich rozeznaniu – są natychmiast naprawiane, a czujność wobec zagrożeń – wciąż wzmacniana.

Prawda, jaką Pan Bóg wszczepił w naturę każdego z nas, to wnikliwe indywidualne widzenie tego, co jest i tego, co być powinno. Każdy ma osobiście odnajdywać i tworzyć program lepszego życia. Ma w sposób sobie właściwy, życzliwie i bezinteresownie, otwierać się na drugich. Przy tej okazji przeżywa głęboką „radość, która wywodzi się z dawania i dzielenia, nie zaś z gromadzenia i wyzysku"[29]. Potwierdza to Chrystus, gdy mówi: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu* (Dz 20, 35).

---

[27] E. Fromm, *Mieć czy być?*, przekł. J. Karłowski, Poznań 1999, s. 149.

[28] Nie chodzi tu jedynie o „zespół cech, które odróżniają jednostkę od innych" (A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2002, s. 267) i które stanowią osobowość człowieka. (Por. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2002, s. 84.) Chodzi o wynik intensywnej pracy nad sobą jako bycie kimś oryginalnym. „W społeczeństwach indywidualistycznych tożsamość osoby oparta jest na tym, co kto posiada i czego kto dokonał. Wartościowe jest tutaj bycie niezależnym i poleganie na samym sobie". L. A. Pervin, O. P. John, *Osobowość...*, dz. cyt. s. 561. Należy jeszcze wzmocnić ten pogląd stwierdzeniem, że tożsamość człowieka nigdy nie może stanowić zmiennej zależnej od środowiska. Por. L. Witkowski, *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Toruń 2000, s. 92.

[29] E. Fromm, *Mieć...*, dz. cyt., s. 254.

Różne, choć zawsze całkowite, powinno być u każdego oddanie się sprawie, której służy. Podjęte przez nas obowiązki, które wykonujemy w ramach ról życiowych, stanowią rzeczywistość żywą, urozmaiconą i każdy z nas ma się w niej realizować na swój sposób. Każdy z nas ma wkładać w relacje międzyludzkie to, co w sobie odczytuje jako najlepsze. Ma dzielić się z innymi tym dobrem, którego sam doświadcza. Na tym przecież polega dojrzałe spotkanie z innymi, że każdy spontanicznie przejawia własny charyzmat, szczególną łaskę, daną mu dla realizowania siebie wobec braci. Prawdziwie siebie uobecniamy w autentycznej relacji do innych, gdy szczerze mówimy to, co czujemy, jak daną sprawę widzimy dzieląc się własnym doświadczeniem. Tak być powinno. Rozważnie ujawniamy to, co nas boli, a także to wszystko, co nas cieszy, podając przy tym najgłębsze motywy własnego widzenia świata.

Być *Dorosłym* to mieć zdolność i odwagę werbalizowania swoich przeżyć, przejawiać gotowość do coraz bardziej pełnego wypowiadania siebie. Człowiek, który dużo czyta, poważnie rozmawia, medytuje – nie tylko dużo wie i dużo rozumie, ale także intuicyjnie i wnikliwie dostrzega wiele nowych spraw, widzi twórczo wszystkie inne. Dzięki aktywności twórczej[30] jest napełniony wspaniałymi treściami. Jeśli jednak ich nie werbalizuje, nie wyraża w słowach i nie przekazuje innym, nie mówi o tym, co czuje, co widzi, co przeżywa, wówczas całe jego bogactwo szybko podlega umniejszaniu, a nawet stopniowemu zanikowi. Wartości te, jeśli się nie uobecniają wśród ludzi, bezpowrotnie giną.

Możliwość i odwaga bycia sobą są równoznaczne z szansą ustawicznego dorastania, co oznacza też systematyczne odczytywanie coraz pełniejszej prawdy o sobie i o otaczającej nas rzeczywistości, w której tkwimy. Istnieje z kolei jakiś pierwotny obowiązek dzielenia się z innymi zdobytą prawdą. Prawdziwie odczytać ważne zadanie to równocześnie zobowiązać się do jego wykonania. Można odczytać, zdobyć wstępną prawdę, jak to miało miejsce w przyjęciu ewangelicznych talentów, można uświadomić sobie otrzymany wspaniały dar, wziąć go w garść, zawiązać w chustkę i z drżeniem i bojaźnią zakopać w ziemi. Robi się to zazwyczaj z lękiem i obawą, żeby nikt go nie wykradł. Ta postawa, jak wiemy z Ewangelii (por. Mt 25, 25), wskazywała na bojaźliwe pierwszoplanowo działające *Dziecko*. Zbyt mocno tkwiło ono w obdarowanym, dlatego nie miał odwagi rozwijać otrzymanego talentu, by dorastać na miarę tych możliwości, jakie otrzymał, gdyż łączyło się to z pewnym wysiłkiem i ryzykiem. Zachowanie takie jest w Ewangelii jednoznacznie i zdecydowanie

[30] „Aktywność twórcza [spontaniczna] oznacza stan aktywności wewnętrznej, bez konieczności powiązania z tworzeniem dzieła sztuki, naukowej koncepcji czy czegoś «użytecznego» (...). Osoby twórcze ożywiają niejako wszystko, czego dotkną – i inne osoby, i rzeczy, i duchowość własną". E. Fromm, *Mieć...*, dz. cyt., s. 152.

ocenione jako naganne. Potwierdzi to bardzo mocno Jan Paweł II: „Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. *Nikomu nie godzi się trwać w bezczynności*"[31].

Pełna dojrzałość polega na tym, że obecny w nas *Dorosły* całkowicie otwiera się na współdziałanie z tym, co każdy otrzymał. Rozwijamy w sobie i uzewnętrzniamy to, co tkwi w nas jako zadatek, możliwość samorealizacji. Oznacza ona najważniejsze zadanie życiowe. Prowadzi do spełnienia siebie przy okazji tego wszystkiego, co robimy. Stąd wniosek, że wymarzone przez nas miejsce w życiu, odczytana rola (powołanie) służą temu samemu: uzyskaniu pełni człowieczeństwa. Wszystko bowiem, cokolwiek w życiu wykonujemy, zostawia w nas duchowy ślad. W ten sposób – jakby przy okazji – bardzo szybko dojrzewamy. Dojrzałość ta pierwszoplanowo wydaje owoce widziane na zewnątrz, w których wszyscy mogą mieć udział. Wtedy jest weryfikowana jako autentyczna.

Tylko taki człowiek, który całkowicie i bezinteresownie służy innym, jest w pełni sobą, a właściwie coraz bardziej staje się sobą. Z wielką troską i odpowiedzialnością rozwija otrzymane od Pana Boga talenty. Człowiek więc nie tyle jest, co ustawicznie staje się sobą. Ciągle staje się pełniej i jest sobą coraz bardziej. Swoją tożsamość najbardziej zatem zachowuje i rozwija ten, kto jest ustawicznie w drodze do wzniosłego celu, kto się tym celem głęboko przejął, ma go wciąż przed oczyma i daje z siebie wszystko, aby go osiągnąć.

3. Dlaczego stoimy w miejscu?

Gdy bliżej obserwujemy życie zwykłych ludzi, spostrzegamy, że po uzyskaniu społecznie znaczącego pułapu często ulegają oni pokusie zatrzymania się w miejscu. Zaczyna się to zwykle od zbytniej pewności siebie (*R*), od braku autokrytycyzmu i samokontroli, stopniowego nie przejmowania się obowiązkami, czy podświadomie tolerowanego wygodnictwa (*Dz*). Wśród niedojrzałych dominuje stosowanie pewnej gry (kompromisu). Wielu z nich preferuje sposób bycia „na luzie" – jako wygodny dla obu stron: i dla władzy, i dla podwładnych. Ja stanę się mniej wymagający w stosunku do ciebie, ty także będziesz patrzył przez palce na moje podejście do obowiązków. Ja będę bardziej tolerancyjny wobec twoich przeoczeń, ty także będziesz pobłażliwy wobec moich słabości. Jest to swoisty układ o charakterze sabotażu wobec zasadniczych wartości, takich jak: prawda, dobro, miłość, uczciwość, sprawiedliwość. Jest to także bardzo destruktywny demontaż norm i zasad moralnych. W konsekwencji maleje motywacja do głębszego wysiłku, a w związku z tym bezpowrotnie ginie satysfakcja z pracy, a nawet radość życia.

[31] Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 3.

Wszyscy jednak w dalszym ciągu odnoszą się do siebie, tak jak gdyby nic złego się nie działo. Wiedzą, że dzieje się źle, ale stwarzają pozór, że wszystko jest w porządku. Udają, że jest dobrze, czy nawet bardzo dobrze, żeby mieć święty spokój. Taka postawa zmienia się dopiero wtedy, gdy zapowiedzą jakąkolwiek kontrolę czy wizytację. Każdy wówczas czyni wszystko, żeby jego wyraźne zaniedbania nie rzuciły się w oczy. Świadczyłoby to, że tu jest z reguły źle. Skrzętnie więc poprawiają, co się da, ale ów stan ostrego pogotowia trwa jedynie przed kontrolą i w czasie jej trwania. Przywołują wtedy siebie i swoje otoczenie do „porządku". A kiedy kontrolerzy znikną za horyzontem, spokojnie wracają do zwyczajnego stylu: wolniejszego chodzenia, bez-myślenia, bez-czucia i nie przejmowania się. Towarzyszy im polskie: „Jakoś to będzie!"

Chyba na tym tle (od strony psychologicznej) dochodzi do zjawiska „wypalenia" zawodowego. Dominuje w nim brak sensu angażowania się w obowiązki, nuda, wyczerpanie emocjonalne, stresy i napięcia psychiczne, poczucie niskiej skuteczności zawodowej[32].

Brak *Dorosłego* zarówno w nas, jak i w naszym najbliższym otoczeniu, w naszych instytucjach oznacza rzeczywistą i permanentną klęskę. Przejawia się ona w półuśpieniu i w połowicznym zaangażowaniu w obowiązki. Oznacza też, że rezygnujemy z czegoś najważniejszego w życiu. Zgubić klimat ambitnych wymagań wobec siebie i zdrowej rywalizacji z innymi to zaprzepaścić szansę stawania się pełnym człowiekiem, to stanąć w miejscu, a nawet powoli zacząć się cofać. Jest bowiem prawdą, że „jakakolwiek wartość, która przynajmniej nie dąży do przybrania konkretnej formy [nie jest wcielana w życie], z czasem zmierza do nieuchronnego zaniku"[33]. Jeśli człowiek gubi jakąkolwiek wartość, gubi siebie. Wartości stanowią „być albo nie być" człowieczeństwa. Tylko *Dorosły* może je uobecniać w swoim życiu.

Patrząc na niedojrzałość od strony życiowej – najczęściej okazuje się, że pewne postawy czy działania stają się wynikiem niepisanej umowy społecznej. Nie jest łatwo taką barierę pokonać, zwłaszcza w pojedynkę, gdy ma się wszystkich przeciw sobie. Podejmowana strategia działania musi zatem być bardzo rozważna. Wymagane jest wówczas indywidualne odniesienie się do motywacji wyższej: do sumienia, do norm moralnych i religijnych. Takiej konfrontacji skutecznie może jedynie dokonać *Dorosły*. Odczuwamy wtedy obowiązek wnikliwego wczytania się w to, co podpowiada kodeks moralny stojący na straży dobrych obyczajów, a także Ewangelia ukazująca wielką gamę ludzkich

[32] Por. M. Beisert, *Przejawy, mechanizmy i przyczyny wypalania się pielęgniarek*, w: *Wypalenie zawodowe. Przyczyny, mechanizmy, zapobieganie*, red. H. Sęk, Warszawa 2000, s. 210.

[33] L. Giussani, *Ryzyko wychowawcze jako tworzenie osobowości i historii*, Kielce 2002, s. 48.

możliwości oraz obowiązek ich rozwijania w perspektywie osobistej odpowiedzialności przed Panem Bogiem. Przywołujemy normę najwyższą, jaką jest wola Boża wyrażona w dekalogu, w etyce błogosławieństw.

Rozglądamy się także wokół siebie za ciekawym wzorcem. Jeśli taki spotkamy, mamy możliwość i moralny obowiązek otworzyć się, nawiązać z nim głębszy kontakt emocjonalny i intelektualny, spotykać się w klimacie życzliwości i zaufania, a nawet się zaprzyjaźnić. Realizujemy wówczas ważną zasadę skutecznego działania: Jeśli dla jakiejś ważnej sprawy osobistej czy społecznej brakuje korzystnego klimatu – tworzymy mikroklimat. Jest on możliwy w środowisku rodzinnym, w gronie przyjaciół, w grupach nieformalnych.

Tylko wtedy możemy się skutecznie pozbierać i autentycznie przejąć troskliwym odczytywaniem i sumiennym wypełnianiem codziennych obowiązków. Wtedy także może nastąpić skuteczne czytanie zbawczego planu Boga w stosunku do każdego z nas, a także do świata oraz jego wierna realizacja jako nasza szczególna powinność. W tym wszystkim potrzebny jest jednak *Dorosły*, który się autentycznie przejmuje, angażuje, któremu naprawdę zależy, który w żadnej ważnej sprawie nie pobłaża sobie i siebie nie oszczędza. Jest dynamiczny i przez cały czas aktywny, choć umie również dobrze odpoczywać. Czyni to także w trakcie angażowania się w swoje obowiązki. Cieszy się nimi, żyje wdzięcznością wobec Boga i ludzi za dobre ich wykonanie. To go uskrzydla. Fascynuje się wspaniałym celem, do którego zmierza. Będąc wciąż w drodze, w ruchu, wytwarza w sobie niespożyty dynamizm. Jemu wciąż przybywa energii. Ponieważ całkowicie się spala, stać go jeszcze na więcej. Jest to prawie paradoksalne, a przecież możliwe, dlatego że stara się być wolny od wewnętrznych konfliktów wywołanych przez uprzedzenia (*R*) czy lęki (*D*). Nie traci na nie zbyt cennej energii. Jest wolny od zbędnych zmagań ze sobą, od dyplomatycznej gry, od różnych kamuflaży, udawania, kombinowania. Jest prawdziwy. Jest autentyczny, dlatego jest duchowo silny.

Tak ukazany *Dorosły* występuje jednak jako wyjątek na tle mocno zarysowanych ludzkich słabości. Ludzie przeciętni są z reguły rozkojarzeni, zagubieni, przemęczeni, słabi. Około połowy swojej energii tracą na to, żeby się np. przełamać do jakiegoś działania, dobrze usposobić do innych ludzi i do sytuacji, których nie akceptują. Często muszą robić dobrą minę do złej gry, zwłaszcza gdy – jak sądzą – nie są w stanie czegoś w ogóle zaakceptować. Muszą wtedy udawać zadowolonych, uśmiechać się, choć w środku są wściekli, grzecznie coś zagaić, a więc zadziałać dyplomatycznie, żeby nie zaniepokoić czyjegoś sumienia, nie spowodować czegoś, co razi, a tym bardziej tego nie narzucić. Byłoby przecież rzeczą godną pogardy i oburzenia – *horribile dictu* – gdyby ktoś odważnie powiedział drugiemu, jak w micie greckim, że król Midas ma ośle uszy. A więc, żeby powiedział prawdę.

Jest to sam środek infantylnego życia. Z takim życiem trzeba się jednak liczyć. Trzeba się nauczyć trudnej sztuki tolerowania ludzkich słabości – także

u siebie, oczywiście do czasu ich pokonania. Uśmiechnąć się z wyrozumiałością (*D*), a nie reagować gniewem (*R*). Umieć cierpliwie czekać aż nadarzy się okazja, by poważnie o tym porozmawiać. Nie dawać, a tym bardziej nie narzucać gotowych recept. Dzielić się zdobytym doświadczeniem jako propozycją. Wspólnie szukać właściwego rozwiązania. Mieć wielką nadzieję, że takie rozwiązanie istnieje. Bez tej nadziei nie ruszymy z miejsca. Obok nadziei konieczne jest zdobywanie silnej woli, zdecydowanego zapanowania nad własnymi odruchami[34].

Mimo największych obwarowań i wysiłków, zdarza się, że trudną, niewygodną prawdę, która nam „leży na wątrobie", komunikujemy z pozycji *Rodzica*, tzn. wylewamy ją z siebie gwałtownie razem z żółcią. *Rodzic* bowiem z zasady starannie dba o własne prawa, a lekceważy prawa innych. Taka relacja sprawia komuś ból, ale *Rodzic* się tym nie przejmuje. Czuje się mocniejszy od innych. Wykorzystując swoją lepszą pozycję dzięki znajomościom, układom i poczuciu pewności siebie – startuje z pozycji uprzywilejowanej. Słabsi natomiast usiłują rozwiązywać sprawy trudne z pozycji *Dziecka*, które postępuje odwrotnie – respektuje prawa innych, ponieważ się ich boi, a lekceważy własne, bo nie ma na tyle siły, aby je obronić, a jeśli również dba o nie, to drogą przymilania się, podlizywania. Oznacza to w pierwszym przypadku, że swoje odczucia wyładowujemy publicznie, z hukiem – w agresji (*R*), a w drugim – przeżywamy je boleśnie ze łzami, dusimy je w sobie, aż wypłaczemy po cichu w poduszkę (*Dz*). Nie zawsze umiemy podejść do trudnych spraw z dystansu, ze spokojem i równowagą *Dorosłego*, w imię prawdy i miłości. Rzecz w tym, aby nie robić z tego dramatu, nie czuć się przegranym i przeciwnie: nie machnąć ręką, nie zniechęcić się, nie gniewać się na siebie.

Dorosły podpowiada wtedy: Uśmiechnij się, bądź wyrozumiały, zacznij od nowa, spróbuj bardziej zaufać nie swoim słabym siłom, ale sumieniu, wartościom obiektywnym, łasce, Opatrzności Bożej. Wszystko, co się nie udało, można i trzeba naprawić. Sprawiedliwy siedem razy na dzień upada i powstaje (por. Prz 24, 16). Powstawaj i ty, bądź realnym optymistą. I ty masz szansę. Jest to mądrość *Dorosłego*. Gdy go posłuchasz, przyjmiesz z pokorą to, co się nie udało, co może być przyczyną kryzysu[35]. Nauczysz się przy tej okazji

[34] Warto sięgnąć do praktycznych przewodników w tym względzie, np.: B. Berekhan, *Teraz trudno mnie zranić. Sześć strategii suwerennego radzenia sobie ze złością oraz krytyką innych*, Kielce 2001; G. Lindenfield, *Samokontrola emocjonalna. Jak kierować swoimi negatywnymi uczuciami, by osiągnąć zawodowy i osobisty sukces*, przekł. H. Wrzosek, Warszawa 1999.

[35] O kryzysie można mówić, gdy pojawia się „nadmierna nierównowaga między subiektywnym znaczeniem problemów i realnymi możliwościami ich przezwyciężenia (...). Kryzys we właściwym sensie oznacza najwyższy, zwrotny, przełomowy punkt w owym narastającym ograniczeniu i sytuację, która tak uległa zaostrzeniu, że domaga się decyzji". V. Kast, *Kryzys jest szansą. Czyli jak wykorzystać trudności*, Kielce 2001, s. 99.

większej ostrożności, odwagi, dojrzałego patrzenia na wartość życia oraz sens oceniania go w świetle wiary. Dostrzeżesz niepowtarzalną wagę czasu, który został ci dany do dyspozycji w odniesieniu do wieczności. Zasmakujesz w mądrości, która mówi: „Nasze przeznaczenie rozstrzyga się w danej chwili i miejscu naszego życia, tu i teraz"[36].

W takiej perspektywie każde dobro i każde zło możemy przyjąć jak światło, które rozjaśnia, łagodnie ociepla, pokazuje rzeczywistość piękniejszą przez samą swoją obecność. Tak przecież zwykły promień słońca nawet w brudnej, błotnistej kałuży potrafi się jasno odbić i błysnąć złotem. Tak się uobecnia prawda w działaniu *Dorosłego*. Dlatego mówimy, że potrafi być asertywnym[37], tzn. że w relacjach z innymi osobami potrafi respektować zarówno prawa własne, jak i prawa innych. Mówi prawdę w oczy, ale bez złości, w sposób zrównoważony i delikatny. Nawet gdy wypowiada zdanie: „jestem na ciebie zły" – nie ubliża, nie poniża, nie prowokuje do walki, nie powoduje zranienia. Wyraża nie tylko swój ból, ale także współczucie i troskę. Czyni to w klimacie odwołania się do godności człowieka, do jego praw, do sprawiedliwości i miłości. Postępuje w sposób zrównoważony i opanowany. Będąc duchowo bogatym, płaci mniejsze koszty, choć prawie nikt w to nie wierzy. Myśląc potocznie jesteśmy najczęściej przekonani, że w sytuacji zła należy raczej swojemu przeciwnikowi rzucić w twarz rękawicę, wyzwać na pojedynek, aby uratować swój honor. Przebaczenie i to ewangeliczne – z uobecnieniem miłości w miejsce nienawiści? Zniżanie się? Produkowanie czegoś i „sprzedawanie" jedynie po kosztach własnych? Lepiej niech stoi odłogiem! I stoi, a w konsekwencji cofa się wstecz. Dramat narasta, ponieważ maleje (karleje) człowiek.

4. Krytyczne patrzenie na niedojrzałość

Opinia społeczna przeciętnych środowisk, a także kreowana przez mass-media zdecydowanie popiera postawy niedojrzałe. Podsuwany jest nam model człowieka biologicznego sprawnego fizycznie, przedsiębiorczego, umiejącego przedrzeć się przez gąszcz przepisów, a nawet zręcznie je ominąć i wyjść na swoje. Gdzie popłaca działanie z góry, z pozycji siły, nie należy się ani przez chwilę zastanawiać. Za wszelką cenę trzeba walczyć i zwyciężać. Dozwolone są przy tym wszelkie chwyty.

---

[36] L. Giussani, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 48.

[37] Por. M. Król-Fijewska, *Trening asertywności, scenariusz i wykłady*, Warszawa 1993, s. 9. Por. także M. Król-Fijewska, *Stanowczo, łagodnie, bez lęku, czyli 13 wykładów o asertywności*, Warszawa 1993. Obydwie pozycje stanowią wspaniałe vademecum *Dorosłego*. Są proste jak elementarz – cenne jak skarb.

Tak postępuje człowiek walki, jakim jest *Rodzic*. Ten w sytuacji trudnej zawsze będzie przyjmował postawę groźną, będzie reagował zmarszczeniem brwi, poirytowaniem, napięciem, wreszcie wybuchem agresji słownej, a nawet czynnej. To napięcie będzie wzmacniał i wyrażał podniesieniem głosu, apodyktycznym narzucaniem swojego zdania. Będzie chodziło mu o to, aby trzymać innych w szachu, tyranizować ich i znieważać. Wynika to z jego podejrzliwości i lęku, że ktoś mu może zagrażać. Węszy więc wszędzie wroga, którego w punkcie wyjścia usiłuje groźnie zaatakować i bezpardonowo zwalczyć, bo jest on niebezpieczny. Uznaje skuteczną zasadę strategii walki, która mówi, że skuteczniejszy jest atak niż obrona – oczywiście z zaskoczenia, bez uprzedzenia. Najczęściej tak funkcjonuje w życiu człowiek mający sporo energii, dobre układy (tzw. „plecy"), gdyż jest zadufany w sobie. Grozi, szantażuje, działa z pozycji siły, usiłuje innych zastraszyć, zawłaszcza gdy wyczuje ich słabość. Charakterystyczne dla niego są wyrażenia: „Muszę skończyć z tym raz na zawsze". „Nie ustąpię za nic na świecie". „Ile razy ci to muszę powtarzać!" „Gdybym był na twoim miejscu"[38]. W tych zwrotach zawarte jest zdecydowane poczucie własnej wyższości. Jest to programowe niszczenie innych ludzi już samą formą narzucania się, ostrym sposobem przekazywanych poleceń, które z reguły nie są do końca przemyślane, w pełni dojrzałe, ale wyrzucane z siebie odruchowo, w lęku. Jest to typowe zastraszanie innych albo też ośmieszanie ich i słowne poniżanie. Wyrażenia, jakich używa *Rodzic* zawierają negatywne sądy oceniające, np.: „głupia gęś", „idiota", „kretyn". Są one wypowiedziane po to, żeby innych całkowicie zbić z tropu, pomniejszyć, niekiedy zmieszać z błotem. Jeśli to nie wystarcza – mafia załatwi sprawę do końca. Czy jest to wielkie odkrycie, że z postawy *Rodzica* w prostej linii wyłania się terrorysta?

Człowiek działający z pozycji *Rodzica* nie daje nikomu szansy na dyskusję czy obronę. Kiedy się natomiast przekona, że partner przestaje być groźny, zmienia taktykę o 180°, używa np. zwrotów paternalistycznych w rodzaju: „biedactwo", „synku", „kochanie". Ale i w tej relacji wszystko dla poddanego jest już przekreślone z góry. Niczego nie będzie mógł zmienić. Sprawa jest zamknięta i w punkcie wyjścia przesądzona. Zdarza się też, że jeżeli człowiek zdominowany przez *Rodzica* nie posiada odpowiedniej siły przebicia, zgodnie z zasadą dyplomacji zamienia się w potulne, przebiegłe *Dziecko*. Zaczyna kombinować, pertraktować z mocniejszym, posługiwać się dyplomatyczną grą po to, by i tą drogą również lepszą część uszczknąć dla siebie.

Dorosły daleki jest od tego typu zachowań. Nigdy nie myśli i nie postępuje w taki sposób, żeby zamknąć niedojrzałą sytuację w niemożności jak w pudełku i skierować ją do magazynu niepamięci na zawsze, żeby już nigdy nie ujrzała światła dziennego. *Dorosły* niczego z góry nie przesądza i nie przekreśla.

[38] A. T. Harris, *W zgodzie z sobą i z tobą* ..., dz. cyt., s. 83.

Nie wypowiada zdań apodyktycznych. Nie działa bez głębszego rozeznania sytuacji. Stara się najpierw wszystko krytycznie i spokojnie rozważyć. Nie spieszy się z wydawaniem sądów, zwłaszcza negatywnych. Bacznie obserwuje ludzi, którzy na co dzień postępują niedojrzale. Spokojnie interweniuje, gdy posługują się np. raz zasłyszaną, niezweryfikowaną opinią. Powtarzają ją i mają już urobione zdanie: ten jest podejrzany, miej się przed nim na baczności. Tamten z kolei to człowiek podstępny, nieszczery. Musisz o tym pamiętać w kontaktach z nim. Oznacza to odnoszenie się do innych z uprzedzeniem, z gotowym zaklasyfikowaniem i to od pierwszego kontaktu, niemal od pierwszego wejrzenia. Jest to często spotykany stereotyp, schemat łatwo zapamiętywany. Podlega on w wyobraźni (pamięci) dalszym zniekształceniom na niekorzyść w ten sposób poznawanych osób[39].

Bardzo często funkcjonujące w życiu tego rodzaju schematy prowadzą do sytuacji, w której wiadomo z góry, że tak zaopiniowany człowiek nie ma żadnych szans, że wśród tego typu ludzi już nigdy nie pozbędzie się przyklejonej mu niesprawiedliwej opinii, że się nie przebije przez stawiane mu zasieki. W oczach takich superkrytycznych opiniodawców zawsze będzie „trędowaty", choćby starał się robić wszystko właściwie i był uczciwy, i coraz bardziej szlachetny. Będą taką jego postawę odczytywali na opak: jako grę, czyli doskonałe udawanie. „On tylko chce ukryć tamto, o czym ja wiem z pewnych ust. Przyjaciel w zaufaniu mi to powiedział". Tego rodzaju opinie i uprzedzenia niszczą ludzi. Przekreślają ich bez pardonu. Pozbawiają możliwości wyjścia z impasu powstającego pod wpływem gorszącej, nieprawdziwej, a tak bardzo szkodliwej opinii. Ta opinia – kiedy przylgnie do nich na stałe – będzie i przez nich odbierana zbyt boleśnie, może spowodować psychiczne załamanie. Chcecie, żebym był taki, to takim będę. Działa tu typowy mechanizm fiksacji[40].

Taki „obraz siebie" jedynie wiernie odwzorowywany, jako kalka opinii społecznej, przekazywany z ust do ust, z czasem zakorzenia się w niedojrzałym człowieku jako pewnik. W rzeczywistości jest to tylko pozór, ułuda, fantom. Jest to tragiczna w skutkach pomyłka. Jednak napierająca siła oddziaływania opinii sprawia, że ten „obraz", idący za napiętnowanym, wreszcie tak go ze

[39] „Ceną płaconą przez nas za owe dobroczynne konsekwencje posłużenia się schematami jest jednak skłonność do popełniania błędów nadużycia schematu, objawiająca się przede wszystkim wytwarzaniem pseudodanych – «przypominaniem» takich informacji, które nie wywodzą się z widzianego zdarzenia czy obiektu, lecz ze schematu, przez którego pryzmat człowiek zinterpretował owo zdarzenie czy obiekt". *Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice ze społecznej psychologii osobowości*, red. M. Kofta, T. Szustrowa, Warszawa 2001, s. 72.

[40] Oznacza on cofanie się do mocno utrwalonych reakcji wczesnodziecięcych spowodowane lękiem przed nową trudną sytuacją. Por. S. Siek, *Osobowość. Struktura, rozwój, wybrane metody badania*, Warszawa 1982, s. 538.

wszystkich stron osaczy i wypełni jego wnętrze, że przegląda się on w nim jak w lustrze. W końcu uznaje go za swój. Skoro tak mnie wszyscy widzą, nie mam żadnych szans. Rozmawiam z tą czy inną osobą, każdy tak samo na mnie patrzy i daje mi to wyraźnie do zrozumienia. W takiej sytuacji gotów jestem uwierzyć w najgorszą prawdę o sobie, bo opinia społeczna to potężna siła. Jeśli ktoś się jej nie podda, całkowicie go zmiażdży, zwłaszcza gdy będzie to człowiek o słabej konstrukcji psychicznej. Z góry zostaje on przekreślony jako znaczący, a zakwalifikowany do gorszej kategorii jako „ofiara losu", często odsądzony od czci i wiary. Jakie to dramatyczne. Dla *Dorosłego* jest to wielkie wyzwanie. Nie ulega temu, co „idzie", co jest na wokandzie. „Nie daje się zwariować". Wie swoje, robi swoje – zgodnie z obiektywnymi normami etycznymi… i zazwyczaj wychodzi na swoje.

Jest w pełni świadomy, że człowiek tak uzależniony, uwarunkowany, spreparowany czy – jak dzisiaj mówimy – wyalienowany, zostaje przede wszystkim pozbawiony prawdy o sobie. Rzeczywistej prawdy o nim nie postarano się przeczytać do końca i jemu samemu nie pozwolono tego uczynić. Podawano sobie z rąk do rąk jego zniekształcony obraz, falsyfikat, jeszcze po drodze dodatkowo go zniekształcając – jak w „głuchym telefonie". Taka może być prawda o każdym z nas widziana bezkrytycznie w krzywym zwierciadle opinii ludzi niedojrzałych. Poza naszymi plecami rzeczywiście „urobiono" nasz obraz według obcego nam, li tylko wyimaginowanego wzoru. Jeżeli wcześniej czy później człowiek zgodzi się na taki „obraz", pozostanie biernym narzędziem w rękach innych. Jeśli zgodzi się na to, żeby był „trędowaty", nie ma w ogóle żadnej możliwości zmiany. Pozostanie takim do śmierci w zaryglowanej od zewnątrz i od wewnątrz klatce osamotnienia[41].

Jakże potrzebny jest tu *Dorosły*. Ten nie uwierzy w to, co o nim mówią niedojrzali, źle nastawieni czy niedoinformowani. Kieruje się zasadą: Żeby mnie sądzić, trzeba być we mnie, a nie tylko ze mną. Dlatego pilnie odczytuje autentyczną prawdę o sobie. Stara się poznawać swoje możliwości i uruchamia to wszystko, co jest jeszcze w nim zbyt bierne. Dorosły wie, że prawda o każdym z nas jest prawdą wzrostu, systematycznej aktualizacji tego, co w nas najlepsze. Potwierdza tę prawdę opinią ludzi dojrzałych oceniających go obiektywnie i stara się do niej dorastać. Tylko w ten sposób może się wyrwać z klatki, w której go usiłują zamknąć. Dopiero wtedy otwierają się przed nim realne możliwości pełnego rozwoju.

---

[41] „Osamotnienie jest dziś jednym z najbardziej powszechnych źródeł cierpienia. Psychiatrzy i psycholodzy kliniczni mówią o tym jako o najczęściej wyrażanej skardze i przyczynie nie tylko wzrastającej liczby samobójstw, ale także alkoholizmu, narkomanii, różnych psychosomatycznych objawów (takich, jak bóle głowy, żołądka i pleców) i ogromnej liczby wypadków samochodowych". H. I. M. Nouwen, *Przekroczyć siebie. Trzy ruchy życia duchowego*, tł. J. i J. Grzegorczykowie, Poznań 2000, s. 18.

Powinien jednak stworzyć sobie konkretny program działania. Powinien zobaczyć swoją wielką szansę i wybrać właściwą drogę do jej realizacji. Każdy ma szansę wydostania się z „najgłębszego kryzysowego dołka" – czy to z zewnętrznego osaczenia, czy z wewnętrznego niepokoju i braku wiary w siebie noszonych w sobie może od wielu lat. Przy pomocy *Dorosłego* każdy ma szansę przezwyciężenia pokusy zasklepienia się w sobie. Każdy może dojrzewać do skutecznego zwalczania swoich słabości. Powinien jednak uwierzyć w pozytywny program swojego *Dorosłego* dający możliwość wyleczenia noszonych w sobie ran, niepokojów czy niedoskonałości[42].

W punkcie wyjścia, podejmując się realizacji własnego życiowego programu, człowiek nie może się zgodzić na obraz siebie zarejestrowany w dzieciństwie, zakorzeniony w wielorakich schematach, nastawieniach, mechanizmach utrwalonych w nas przez niedojrzałe środowisko. Nie może zaakceptować bezkrytycznie samooceny odbitej w zwierciadle niedojrzałej opinii społecznej, ukazującej jego stan jako przeciętny czy zgoła negatywny. Za żadną cenę nie może się zgodzić na bylejakość własnego życia. Jeśli się ktoś na to zgodzi – spowoduje największe nieporozumienie i w konsekwencji poniesie największą klęskę życiową. Nie wolno, absolutnie nie można, nie powinno się nigdy zezwolić na przyklejenie sobie na stałe negatywnej opinii, a więc takiej, która odbiera nam coś ze świętości, coś z blasku, coś z pogody ducha, coś ze zdrowej ambicji, coś z usilnego starania się o lepszy kształt życia. Nie wolno bowiem rezygnować ze wzrostu, z ciągłej zmiany życia na lepsze.

Następnie chodzi o to, żeby człowiek przy pomocy swojego *Dorosłego* spojrzał sobie prosto w twarz. Żeby w tej twarzy zobaczył świętą ikonę, a więc prawdziwy obraz odbijający w nim podobieństwo do Boga. Obok tego, co pozytywne, powinien także dostrzec w sobie to, co stanowi cień jego życia. W punkcie wyjścia powinien zaakceptować jedno i drugie oraz pogodzić się z sobą, z własnymi brakami. „Ten, kto jest z sobą pogodzony, potrafi się akceptować również z własnymi cieniami, (...) ponieważ wie, że Bóg go akceptuje, ten pozwala swojemu słońcu wzejść nad dobrym i nad złym"[43]. Uznanie jasnych i ciemnych stron w sobie stanowi podstawę i punkt wyjścia do tworzenia prawdziwego obrazu siebie. Należy wciąż odczytywać w sobie niepowtarzalne duchowe piękno, odnajdywać nowe możliwości stanowiące zadatek czegoś wspaniałego, mobilizować siebie do wysiłku w kierunku dobra. Nie wolno

[42] Warto sięgnąć do praktycznych, dziś łatwo dostępnych publikacji książkowych. Oto niektóre z nich: W. Dryden, *Ujarzmić lęk*, Kielce 2002; tenże, *Pokonać zazdrość*, Kielce 2002; tenże, *Ujarzmić gniew. Kiedy gniew pomaga a kiedy szkodzi*, Kielce 2002; J. Gutmann, *Jak sobie radzić ze stresem?*, Kielce 2001; S. Trickett, *Spokojnie, to tylko panika. Jak sobie skutecznie radzić z atakami paniki*, Kielce 2001.

[43] K. Roos, *Idź i bądź sobą. Impulsy chrześcijańskiego życia*, tł. E. Pstraś-Kołodziej, Wrocław 2001, s. 18.

jednak negować (spychać do podświadomości) tego, co się nie udało w drodze do tegoż dobra. To prawda, że naszym największym bogactwem jest bliskie pokrewieństwo z Bogiem. Trzeba się zdumieć, ucieszyć odczytanym w sobie prawdziwym skarbem. Nie wolno jednak pogardzać słabą stroną swojej natury. Nie wolno siebie nienawidzić. Pan Bóg kocha nas takich, jakimi jesteśmy. W Chrystusie nam przebaczył i wspiera łaską, byśmy dali radę siebie pokonać. Dopiero w tym obrazie można siebie w pełni odnaleźć. Wtedy pojawia się możliwość wzrostu. To jest ten istotny i nieodzowny fundament, punkt odbicia się, a więc moment wejścia na drogę prawdy o Bogu, o świecie i o sobie. Stanowi ona początek realizacji autentycznej dojrzałości człowieka. Trwa przez całe życie. Jest fascynującą przygodą przechodzenia przez labirynt, wychodzenia z życiowych krzywizn na prostą.

5. Pełne rozumienie i akceptacja siebie

Najczęściej jednak tego rodzaju odkrycie jako pozytywne widzenie siebie w prawdzie – nie pociąga jeszcze za sobą pełnego oczyszczenia. Wymaga ono najpierw ustawicznego wysiłku akceptowania siebie we wszystkim do końca, z całym swoim życiorysem. Także z tym, co wlokło się za mną – może niekiedy dłuższy czas jak cień – jako głębokie zawstydzenie i upokorzenie. Przed cieniem się nie ucieknie, choćby się biegło coraz szybciej. Własny cień można zgubić w cieniu drzewa, krzyża[44], w głębinie pokory, w życiu pełnym poświęcenia i ofiary, we współdziałaniu z łaską Bożą.

Dopóki z wiarą nie przyjmę siebie z całym swoim *curriculum vitae* – z tym wszystkim, co działo się w moim życiu, także z całym bagażem win, i w pełni nie zwrócę się ku prawdzie, ku dobru w ich wymiarze źródłowym, nie przylgnę do tych wartości – nie zobaczę siebie prawdziwie i nigdy siebie nie zmienię. Wszystko, co do tej pory przeżywałem, może i powinno stanowić tworzywo do budowania sensowniejszego życia. Za wszystko także, co dotychczas wydarzyło się w moim życiu, powinienem dziękować Panu Bogu. Szczególnie za to, że mnie doświadczył, że mnie zawstydził, że mi pokazał nagą prawdę o mojej słabości. Teraz już wiem: nie mogę budować tylko na samym sobie. Budując siebie na Bogu, mogę do tego budowania wykorzystać wszelkie doświadczenia, także momenty słabe, przykre, zawstydzające, i to dosłownie wszystkie.

Dopóki człowiek tak zdecydowanie i całkowicie się nie „pozbiera" i nie zobaczy w świetle Odkupienia tego wszystkiego, co się działo w jego życiu jako dobrodziejstwa, dopóty nie odczyta właściwie swojej drogi, swojej roli,

[44] Por. K. Roos, *Idź i bądź*..., dz. cyt., s. 22–23.

która była wpisana w jego los przez dobrą dłoń Boga. Do dojrzałej życiowej roli Pan Bóg przygotowuje nas stopniowo. *Kogo miłuje Pan, tego karze* (Hbr 12, 6), doświadcza, poddaje próbie, ale w tej próbie również troskliwie każdego wspiera. *Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać* (1 Kor 10, 13).

Dopóki człowiek pozytywnie nie zobaczy swojej dotychczasowej życiowej drogi, nie uwierzy w jej sens, nie przekona się i nie upewni, że jedynie na tej drodze możliwa jest do zrealizowania jego dojrzałość, a zatem i jego świętość – dopóty szansa jego wyzwolenia i wzrostu będzie znikoma. Pozostanie w dalszym ciągu człowiekiem wewnętrznie okaleczonym, który będzie się ciągle grzebał w złu znajdującym się w archaicznych warstwach podświadomości. Będzie ciągle z niepokojem myślał tylko o sobie. Będzie pilnie rejestrował klęskę za klęską. Będzie coraz bardziej utwierdzał się w niemożności bycia lepszym, w swojej postawie bezradnej, w swoim negatywnym myśleniu, w którym dominuje przemożne i wszechobecne zło.

Odkrycie pełnej prawdy o sobie, dobra i zła w sobie – stanowi punkt zwrotny odnalezienia się każdego w jego człowieczeństwie. Jest nim pełna zgoda na swój los wdziany jako dar. Ten dar kryje się także we wszystkich doświadczeniach, które były mi dane, w tych ludziach, których spotkałem, pośród których byli też bardzo negatywnie do mnie nastawieni, traktujący mnie w sposób przykry, bolesny, dokuczliwy. Jeżeli wloką się za mną jedynie negatywne wspomnienia, jeżeli wciąż przykro odczuwam ich obecność, jest to znak, że dominuje we mnie *Dziecko*. Wszystkie przeżycia negatywne będę oceniał jako sprzysiężenie losu skierowane przeciwko mnie. Będę głęboko przeświadczony, że fatalny los mnie tak ustawia, że zawsze gdzieś mnie one jeszcze dopadną i dodatkowo obciążą, a w końcu przekreślą. Przegram z kretesem. Wobec tego pojawi się zasadnicze pytanie: Czy w ogóle warto któryś raz z rzędu zaczynać? Po co? Żeby znowu przegrać? Żeby doznać większego bólu?

Odwołując się do *Dorosłego* we wszystkich trudnych sytuacjach, nawet w najbardziej bolesnych – zdystansuję się do nich, a nawet uśmiechnę i podziękuję za nie Panu Bogu. I powiem sobie: W tym bólu kryje się dla mnie jakieś dobro, w tym cierpieniu jest jakaś tajemnica, jakaś ukryta dobra Boża myśl, jakieś światło specjalnie zaadresowane do mnie. Muszę je prawidłowo odczytać. Wobec tego często będę usilnie poszukiwał odpowiedzi na pytanie: Co Pan Bóg chciał mi powiedzieć? Co usiłował w tych wszystkich sytuacjach mi pokazywać? Będę się zastanawiał nad tym coraz częściej i coraz głębiej.

Powinienem także siebie zapytać: Dlaczego dotychczas nie czytałem tego, co mówił mi Pan Bóg poprzez podobne sytuacje, w których mnie stawiał? Zazwyczaj czytałem tę pierwszą warstwę wydarzeń: ból, zawstydzenie, niepokój, rozbicie, chęć walki lub ucieczki. Dlaczego patrzę zbyt powierzchownie na to, co się dzieje we mnie i wokół mnie? Dlaczego nie czytam głębiej?

Łaciński czasownik *legere*, a jeszcze bardziej *inter legere* (*intelligere*) – oznacza czytać ze zrozumieniem, inteligentnie, między wierszami, czytać w kontekście, w podtekście, w sytuacjach towarzyszących, a zwłaszcza w tych szczególnych znakach, które poprzedzają wydarzenia lub pojawiają się razem z nimi. Wtedy dopiero daną prawdę można zrozumieć do końca. Działanie inteligencji człowieka – jako umiejętności wnikliwego rozumowania, wyobrażania, wydawania sądów, a szczególnie uczenia się i przystosowywania się do nowych warunków z zachowaniem własnej tożsamości[45] – pozwala dotrzeć do najgłębszego sensu zdarzeń. Ale inteligencja to zdolność, która także podlega rozwojowi. Ona nie tylko decyduje o dojrzałości człowieka, ale i od tej dojrzałości zależy.

Człowiek niedojrzały, dźwigając zbyt ciężki bagaż bolesnych doświadczeń, zmęczony, często się zatrzymuje, ustaje w drodze. Jeszcze raz to wszystko „rozpakowuje", trwożliwie ogląda. Stwierdza: rzeczywiście, dużo tego, zdecydowanie za dużo. Widzi wtedy (pod wpływem zmęczenia i zniechęcenia), że prawie wszystko, co przeżywa, jest negatywne. Jakie wyciąga wnioski? Pełne pesymizmu.

Jeżeli natomiast przywoła *Dorosłego*, zmieni negatywne nastawienie, zacznie inteligentnie szukać sensu, docierać do wartości ukrytej w tym, co robi. Nie czyta tylko tego, co jest ujemne, ale powoli dostrzega również dobro, a nawet widzi je w centrum wszystkiego. Jeśli czyni to w kontekście Chrystusowego krzyża, zaczyna wszystko widzieć w perspektywie zbawienia. Dostrzega wtedy najgłębszy sens swojego życia. Widzi wyraźnie łączność tego, co było wcześniej, z tym, co nastąpiło później. Układa wszystko w logiczny i zbawczy ciąg zdarzeń. Wgłębia się w najważniejsze sprawy, dotyka ich sedna, dostrzega dobro, które przychodzi zawsze za cenę trudu, zmagań, a także cierpienia. Dostrzeżone dobro stawia go na nogi, przywraca mu siły, mobilizuje do dalszej trudniejszej drogi, budzi postawę autokreatywną. Staje się wtedy zdolny do uczestniczenia „w stymulującym współzawodnictwie talentów"[46].

Dorosły nie tylko odnajduje samo dobro. On odnajduje także dawcę tego dobra. Wszelkie dobro duchowe jest wspaniałym owocem Chrystusowego krzyża, podawanym przez dobrą dłoń Boga każdemu z nas. Pan Bóg pochyla się jak Dobry Pasterz nad każdym, szczególnie jednak – nad zagubionym. Czyni to osobiście, po ojcowsku, bardzo troskliwie.

Dopóki w naszym życiu nie odczytamy uobecniania się myśli Bożej, nie dostrzeżemy zbawczego planu Boga, który poprzez każdą sytuacje ciągle wzywa do wzrostu, do dojrzałości – nie wyzwolimy wszystkich naszych możliwości

---

[45] Por. A. S. Reber, *Słownik*..., dz. cyt., s. 272.

[46] Z. Pietrasiński, *Rozwój z perspektywy jego podmiotu*, w: *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, red. M. Tyszkowa, Warszawa 1988, s. 104.

rozwojowych. Nie zrealizujemy pełniejszego odnalezienia się w prawdzie, w dobru, w pięknie, w świętości. Nie doświadczymy pełnej radości, która się rodzi w równowadze ducha, w wewnętrznej harmonii, w poczuciu siły, w smaku zwyciężania siebie. Nie stanie się to także bez ducha dyscypliny i ascezy[47].

Kiedyż wreszcie nauczę się tak czytać swoje życie? Jeśli wciąż widzę w nim więcej zła niż dobra, nie umiem czytać właściwie. Zaledwie sylabizuję, składam mozolnie złe jego części, a zatem składam niefortunnie. Nie pasują one do siebie. Nie rozumiem ich sensu. Ostatecznie więc dają mi negatywny obraz siebie, świata, Pana Boga. W konsekwencji boję się tego procesu, już nie chcę czytać, pragnę od tego uciec. Dokładnie tak zachowuje się lękliwe *Dziecko*. A we mnie do głosu ma dojść *Dorosły*. Ten we wszystkim umie pierwszoplanowo dostrzec dobro i znajduje w nim wystarczający i pełny motyw do nadziei, odwagi, do wzrostu. Widzi, że tego dobra jest ostatecznie więcej niż zła, zwłaszcza w sferze ducha. Widzi coś jeszcze, mianowicie perspektywę zwycięstwa dobra w sobie. Wymaga to jednak systematycznej kontroli siebie i sumiennej korekty siebie. Wymaga także oderwania się od przeszłości i zwrócenia całej swojej energii ku temu, co stoi przede mną. Przeszłości już nie zmienię. Przyszłości mogę nadać ciekawszy kształt. Na tym się koncentruję. Z przeszłości biorę tylko najcenniejsze doświadczenia, aby nie popełniać tych samych błędów. Jeśli na pamięć nasuwają się błędy – to jako przestroga – aby ich unikać.

6. Trudna decyzja o zmianie stylu swojego życia

Ważną więc problematykę prezentujemy. Chodzi o to, żeby człowiek wygrzebał się spod gruzów, żeby wyszedł z wczorajszych nawyków i schematów, żeby pozostawił za sobą podszytą lękiem „zabawę w życie", żeby od zaraz zaczął prawdziwie żyć. Czas najwyższy, żeby skończyć z poddaniem się wszechwładnie panującym w nas złym cechom *Rodzica* czy *Dziecka*. To ostatnie zwłaszcza potrafi swoim lękiem przed tym, co trudne, skutecznie zablokować wszelkie inicjatywy, uniemożliwić zmianę naszego życia na lepsze. Posługuje się po mistrzowsku grą określaną w skrócie: „Tak, ale". Za T. Harrisem przytoczę przykład takiej gry. Chciałbym, żebyśmy zagadnienia kosmetyki, o których tu będzie mowa, przenieśli na kosmetykę naszego serca, naszego wnętrza. Jest to dialog *Dorosłego* (przyjaciółki) z niedojrzałą kobietą imieniem Jane, zdominowaną przez *Dziecko*. Za dużo w niej lęku, wygody i uporu,

[47] „W życiu duchowym ascezą jest metodyczny wysiłek, który ma na celu zapanowanie nad sobą i swoimi skłonnościami oraz wyrobienie w sobie dystansu do wszelkich form przyziemności". L. Cremaschi, *Asceza*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 61.

a przede wszystkim braku wiary w siebie. Częściowo przejawia się w niej także postawa *Rodzica* zrośniętego z nawykami, niezdolnego do otwarcia się na to, co nowe, co może przynieść uzdrowienie. Ten dialog jest następujący:

Jane:	Jestem tak zwyczajna i pospolita, że nikt się mną nie interesuje.
Przyjaciółka:	Dlaczego więc nie pójdziesz do dobrego salonu piękności i nie każesz się inaczej uczesać?
Jane:	Tak, ale to kosztuje zbyt wiele pieniędzy.
Przyjaciółka:	No dobrze, a gdybyś tak kupiła jakiś magazyn, gdzie są często różne wskazówki, jak sobie ułożyć włosy?
Jane:	Masz rację, ale już próbowałam, moje włosy są zbyt delikatne, fryzura się nie chce trzymać, jeżeli uczeszę je w kok to przynajmniej wyglądają porządnie.
Przyjaciółka:	A co byś powiedziała o makijażu, który podkreśliłby trochę twoje rysy.
Jane:	To byłoby niezłe, ale moja skóra jest uczulona na kosmetyki, raz próbowałam i skóra zrobiła mi się szorstka i podrażniona.
Przyjaciółka:	Teraz jest mnóstwo dobrych, nowych, nie powodujących alergii kosmetyków. Dlaczego nie poradzisz się dermatologa?
Jane:	Tak, ale ja wiem, co on powie, on powie, że ja się nie odżywiam prawidłowo. To będzie prawda, że jem byle co i moje posiłki nie są takie, jakie powinny być. Ale to tak już jest, kiedy ktoś jest samotny. A poza tym piękność, to jeszcze nie wszystko.
Przyjaciółka:	Tak, to prawda. A może dobrze byłoby żebyś zapisała się na jakieś kursy dla dorosłych, na przykład o sztuce, lub aktualnych sprawach dziejących się w świecie. Wiesz to mogłoby ci pomóc w prowadzeniu ciekawej konwersacji.
Jane:	Tak, ale one są późno wieczorem, a ja po pracy jestem taka wyczerpana.
Przyjaciółka:	W takim razie zapisz się na kursy korespondencyjne.
Jane:	Kiedy widzisz, ja nie mam nawet czasu pisać listów do rodziny. Jakże ja mogłabym znaleźć czas na kursy korespondencyjne?
Przyjaciółka:	Znalazłabyś czas, gdyby to było dostatecznie ważne.
Jane:	Tak, ale to łatwo tobie powiedzieć. Ty masz tyle energii. Ja jestem stale ledwie żywa.
Przyjaciółka:	To dlaczego nie położysz się wcześniej spać? Nie ma się co dziwić, że jesteś zmęczona, kiedy siedzisz codziennie do późna i oglądasz telewizję.
Jane:	No tak, ale ja przecież muszą mieć jakąś rozrywkę. A to jest jedyna rozrywka, jaką można mieć jak się jest kimś takim jak ja!

Tak więc dyskusja wróciła do punktu wyjścia. Jane systematycznie zbijała każdą nową sugestię przyjaciółki. Zaczęła od narzekania, że jest zwyczajna i pospolita, a po całej rozmowie zakończyła ją takim samym wnioskiem: jest zwyczajna i pospolita, ponieważ „ona już taka jest"[48].

[48] T. A. Harris, *W zgodzie*..., dz. cyt., s. 144–146.

Przez cały czas niezmiennie powtarza się model gry: „Tak, ale…" Tego rodzaju gra nigdy nie będzie skończona, dopóki nie wkroczy *Dorosły* mówiący zdecydowanie „tak" – bez dodawania jakiegokolwiek „ale".

Konkretne propozycje przyjaciółki mogą być symbolicznymi znakami, poprzez które i do nas mówi Bóg. Można by ten dialog przetłumaczyć na język naszego życia duchowego: przyłóż się bardziej do życia refleksyjnego, do większej aktywności. Pytaj, w jakim stopniu jesteś prawdziwy w tym, co robisz, tzn. w jakim stopniu wypełniany przez ciebie obowiązek jest taki, na jaki cię stać? A może stać cię na więcej? Jak wykonujesz swoje codzienne zadania? Czy może tak, jak „się" je robi w twoim środowisku, bo nie chcesz „się" wychylić? Jak w twoich zadaniach odbija się twoja indywidualność?

Przytoczony dialog równie dobrze może być naszą rozmową z Chrystusem. To On występuje w roli przyjaciela, który coś nowego nam podsuwa, podpowiada ciekawsze rozwiązanie, zwraca uwagę na coś ważnego, przypomina, nalega, niepokoi, zaprasza. Jakże to bardzo zobowiązuje. Czy jednak wchodzimy na serio w ten dialog z Chrystusem? Jaką dajemy Mu odpowiedź? Jeżeli mówimy „tak", czy nie dołączamy do niej naszego bojaźliwego „ale"?

Jeżeli bezwarunkowo odpowiemy Chrystusowi na Jego wezwanie, to każda wierność w małych sprawach doprowadzi nas do wierności w większych (por. Łk 16, 10). Każde pokonanie mniejszej trudności doprowadzi nas do zwycięstwa nad czymś trudniejszym. Tylko w ten sposób skutecznie zmienimy swoje życie na lepsze, zwyciężymy siebie, wejdziemy na drogę wzrostu. A to już jest ogromny sukces. Rośniemy, a więc coraz pełniej żyjemy prawdą, która przy okazji każdego większego wysiłku jest na bieżąco odkrywana w nas jako piękniejsza, bardziej zobowiązująca. Idziemy w górę. Nasze życie staje się coraz bardziej autentyczne. Zaczyna się ono od przebicia stwardniałej skorupy lęków, zahamowań, nawyków, schematów, obojętności i od skierowania uwagi na to, co nowe, większe, lepsze.

Gdyby kiełek, który przebija najpierw mozolnie skorupę nasienia i wspina się do góry, spotykając kamyk czy twardą grudkę nie zdecydował się na ominięcie tej przeszkody i nie wzmocnił parcia w górę, gdyby nie pokonał tego, co mu stoi na przeszkodzie, nigdy by nie ujrzał światła dziennego, a cóż dopiero mówić o zaowocowaniu. W naturę ziarna jest wpisana wielka siła przebicia. Podobnie człowiek może i powinien przebijać się poprzez różne myślowe schematy, emocjonalne nastawienia i lęki, poprzez bolesne doświadczenia hamujące jego marsz ku pełnemu dobru. Dopóki nie wykorzysta posiadanej w sobie siły przebicia wyrastającej z nadziei i poczucia powinności moralnej, by wziąć pełną odpowiedzialność za kształt swojego życia – pozostanie w „stanie hipnozy", nie ruszy z miejsca i ani na krok nie zbliży się ku czemuś, co jest większe od tego, co było dotąd – nie jest w porządku wobec siebie. Zaciąga winę. Pozostanie ze swoją niemocą na zawsze. Coś ważnego zaprzepaszcza. Drogę wzwyż otwiera mu stanowcza decyzja: Powinienem, muszę być wierny

sobie, nie mogą inaczej, byłbym nie w zgodzie z sobą, zdradziłbym siebie. A więc spróbuję! Ufam, że dam radę! Zaczynam! I tak wciąż od nowa! To jest dorosłość.

Dopóki człowiek nie uświadomi sobie tego wewnętrznego „nakazu", moralnego wymogu (powinności) i nie posłucha go zdecydowanie i całkowicie, dopóki nie zdobędzie się na coś więcej, czyli na pierwszy krok w górę – właściwie nigdy nie stanie się *Dorosłym*. A skoro ktoś już uczyni ten ważny pierwszy krok, wyruszy z miejsca i wzniesie się wyżej, dozna wspaniałego przeżycia patrzenia na wszystko z góry. Poszerzy swoje horyzonty, dostrzeże nowe proporcje rzeczy widzianych dotąd z niższej perspektywy, nabierze dystansu do tego, co go do tej pory gubiło, gdy był „na dole", tzn. gdy żył przeciętnie, gdy wegetował, nie za wiele się przejmując tym, co robił.

Gdy zbliży się do jakiegokolwiek szczytu, kiedy go osiągnie, zauważy, że sprawy, problemy, które go wcześniej gubiły, stają się zupełnie małe, a może nawet śmieszne. Ze szczytu widać lepiej. Ze szczytu widać wszystko naprawdę wspaniale. Kiedy człowiek nie ma takiego doświadczenia potwierdzającego wiarę we własne siły, wyzwalającego jego ukryte możliwości jedynie w ten sposób aktualizowane, wcielane, stopniowo, ale systematycznie. Dopóki takiego doświadczenia nie zdobędzie, drepcze w miejscu i wielkiej siły przebicia nigdy w sobie nie wyzwoli.

Dorosły musi ciągle się przebijać przez zwyczajność, przeciętność, bylejakość, przez klimat, który zaledwie jest letni, w niewielkim stopniu ciepły („ciepłe kluski", „ciepłe piwo"), a de facto jest nijaki. Gdybyśmy poszli do różnych domów rodzinnych i mieli taki przyrząd do mierzenia duchowej temperatury danego domu, to byśmy ze zdumieniem stwierdzili, że w jednym domu jest prawie że lodowato, w innym chłodno czy letnio, gdzie indziej nieco cieplej czy w miarę ciepło. Idąc dalej, spotkalibyśmy dom, w którym „temperatura", dynamika życia duchowego jest o wiele wyższa. Wchodzimy do takiego domu i nagle czujemy się zauroczeni, ogarnięci niezwykłą atmosferą podniosłości, ogromnej życzliwości, gorącej miłości. Pytamy, jak to jest możliwe, że ludzie współżyjący ze sobą na co dzień wykazują tyle świeżości taktu, tyle miłości, dobroci, delikatności, cierpliwości i wyciszenia, uśmiechu, pogody? Gdzie my jesteśmy? Zwyczajnie, jesteśmy wśród *Dorosłych*.

Dorosły niczego nie ukrywa, nie zakopuje talentów. *Dorosły* żyje na miarę tych możliwości, które są w nim i które, dzięki wspólnocie rodzinnej czy przyjacielskiej, są jeszcze szybciej i wnikliwiej odczytywane oraz wyzwalane. Rosną one razem z nim. On jest coraz bardziej wierny sobie, wierny prawdzie odczytywanej wewnątrz swojej osoby. Żyje pełnią życia! Przekracza siebie. Taki jest nasz *Dorosły*.

W niektórych środowiskach jest on może niewygodny, ponieważ w obcowaniu z innymi bywa bardzo wymagający, ale równocześnie jest także wyrozumiały. Umie cierpliwie czekać. Staje się znakiem, który zaprasza, mobilizuje

i wzywa. Niekiedy zdumiewa i porywa, ale czyni to zawsze delikatnie, choć stanowczo. Bez pardonu natomiast kwestionuje to wszystko, co niedojrzałe. Każdy, kto się odważy, kto się zdobędzie na przebicie skorupy schematów *Rodzica* i lęków *Dziecka*, rzeczywiście wychodzi z mrocznych zakamarków w otwartą przestrzeń wielkiej przygody twórczego, dojrzałego życia. Doświadcza życia w pełnym wymiarze prawdy. Żyje pełną wolnością, pełnią dobra. Taka jest historia i misja *Dorosłego*.

Wpatrujmy się w nasze życiowe sytuacje i pilnie odczytujmy te znaki, które są tam wpisane jako znaki wzywające nas do czegoś więcej. Dajmy z siebie wszystko, na co nas stać, a otworzy się przed nami wspaniały świat dojrzałości, najpierw w wymiarze czysto ludzkim, naturalnym, w płaszczyźnie uczciwości płynącej z podstawowej prawdy o realizowaniu ogromnych możliwości otrzymanych od Stwórcy. Ta prawda najbardziej przemawia zwielokrotnieniem tych możliwości, które aktualizują się w usilnej pracy nad sobą. Pracą tą kieruje *Dorosły* – heros i gigant ducha. Aż trudno uwierzyć, że jest on w każdym z nas. Wystarczy go tylko na stałe dopuszczać do głosu. Wtedy coś wielkiego stanie się w naszym życiu. Zacznie się ono szybko zmieniać na lepsze. Nawet najmniejsze sprawy nabiorą wtedy sensu i atrakcyjności. Staną się źródłem wielkiej radości, bo ujawnią swój walor zbawczy. Bo to jest tak: Kiedy Pan Bóg zawsze będzie na pierwszym miejscu, wtedy wszystko inne będzie na właściwym miejscu.

Ks. Jan Śledzianowski – Kielce

Fala alkoholizmu wśród młodzieży zagrożeniem dla narodu i Kościoła

Wprowadzenie

Tytuł mojego artykułu, a także jego treść mogą wzbudzać różne uczucia i opinie wśród Czytelników „Kieleckich Studiów Teologicznych", szczególnie ze względu na tę doniosłą dla diecezji kieleckiej okoliczność, iż tom ten jest poświęcony obchodom podwójnego Jubileuszu Pasterza Kościoła Kieleckiego – Księdza Biskupa Kazimierza Ryczana: 40-lecia święceń kapłańskich i 10-lecia apostolskiej posługi jako Ordynariusza Kieleckiego. W takim momencie ku Jubilatowi wychodzimy z serdecznymi i radosnymi życzeniami, zaś wzrastające zagrożenia, nawet gdyby stawały się coraz bardziej realne i bliskie, chcielibyśmy odsunąć i przemilczeć. Taka jest bowiem strategia tego świata, ale nie Chrystusa i Jego Kościoła.

Zbawiciel rozsyłając uczniów mówi: *Idźcie, oto was posyłam jak owce między wilki* (Łk 10, 3). *Miejcie się na baczności przed ludźmi. Będą was wydawać sądom i w swoich synagogach będą was biczować* (Mt 10, 17). Właśnie ze względu na niebezpieczeństwa, postawa czuwania i bacznej obserwacji otaczającej rzeczywistości jest obowiązkiem powołanego i posłanego przez Chrystusa. Powołanie przez Jezusa jest wyrazem Jego bezgranicznej miłości i oddania aż do śmierci krzyżowej (por. J 13, 1), dlatego uczeń Chrystusa ufa Mistrza słowom: *Kto straci swoje życie z mego powodu, znajdzie je* (Mt 10, 39b).

Boski Zbawiciel dowiódł: *Ja jestem dobrym pasterzem: Dobry pasterz daje życie swoje za owce* (J 10, 11). Każdy duszpasterz dzisiaj na widok nadchodzącego wilka, nie może opuszczać owiec i uciekać, nie może dopuścić, aby wilk porywał i rozpraszał owce (por. J 10, 12). Pod symbolem wilka dla wspólnot Chrystusowego Kościoła jawią się współcześnie wielorakie zagrożenia, jak: laicyzacja i desakralizacja życia; liberalizm odrzucający objawione prawo Boże i upowszechniający swawolę moralną; szerzący się erotyzm wraz z panseksualizmem i pornografią, bezpośrednio zagrażające małżeństwu i rodzinie. Bardzo mocne uderzenie na Owczarnię Chrystusa mają rozliczne sekty: ciągła promocja konsumpcyjnego stylu życia, w które dla poprawienia nastroju i rozrywki wbudowano środki uzależniające w postaci używek psychotropowych: narkotyków i alkoholu. Badania przeprowadzone w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przyniosły alarmujące dane o wzrastającej narkomanii i alkoholizowaniu się młodzieży, a nawet dzieci.

Wiadomo, że środki psychotropowe mają ogromny negatywny wpływ na życie psychofizyczne i społeczne dorosłego człowieka. Nawet dobrze zapowiadającego się inżyniera czy lekarza zamieniają w jednostkę patologiczną, gdy ten zacznie używać środków toksycznych lub alkoholizować się. Narkotyki i alkohol niewspółmiernie bardziej są szkodliwe dla dzieci i młodzieży. Ich zażywanie niezwykle szybko prowadzi do uzależnienia. Kształtująca się osobowość młodocianych może być w sposób nieodwracalny zrujnowana przez wspomniane używki. Na progu XXI wieku w ramach działalności naukowej Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Akademii Świętokrzyskiej przeprowadzono wśród młodzieży szkolnej badania na temat uzależnień od nikotyny, alkoholu oraz narkotyków i innych środków toksycznych. Celem badań było rzeczywiste rozpoznanie zagrożenia, jakie niosą ze sobą wymienione środki psychoaktywne, uzależniające.

Zasięg przeprowadzonych badań

Badania zostały przeprowadzone w obrębie województwa świętokrzyskiego na przełomie 2000/2001 roku, jako w jednostce administracji państwowej. W obszarze tego regionu znajdują się częściowo trzy diecezje, które wymieniam alfabetycznie wraz z miejscowościami, gdzie uczniowie gimnazjów i szkół średnich byli objęci badaniami:

- diecezja kielecka: Busko Zdrój, Chęciny, Jędrzejów, Kazimierza Wielka, Kielce, Łączna – Zalezianka, Pacanów, Pińczów i Włoszczowa;
- diecezja radomska: Końskie, Skarżysko-Kamienna, Starachowice i Suchedniów;
- diecezja sandomierska: Opatów, Ostrowiec Świętokrzyski i Sandomierz.

W tym miejscu należy zaznaczyć, iż wymienione miasta i dwie gminne wioski, gdzie uczyła się młodzież nie wchłaniają całej badanej reprezentacji przez stałe zamieszkanie. Z terenów wiejskich i miasteczek – poza wyżej wymienionymi – pochodziło 2040 dziewcząt i chłopców, czyli 34,58% ogółu badanych. Była to młodzież dojeżdżająca do szkół lub czasowo przebywająca w internatach i stancjach w pobliżu zlokalizowanej szkoły. Zdecydowana większość młodzieży, bo 3859 osób (65,42%), pochodziła z wymienionych miejscowości i w nich się kształciła.

Badania zostały przeprowadzone na podstawie Europejskiego Programu Badań Ankietowych nad Uzależnieniem od Alkoholu i Narkotyków (ESPAD). Ankieta ta została zastosowana na forum europejskim, w licznych krajach naszego kontynentu, zaś w województwie świętokrzyskim objęto nią 2917 dziewcząt i 2982 chłopców, razem 5899 młodocianych uczniów i uczennic bardzo różnego typu szkół średnich i gimnazjów.

Dzieciństwo naznaczone alkoholem

Współcześnie jesteśmy skłonni określać ludzi bardzo młodych nie jako dzieci, lecz młodzież, a warto przypomnieć, że Konwencja Praw Dziecka wydana w 1989 r. pojęciem „dziecko" obejmuje wszystkich do 18. roku życia.

Z pomocą tabeli 1 i 2 będziemy mogli prześledzić dziecięcy i młodociany wiek badanych uczniów, w którym zaczęli pić trzy podstawowe rodzaje alkoholi: piwo, wino i wódkę.

Tabela 1. Wiek dziewcząt inicjujących napoje alkoholowe

Wiek	Piwo		Wino		Wódka	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Do lat 9	170	5,82	88	3,01	46	1,59
10–11	314	10,76	144	4,93	83	2,86
12–14	1175	40,29	835	28,64	669	22,94
15	395	13,53	460	15,79	442	14,48
16	218	7,48	370	12,68	313	10,73
17	81	2,79	313	10,72	113	3,89
18 i więcej	25	0,85	150	5,14	49	1,67
Brak odpowiedzi	11	0,38	13	0,44	19	0,65
Nie pili lub nie pamiętali	528	18,08	544	18,65	1183	41,19

Tabela 1 wskazuje na inicjację napojów alkoholowych przez dziewczęta. Do 9. roku życia z konsumpcją alkoholu w postaci piwa zetknęło się 5,82%, z konsumpcją wina – 3,01% i wódki – 1,59%. W przedziale wiekowym 10–11 lat zauważa się wzrost spożywania alkoholu: piwo – 10,76%, wino – 4,93% i wódka – 2,86%. Gwałtowny wzrost odnotowano w przedziale wiekowym 12–14 lat: piwo – 40,29%, wino – 28,64%, wódka – 22,94%.

Uważna analiza tabeli wskazuje na bardzo liczne grono dziewczynek, które w okresie dzieciństwa podejmują pierwsze próby picia alkoholu. Gorzej ten problem wygląda w przypadku chłopców, na co wskazuje tabela 2.

Tabela 2. Wiek chłopców inicjujących napoje alkoholowe

Wiek	Piwo		Wino		Wódka	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Do lat 9	383	12,86	162	5,42	92	3,08
10–11	594	19,93	309	10,38	142	4,76
12–14	1077	36,12	881	29,54	817	27,39
15	234	7,84	277	9,28	413	13,84
16	135	4,51	173	5,79	259	8,69
7	62	2,08	100	3,37	109	3,65
18 i więcej	23	0,76	96	3,22	93	3,12
Brak odpowiedzi	33	1,12	32	1,08	29	0,97
Nie pili lub nie pamiętali	441	14,78	952	31,92	1028	34,50

Z tabeli 2 wynika, że do 9. roku życia 12,86% chłopców piło piwo, 5,4% – wino i 3,08% – wódkę. W przedziale wiekowym 10–11 lat spożycie piwa wzrasta do 19,93%, wina do 10,38% i wódki do 4,76%. Niezwykle szybki wzrost konsumpcji napojów alkoholowych odbywał się w wieku 12–14 lat: piwo – 36,12%, wino – 29,54% i wódka – 27,39%.

Można powiedzieć, że w województwie świętokrzyskim picie alkoholu zaczyna się od dzieci.

Teraz zastanowimy się nad tym, jak wyglądało picie alkoholi w ciągu życia ankietowanej młodzieży.

1. Picie alkoholu w ciągu całego życia

Wiadomo, że życie nastolatków jest krótkie i według wskazań pedagogicznych profesora S. Kunowskiego[1] winno charakteryzować się całkowitą abstynencją od napojów alkoholowych. Tymczasem według tabeli 3 tylko 11,53% dziewcząt oraz 8,66% chłopców nie spożywało do momentu badań żadnego alkoholu. W stosunku do całej reprezentacji stanowią oni 10,07%.

[1] Profesor Stefan Kunowski był pedagogiem na KUL w Lublinie. Żył w latach 1909–1977.

Tabela 3. Picie alkoholu w ciągu całego życia

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	336	11,53	258	8,66	594	10,07
1–2 razy	393	13,49	256	8,57	649	11,00
3–5 razy	393	13,49	242	8,12	635	10,77
6–9 razy	286	9,82	232	8,03	518	8,78
10–19 razy	466	15,97	420	14,08	886	15,02
20–39 razy	344	11,78	468	15,70	812	13,77
40 i więcej	651	22,29	1044	34,76	1.695	28,73
Brak odpowiedzi	48	1,63	62	2,08	110	1,86
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Rzadko, bo 1–2 razy spożywało alkohol 13,49% dziewcząt i 9,57% chłopców, razem 11,00%. Próby z trunkami powtórzyli 3–5 razy: 13,49% dziewcząt oraz 8,12% chłopców; razem 10,77%. Próby powtarzane 6–9 razy były udziałem 9,82% dziewcząt i 8,03% chłopców; razem 8,78%.

Wyraźny wzrost prób 10–19 odnotowano u obojga płci – 15,02%, z tym, że u dziewcząt – 15,97% i u chłopców 14,08%. Nieco mniej, bo 13,77% ogółu zadeklarowało, że piło alkohol od 20 do 39 razy (dziewczęta 11,78% i chłopcy 15,70%).

Najliczniejsza jednak okazała się ta grupa młodzieży, która piła alkohol ponad 40 razy, a to „ponad" czy więcej nie zostało bliżej określone. Swoje zaangażowanie w częste picie alkoholu podkreśliło 22,29% dziewcząt i 34,76% chłopców. Na tle całości jest to grupa 1695 osób, czyli 28,73%. Wydaje się, iż ta grupa może być szczególnie zagrożona. Nie uzyskaliśmy odpowiedzi 1,86% respondentów.

W celu dokładniejszego poznania częstotliwości picia alkoholu przez badaną szkolną młodzież zacieśniono pytanie do ostatniego roku.

2. Picie alkoholu w ciągu ostatniego roku

Pytanie to zostało precyzyjnie sformułowane, z podkreśleniem, że należy brać pod uwagę ostatnie 12 miesięcy, a nie np. przełom starego i nowego roku, który według kalendarza mógłby być odczytany jako już drugi rok. Odpowiedzi ankietowanych zawiera tabela 4.

Tabela 4. Picie alkoholu w ciągu ostatnich 12 miesięcy

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie piłem	521	17,86	439	14,72	960	16,27
1–2 razy	826	28,32	455	15,25	1281	21,72
3–5 razy	438	15,02	343	11,51	781	13,24
6–9 razy	381	13,07	484	16,23	865	14,66
10–19 razy	329	11,28	450	15,09	779	13,21
20–39 razy	190	6,50	311	10,43	501	8,49
40 i więcej	140	4,79	396	13,29	536	9,09
Brak odpowiedzi	92	3,16	104	3,48	196	3,32
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

O czym świadczą dane tej tabeli? Otóż tylko 17,86% dziewcząt i 14,72% chłopców przyznaje się, że nie konsumowali napojów alkoholowych w okresie pełnego ostatniego roku. Ogólny wskaźnik wynosi 16,27% i jest on wyższy o 6,20% w stosunku do całkowitych abstynentów (por. tabela 4).

Próby 1–2 razy podjęło 28,32% dziewcząt i 15,25% chłopców; razem 21,72%. 3–5 razy po trunki sięgnęło 15,02% dziewcząt i 11,51% chłopców; razem 14,66%. 10–19 razy, czyli przeciętnie raz lub dwa razy w miesiącu, piło alkohole 11,28% dziewcząt i 15,09% chłopców; razem 13,21%. Do picia 20–39 razy w ciągu roku przyznało się 6,5% dziewcząt i 10,43% chłopców; razem 8,49%. Należy zwrócić uwagę, że jest to już częste picie: raz na tydzień lub na dwa tygodnie.

Najczęściej pije alkohol – 40 razy i więcej – 4,79% dziewcząt i 13,29% chłopców; razem 9,09%, czyli 536 osób. Jest to istotna różnica w stosunku do tej młodzieży, która tę największą liczbę prób podejmowała w ciągu swojego życia. Wynosi ona 19,64% tych, którzy często pili w latach poprzednich.

Natomiast wzrosła liczba młodzieży do 196 osób (wobec 110), którzy nie udzielili odpowiedzi, jak często pili napoje alkoholowe na przestrzeni ostatniego roku (3,32%).

3. Picie alkoholu w ciągu ostatnich 30 dni

Rok w życiu nastolatków to bardzo długi czasokres, w którym mogą nastąpić bardzo poważne przemiany ku dobru, ale i ku doświadczeniu zła. Dlatego

ich okres życia – jeśli chodzi o uzależnienia – został zacieśniony do ostatnich 30 dni, czyli pełnego miesiąca. Dane o liczbie prób podejmowanych z alkoholem w tym najkrótszym okresie badawczym zawiera tabela 5.

Tabela 5. Picie alkoholu w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie piłem	1254	43,00	944	31,65	2198	37,26
1–2 razy	933	32,00	780	26,17	1713	29,04
3–5 razy	390	13,39	587	19,69	977	16,56
6–9 razy	159	5,46	263	8,82	422	7,16
10–19 razy	72	2,47	212	7,10	284	4,81
20–39 razy	10	0,35	75	2,52	85	1,44
40 i więcej	8	0,26	43	1,44	51	0,87
Brak odpowiedzi	91	3,07	78	2,61	169	2,86
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Z jej treści wynika, że 43% dziewcząt i 31,65% chłopców w ostatnim miesiącu nie piło alkoholu; razem 37,26%.

1–2 razy piło alkohol 32,00% dziewcząt i 26,17% chłopców; razem 29,04%. 3–5 razy, czyli co tydzień z alkoholu korzystało 13,39% dziewcząt oraz 19,69% chłopców; razem 16,56%. 6–9 razy konsumpcji trunków oddawało się 5,46 % dziewcząt i 8,82% chłopców. Tak więc około dwóch razy w tygodniu piło 7,16%. Z możliwością picia 10–19 razy spotkało się 2,47% dziewcząt i 7,10% chłopców, czyli 4,81% młodzieży, przeciętnie co drugi dzień oddawało się konsumpcji napojów alkoholowych. 20–39 razy, a więc praktycznie biorąc każdego dnia po alkohol sięgało 0,35% dziewcząt i 2,52% chłopców; razem 1,44%. Do picia każdego dnia i kilka razy dziennie (40 razy i więcej) przyznało się 0,26% dziewcząt i 1,44% chłopców; razem 0,87%.

W oparciu o powyższe dane można przyjąć, że grupa około 842 osób, tj. 14,28% ogółu, z racji częstej konsumpcji alkoholu (dwa razy w tygodniu, codziennie i częściej) jest zagrożona albo już uzależniona od alkoholu.

Aby tę tezę udowodnić, należy najpierw wskazać na częstotliwość spożycia różnych gatunków alkoholi w ciągu ostatnich 30 dni.

a. Picie piwa

Picie piwa ilustruje nam tabela 6 ze szczegółowym wykazem całej badanej populacji. Okazuje się, że w ostatnim pełnym miesiącu przed badaniami piwa nie piło 43,91% dziewcząt i 27,48% chłopców; razem 35,60%. 1–2 razy poszli na piwko: 28% dziewcząt i 22,05% chłopców; razem 24,99%. 3–5 razy z piwa skorzystało 14,51% dziewcząt i 17,86% chłopców; razem 16,21%. 6–9 razy piło 6,61% dziewcząt i 12,87% chłopców; razem 9,76%. 10–19 razy z piwa korzystało 4,10% dziewcząt i 11,81% chłopców; razem 8,00%. 20–39 razy piło piwo 1,10% dziewcząt i 3,37% chłopców; razem 2,26%. Kilkakrotnie w ciągu dnia piło piwo 0,67% dziewcząt i 2,81% chłopców; razem 1,76. Częściej niż raz na tydzień, aż po częściej niż raz na dzień piwo konsumowało 1285 osób, tj. 21,78%.

Tabela 6. Częstotliwość picia piwa w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	1281	43,91	819	27,48	2100	35,60
1–2 razy	817	28,00	657	22,05	1474	24,99
3–5 razy	423	14,51	533	17,86	956	16,21
6–9 razy	192	6,61	384	12,87	576	9,76
10–19 razy	120	4,10	352	11,81	472	8,00
20–39 razy	32	1,10	101	3,37	133	2,26
40 i więcej	20	0,67	84	2,87	104	1,76
Brak odpowiedzi	32	1,10	52	1,75	84	1,42
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Picie piwa przez badaną młodzież nie zamyka problemu alkoholizowania się, ale go otwiera. Drugim rodzajem alkoholu, który został wyszczególniony w ankiecie, jest wino.

b. Picie wina

Picie wina w ciągu ostatnich dni przez respondentów zostało globalnie ujęte w tabeli 7.

Tabela 7. Częstotliwość picia wina w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	2100	71,98	1778	59,62	3878	65,74
1–2 razy	470	16,12	641	21,51	1111	18,83
3–5 razy	151	5,18	229	7,70	380	6,44
6–9 razy	71	2,43	94	3,15	165	2,80
10–19 razy	54	1,86	72	2,40	126	2,14
20–39 razy	2	0,06	32	1,07	34	0,58
40 i więcej	13	0,45	40	1,33	53	0,90
Brak odpowiedzi	56	1,92	96	3,22	152	2,57
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Z treści tej tabeli wynika, że wino niemal dwukrotnie jest mniej popularne wśród młodzieży niż piwo. Na przestrzeni ostatniego miesiąca nie piło go 65,74% ogółu respondentów. 1–2 razy smakowało je 18,83%; 3–5 razy – 6,44%; 6–9 razy – 2,80%; 10–19 razy – 2,14%; 20–39 razy – 0,58% oraz 40 i więcej razy – 0,90%. Podobnie jak przy konsumpcji piwa i tutaj dominowali uczniowie nad uczennicami. Warto zauważyć, iż częściej niż raz na tydzień aż do codziennego picia wina przyznało się 378 osób, czyli 6,42% reprezentacji.

A jak wygląda problem picia wódki?

c. Picie wódki

Picie wódki przez młodzież szkolną musi zwracać szczególną uwagę, bowiem jest to napój silnie toksyczny o zawartości do 45% alkoholu etylowego C_2H_5OH i wysoce szkodliwy dla młodego organizmu. Częstotliwość picia wódki w ostatnich 30 dniach ilustruje tabela 8.

Tabela 8. Częstotliwość picia wódki w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	1903	65,23	1384	46,42	3287	55,72
1–2 razy	598	20,49	744	24,94	1342	22,75
3–5 razy	191	6,56	250	8,38	441	7,48
6–9 razy	89	3,04	228	7,66	317	5,37
10–19 razy	27	0,91	145	4,87	172	2,92
20–39 razy	21	0,73	58	1,95	79	1,34
40 i więcej	21	0,73	101	3,38	122	2,07
Brak odpowiedzi	67	2,31	72	2,40	139	2,35
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Czerpiąc z niej dane, zauważamy, że 65,23% dziewcząt i 46,42% chłopców w tym czasie nie piło wódki; razem 55,72%. Pozostali zaś z różną częstotliwością spożywali ten alkohol. I tak 1–2 razy piło go 20,49% dziewcząt i 24,94% chłopców; razem 22,75%. 3–5 razy, a więc przeciętnie co tydzień, wódkę piło 6,56% dziewcząt i 8,38% chłopców; razem 7,48%. 6–9 razy, czyli około dwa razy w tygodniu, piło 3,04% dziewcząt i 7,66% chłopców; razem 5,37%. 10–19 razy, tj. mniej więcej co drugi dzień, wódkę spożywało 0,91% dziewcząt i 4,87% chłopców; razem 2,92%. Natomiast niemal do codziennego picia – od 20 do 39 razy – przyznało się 0,73% dziewcząt i 1,95% chłopców; razem 1,34%. Częstsze picie wódki niż raz dziennie potwierdziło 0,73% dziewcząt i 3,38% chłopców; razem 2,07%.

Najskromniej można szacować, że 1131 osób, tj. 19,18% badanej młodzieży, jest zagrożonych uzależnieniem lub już głęboko pogrążonych w zespole choroby alkoholowej.

Konsumpcja piwa, wina i wódki nie obejmuje w pełni alkoholizowania się badanej młodzieży, gdyż są jeszcze inne alkohole, nie objęte powyższą statystyką.

d. Picie innych alkoholi

Młodzież przyznaje, że korzystała w okresie ostatniego miesiąca przed badaniami z różnych alkoholi, które można podzielić na pochodzące z legalnej sprzedaży, np. szampan, koniak, whisky, likier itp. oraz nielegalne: bimber, samogon. Rozmiary konsumpcji owych trunków, różnego rodzaju drinków zawiera tabela 9.

Tabela 9. Częstotliwość picia innych alkoholi w ciągu ostatnich 30 dni

Ilość prób	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nie pili	1670	57,25	1388	46,54	3058	51,84
1–2 razy	592	20,30	516	17,32	1.108	18,78
3–5 razy	216	7,39	254	8,53	470	7,97
6–9 razy	85	2,90	122	4,08	207	3,51
10–19 razy	22	0,75	146	4,88	168	2,85
20–39 razy	5	0,19	140	4,71	145	2,46
40 i więcej	8	0,28	27	0,89	35	0,59
Brak odpowiedzi	319	10,94	389	13,05	708	12,00
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

W świetle zebranych danych 51,84% respondentów twierdziło, iż w okresie ostatniego miesiąca – poza wyżej wymienionymi rodzajami alkoholi, nie piło innych. Także wysoki wskaźnik 12,00% jest tych, którzy nie udzielili odpowiedzi. Natomiast 18,78% całej reprezentacji to osoby, które piły różne alkohole (poza piwem, winem i wódką) 1–2 razy. Przeciętnie raz w tygodniu (3–5 razy) inne alkohole spożywało 7,97% ankietowanych; od 6 do 9 razy – 3,51%, od 10 do 19 razy – 2,85%, od 20 do 39 razy – 2,46% oraz 40 razy i więcej – 0,59%. Tak więc 1025 osób, czyli 17,38%, pije różne alkohole najrzadziej raz na tydzień, co drugi dzień i codziennie.

Wypijanie przez nastolatków różnych gatunków alkoholi i w dużych ilościach (co też było badane) kończy się często upijaniem się.

4. Upijanie się alkoholem

W medycynie wyróżnia się 3 fazy upojenia alkoholowego:
- lekkie upojenie – podchmielenie: od 0,5‰ do 1,5‰ alkoholu we krwi;
- upojenie alkoholowe: od 1,5‰ do 3‰ we krwi;
- głębokie upojenie: od 3‰ do 4,5‰ alkoholu we krwi[2].

W fazie ostatniej może nastąpić śmierć. Gdy jednak będziemy mówić o upojeniu alkoholowym wśród młodzieży, to nie według wzmiankowanych faz, ale osobistego doświadczenia badanych, gdy stracili świadomość, popadli w śpiączkę alkoholową.

[2] Por. J. K. Falewicz, *ABC problemów alkoholowych*, Warszawa 1993, s. 29.

a. Upijanie się w ciągu życia

Na upijanie się w ciągu całego życia wskazuje tabela 10.

Tabela 10. Częstotliwość upijania się alkoholem w ciągu całego życia

Ile razy?	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	1353	46,39	980	32,88	2333	39,55
1–2 razy	660	22,61	560	18,78	1220	20,68
3–5 razy	345	11,84	380	12,77	725	12,29
6–9 razy	167	5,72	296	9,91	463	7,85
10–19 razy	195	6,69	283	9,45	478	8,10
20–39 razy	80	2,75	143	4,78	223	3,78
40 i więcej	94	3,20	304	10,21	398	6,75
Brak odpowiedzi	23	0,80	36	1,22	59	1,00
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Od strony pozytywnej rzecz biorąc 46,39% dziewcząt udzieliło odpowiedzi, że nigdy w swoim życiu nie były pijane, chłopców zaś już tylko 32,88%. Globalnie ujmując 39,55% szkolnej młodzieży stwierdziło, że nigdy się nie upiło. Natomiast życiowa drabina wzrastającego upijania się wyglądała następująco: 1–2 razy w życiu upiło się 22,61% dziewcząt i 18,78% chłopców; razem 20,68. 3–5 razy upiło się 11,8% dziewcząt i 12,77% chłopców; razem 12,29%. 6–9 razy – 5,72% dziewcząt i 9,91% chłopców; razem 7,85%. 10–19 razy – 6,69% dziewcząt i 9,45% chłopców; razem 8,10%. 20–39 razy – 2,75% dziewcząt i 4,78% chłopców; razem 3,78. 40 razy i więcej pijanych dziewcząt było 3,20% oraz 10,21% chłopców; razem 6,75%.

Zakładając, że życie dobranej próby badawczej jest krótkie, dane te są wstrząsające, gdyż wskazują na częste upijanie się młodzieży. Tę wzrastającą częstotliwość wykaże dalsza analiza.

b. Upijanie się w ciągu ostatniego roku

Częstotliwość upijania się młodzieży województwa świętokrzyskiego na przestrzeni 12 ostatnich miesięcy przed badaniami prezentuje się w tabeli 11.

Tabela 11. Częstotliwość upijania się alkoholem w ciągu ostatniego roku

Ile razy?	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	1639	56,20	1190	39,91	2829	47,96
1–2 razy	572	19,62	662	22,21	1234	20,92
3–5 razy	285	9,75	404	13,55	689	11,68
6–9 razy	109	3,75	236	7,89	345	5,85
10–19 razy	143	4,90	164	5,48	307	5,20
20–39 razy	66	2,26	127	4,27	193	3,27
40 i więcej	29	0,98	133	4,46	162	2,75
Brak odpowiedzi	74	2,54	66	2,23	140	2,37
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

Z danych w niej zawartych wynika, że 47,96% uczniów w ostatnim roku nie było pijanych. W tym dziewczęta stanowiły 56,20%, a chłopcy 39,91%. Nieliczni, bo 2,37%, nie udzielili odpowiedzi. Z danych tych wynika, że statystyczna połowa gimnazjalistów i uczniów szkół średnich w ostatnim roku – z różną częstotliwością – była pijana. 1–2 razy upiło się 19,62% dziewcząt i 22,21% chłopców; razem 20,92%. 3–5 razy doznało upojenia alkoholowego 9,75% dziewcząt i 13,55% chłopców; razem 11,68%. 6–9 razy upiło się 3,75% dziewcząt i 7,89% chłopców; razem 5,85%. 10–19 razy, czyli przeciętnie co miesiąc i częściej, upiło się 4,90% dziewcząt i 5,48% chłopców; razem 5,20%. 20–39 razy, a więc raz na dwa tygodnie, a nawet częściej upiło się 2,26% dziewcząt i 4,27% chłopców; razem 3,27%, 40 razy i więcej, tzn. pewnie co tydzień, pijanych było 0,98% dziewcząt i 4,46% chłopców; razem 2,75%.

Niewątpliwie dokładniejsze jeszcze dane uzyskaliśmy przy zacieśnieniu okresu do miesiąca.

c. Upijanie się w ostatnim miesiącu

Okres miesiąca można dokładnie odtworzyć w pamięci, szczególnie z takimi epizodami jak „urwanie filmu", czyli upicie się. Obraz tej smutnej rzeczywistości zawiera tabela 12.

Tabela 12. Częstotliwość upijania się alkoholem w ciągu ostatnich 30 dni

Ile razy?	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Nigdy	2161	74,08	1839	61,66	4000	67,81
1–2 razy	446	15,31	662	22,20	1108	18,78
3–5 razy	108	3,69	202	6,77	310	5,26
6–9 razy	32	1,08	86	2,88	118	2,00
10–19 razy	23	0,79	71	2,41	94	1,59
20–39 razy	56	1,93	37	1,24	93	1,58
40 i więcej	15	0,51	18	0,60	33	0,56
Brak odpowiedzi	76	2,61	67	2,24	143	2,42
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

W oparciu o jej dane z łatwością odczytujemy, że w ciągu ostatnich 30 dni spośród badanych uczniów pijana była co czwarta dziewczyna i co trzeci chłopak. W ciągu miesiąca nie upiło się 74,08% dziewcząt i 61,66% chłopców; razem 67,81%.

Pozostali uczniowie z różną częstotliwością się upijali, z tym że 2,42% ogółu nie odpowiedziało na pytanie, jaka była owa częstotliwość. 1–2 razy w miesiącu upiło się 15,31% dziewcząt i 22,20% chłopców; razem 18,78%. 3–5 razy, a więc przeciętnie raz na tydzień, pijanych było 3,69% dziewcząt i 6,77% chłopców; razem 5,26%. 6–9 razy, czyli około dwóch razy w tygodniu, upiło się 1,08% dziewcząt i 2,88% chłopców; razem 2,00%. 10–19 razy, tj. przeciętnie co drugi dzień, było pijanych 0,79% dziewcząt i 2,41% chłopców; razem 1,59%. 20–29 razy w upojenie alkoholowe popadło 1,93% dziewcząt i 1,24% chłopców; razem 1,58%. Na koniec tej analizy pozostało 15 dziewcząt (0,51%) i 18 chłopców (0,60%), którzy zadeklarowali się, iż 40 razy w miesiącu i więcej upijają się.

Porównując dane z trzech okresów upijania się: z całego życia, z ostatniego roku i ostatniego miesiąca, należy przyjąć, że 1756 osób z badanej populacji, tj. 29,77%, praktykuje upijanie się minimum raz na miesiąc i maksimum każdego dnia.

Tendencje do spożywania napojów alkoholowych oraz do upijania się występują w Polsce wśród małoletnich (co dowiodły różne badania), potwierdzone wśród badanej reprezentacji. Zostały one jeszcze bardziej uszczegółowione, a zarazem

potwierdzone, przez zaproponowane skale upicia się, do jakiego doszło w czasie ostatniego spożycia alkoholu. Zamieszczone skale w kwestionariuszu ankiety ESPAD były wybierane przez uczniów według ich osobistych przekonań. Dane zebrane od całej badanej zbiorowości ukazuje tabela 13.

Tabela 13. Skale upicia się w czasie ostatniego spożycia alkoholu

Skale upijania się	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
1. lekki rausz	265	9,09	193	6,47	458	7,76
2. stopień upojenia	178	6,12	150	5,04	328	5,56
3. stopień upojenia	247	8,48	187	6,28	434	7,36
4. stopień upojenia	257	8,79	243	8,15	500	8,48
5. stopień upojenia	228	7,82	267	8,95	495	8,39
6. stopień upojenia	152	5,21	298	10,01	450	7,63
7. stopień upojenia	145	4,97	275	9,21	420	7,12
8. stopień upojenia	129	4,43	206	6,90	335	5,68
9. stopień upojenia	62	2,12	156	5,22	218	3,69
10. stopień upojenia	66	2,24	208	6,97	274	4,64
Nie byłem(am) pijany(a)	1174	40,25	779	26,12	1953	33,11
Brak odpowiedzi	14	0,48	20	0,68	34	0,58
Razem	**2917**	**100,00**	**2982**	**100,00**	**5899**	**100,00**

W świetle jej danych tylko 0,58% uczniów nie udzieliło odpowiedzi. Liczna grupa ankietowanych, bo 1953 osoby (33,11%), udzieliła odpowiedzi: „nie byłam pijana" – „nie byłem pijany". W grupie tej znaleźli się abstynenci, którzy stanowili 10,07% (por. tabela 3). Wśród niepijanych dominowały dziewczęta – 1174 (40,25%), w stosunku do 779 chłopców (26,12%).

Na lekkim rauszu – według określenia kwestionariusza ankiety – było: 285 dziewcząt (9,09%) i 193 chłopców (6,47%). Pozostali respondenci, czyli 58, 55%, określili siebie jako spożywających ostatnio alkohol w skalach upojenia od drugiej do dziesiątej.

Szczegółowy wykaz skal bądź też stopni upojenia zawiera omawiana tabela, ale co jest w niej istotne, to różnice w sposobie zapijania się dziewcząt i chłopców. Od skali drugiej do piątej (według oceny własnej) upiło się 31,21%

dziewcząt, chłopców zaś 28,42%. Natomiast na skali: od szóstej do dziesiątej ulokowało się 18,97% dziewcząt oraz 38,31% chłopców. Z zestawu tych danych wynika wniosek oczywisty, iż chłopcy upijają się bardziej mocno niż dziewczęta.

Należy wziąć pod rozwagę alarmujące zjawisko alkoholizujących się uczniów, którzy w czasie ostatniej jakiejś imprezy czy zabawy masowo się upijali: dziewczęta – 50,18% i chłopcy – 66,73%. W związku z danymi, które bezpośrednio pochodzą od uczniów można przyjąć, iż w scenariusz zabawy bądź jakiejś rozrywki młodego pokolenia wbudował się alkohol. Niesie on ze sobą poważne zagrożenia dla jednostki i wrastającej nowej społeczności naszego narodu.

Zagrożenia rozwoju osobowego i struktury społecznej młodych Polaków

Zagrożenia rozwoju osobowego ankietowanych, które poniżej zostaną przedstawione, nie są logicznymi wnioskami, jakie nasuwają się z zarysowanych zjawisk, lecz samooceną, której dokonali badani odpowiadając na dalsze pytania kwestionariusza ankiety. Straty jednostkowe zostały ujęte statystycznie w tabeli 14.

Tabela 14. Straty jednostkowe spowodowane alkoholizowaniem się badanych uczniów

Określenie strat	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Wypadek lub uszkodzenie ciała	133	4,55	340	11,42	473	8,02
Autoagresja i samookaleczenia	55	1,86	164	5,50	219	3,72
Interwencje pogotowia ratunkowego	20	0,67	66	2,21	86	1,46
Niechciane doświadczenia seksualne	121	4,13	227	7,59	348	5,90
Seks „bez zabezpieczenia"	94	3,22	245	8,21	339	5,75
Gorsze wyniki w nauce	97	3,34	269	9,01	366	6,20
Zniszczenie ubrania lub rzeczy	235	8,06	498	16,71	733	12,43
Utrata pieniędzy lub cennych przedmiotów	130	4,42	335	11,23	465	7,88
Ofiary rabunku lub kradzieży	23	0,79	63	2,11	86	1,46

Na pierwszej pozycji wśród owych strat są wypadki lub uszkodzenia ciała i właśnie do niech przyznały się 133 dziewczęta (4,55%) oraz 340 chłopców (11,42%). Wiadomo, iż alkohol pobudza do agresji, przemocy i aktów autoagresji. Akty autoagresji – jak próby samobójcze i okaleczenia – miały miejsce w życiu 55 dziewcząt (1,86%) i 164 chłopców (5,50%). Wypadki, a podczas nich zranienia oraz próby samobójcze wymagały interwencji pogotowia ratunkowego, które było wzywane do 20 dziewcząt (0,67%) i 66 chłopców (2,21%). Obok szkód cielesnych, których doznawali respondenci w związku z konsumpcją alkoholu miały miejsce szkody moralne. Do nich należą – między innymi – nadużycia seksualne. Za pytaniem kwestionariusza ankiety do wymuszonego seksu, nierzadko połączonego z gwałtem, przyznało się 121 dziewcząt (4,13%) i 227 chłopców (7,59%).

W ankiecie było też zamieszczone pytanie o uprawianie seksu „bez zabezpieczenia", czyli podjęcie współżycia bez zastosowania środków antykoncepcyjnych, zwykle za przyzwoleniem, a więc bez jakiegoś wymuszania. Do takiego seksu przyznało się 97 dziewcząt (3,34%) i 245 chłopców (8,21%). Dla dokładności przekazywanych informacji należy stwierdzić, że tylko w kilku przypadkach (i po stronie dziewcząt) seks był jednocześnie niechciany i bez zabezpieczenia.

Gdy tymi danymi podzieliłem się z pracującym w Akademii Świętokrzyskiej psychologiem, on zareagował mówiąc: „Bardzo niepokojące i potwierdza to rzeczywistość. W tym tygodniu (27–31 stycznia 2003 r.) do Poradni Psychologicznej w miejscowości P. (koło Kielc), gdzie pracuje moja żona, zgłosiły się dwie zmartwione matki z tym samym problemem. Ich córki 15-latki z gimnazjum na dyskotekach stały się matkami. Jedna jest w piątym, a druga w siódmy miesiącu ciąży".

Poniesione straty intelektualne zostały odnotowane przez 97 dziewcząt (3,34%) i 269 chłopców (9,01%) w postaci gorszych wyników w nauce.

Młodociani ponieśli też dotkliwe straty materialne: w postaci zniszczonego ubrania lub osobistych rzeczy – 235 dziewcząt (8,06%) i 498 chłopców (16,71%). W związku z uczestniczeniem w libacjach, dyskotekach tracili pieniądze i cenne osobiste przedmioty, jak: zegarek, łańcuszek, biżuteria. Do takich strat w związku z nietrzeźwością przyznało się 130 dziewcząt (4,42%) i 335 chłopców (11,23%). Uczniowie badani stawali się ofiarami rabunku lub kradzieży: 23 dziewczęta (0,79%) i 63 chłopców (2,11%).

Wyżej wskazane straty potraktowano w tej analizie jako indywidualne, jednostkowe. W rzeczywistości „nikt nie jest samotną wyspą", każdy człowiek jest powiązany licznymi więzami: pokrewieństwa, koleżeństwa, nauki lub pracy, zamieszkiwania i pochodzenia z szeroką społecznością ludzką. Każda zaś społeczność składa się z jednostek, które ją wzbogacają – bogatą własną osobowością – lub zubożają, szczególnie wtedy gdy są to patologiczne jednostki. W tym też znaczeniu wszelkie zranienia fizyczne, psychiczne, moralne i duchowe –

wyżej wskazane badanych są obciążeniem również społecznym, choć niejako na drugim planie, po stratach osobistych konkretnych badanych uczniów.

Należy teraz przejść do takich strat wywołanych alkoholizowaniem się młodocianych, które na pierwszym planie stoją przed nami jako społeczne. Ich wykaz zawiera tabela 15.

Tabela 15. Straty społeczne spowodowane alkoholizowaniem się młodocianych

Określenie strat	Dziewczęta		Chłopcy		Razem	
	liczby	%	liczby	%	liczby	%
Konflikty z rodzicami	246	8,45	537	17,99	783	13,27
Problemy z przyjaciółmi – rówieśnikami	157	5,38	338	11,37	495	8,39
Problemy z nauczycielami	46	1,59	114	3,80	160	2,71
Kłótnie lub sprzeczki	240	8,23	576	19,30	816	13,83
Przepychanki i bójki	95	3,26	521	17,48	616	10,44
Kłopoty z policją	76	2,60	245	8,21	321	5,45

Dane powyższej tabeli są wymowne. Najczęściej ankietowani popadali z powodu upijania się w konflikt z rodzicami: 246 dziewcząt (8,45%) i 537 chłopców (17,99%). Są to głównie ci rodzice, którzy nie akceptują alkoholizowania się swoich dzieci. Pijani zaś nastolatkowie skłonni są do agresywnych zachowań słownych wobec rodziców. Wymowne, że konflikty z przyjaciółmi, koleżeńską grupą są rzadsze: 157 dziewcząt (5,38%) i 338 chłopców (11,37%). Należy to tłumaczyć większą „wyrozumiałością" i „tolerancją" ze strony środowiska rówieśniczego wobec nietrzeźwych koleżanek lub kolegów. Rodzice są bardziej wymagający i odpowiedzialni.

Stosunkowo małe konflikty miały miejsce między nauczycielami a badanymi (46 dziewcząt – 1,59% i 114 chłopców – 3,80%). Uzasadnienie dla małej stosunkowo liczby konfliktów z nauczycielami, jakie wykazała badana reprezentacja, tkwi w tym, że najwięcej młodzieży szkolnej pije alkohole i doprowadza się do stanu nietrzeźwości w dni wolne od nauki szkolnej, a tego nie widzą nauczyciele, natomiast niejako świadkami są rodzice, którzy dla dobrej opinii swojej pociechy, ukrywają przed osobami spoza rodziny alkoholizowanie się syna bądź córki. Znane są też postawy obojętności nauczycieli wobec problemu upijania się uczniów, patrzenia „przez palce" ze względu na osobiste bezpieczeństwo, a więc podejmowane zabiegi „wychowawcze" dążące do tego, aby nie wchodzić w konflikt z uczniem.

Odnotowaliśmy też przejawy agresji słownej i czynnej, która jako cierpki owoc wyrosła z używania napojów alkoholowych. Kłótni i różnych zniewag słownych było bardzo dużo, brało w nich udział 240 dziewcząt (8,23%) i 576 chłopców (19,30%). Natomiast do znieważania czynnego, w którym dochodziło do szturchania, popychania i bójek, przyznało się 95 dziewcząt (3,26%) i 521 chłopców (17,48%).

Niewątpliwie przejawy społecznej agresji, do jakiej dochodziło były przede wszystkim powodem wzywania policji. Także wypadki spowodowane przez badanych (o czym była mowa), różne akty wandalizmu wywoływane przez pijanych, sprawiały, że w osobisty konflikt z policją i prawem weszło 76 dziewcząt (2,60%) i 245 chłopców (8,21%). Gdy o tym piszę – dziś 31 stycznia 2003 r. – jednocześnie czytam w artykule Moniki Wojniak pt.: *Wszyscy odwrócili głowy* o tym, jak policjant wzywający pomocy ze strony przechodniów w Kielcach, musiał się zmagać na ulicy z dwoma nastolatkami, którzy „są uczniami Kieleckich szkół średnich. Obaj mają już na sumieniu m.in. rozboje (...). Policjanci twierdzą, że do przepychanek i bijatyk rwą się najczęściej pijani, młodzi ludzie. Chcą się popisać przed kolegami, pokazać, jakie z nich «chojraki»"[3].

Wnioski

1. Badania dowiodły, że dzieci ulegają konsumpcji już w okresie przedszkolnym i wczesnoszkolnym, dlatego w przygotowywaniu do Pierwszej Komunii Świętej należy objąć wszystkie profilaktyką abstynencji od napojów alkoholowych.

2. Ze względu na masowe zagrożenie pijaństwem nieletnich, które łączy się często z narkomanią i demoralizacją, problem abstynencji i trzeźwości winien wejść na stałe do katechezy i przepowiadania homiletycznego (naturalnie zawsze od strony pozytywnej np. przez hasło: „Trzeźwy zawsze wygrywa").

3. Nasilenie inicjacji alkoholowej i upijania się przypada współcześnie na okres 12–15 roku życia. W przygotowywaniu młodocianych do Sakramentu Bierzmowania należy wziąć pod uwagę to zagrożenie, wskazując na słowo Boże napisane pod natchnieniem Ducha Świętego: *A nie upijajcie się winem, bo to jest przyczyną rozwiązłości, ale napełniajcie się Duchem* (Ef 5,18).

4. Całkowitą abstynencję od napojów alkoholowych zachowało tylko 14,53% dziewcząt i 8,66% chłopców. Owe nieliczne grupy młodocianych abstynentów duszpasterze winni prowadzić po tej drodze, o której Ojciec Święty Jan Paweł II mówi, że jest ona najbardziej bezpieczna przeciw młodzieńczym tragediom i nieszczęściom.

[3] M. Wojniak, *Wszyscy odwrócili głowy*, „Słowo Ludu", nr 2272, Kielce 31 I 2003 r., s. 5.

5. Szybko należy wyjść ku tej młodzieży, która – jak sama wyznała – jest zagrożona przez demoralizację związaną ściśle z upijaniem się. Tutaj trzeba w każdej parafii „pospolitego ruszenia" duszpasterza ze stowarzyszeniami: „Katolickim Stowarzyszeniom Młodzieży", „Stowarzyszeniem Rodzin Katolickich", „Akcją Katolicką", licznymi stowarzyszeniami i ruchami religijnymi, aby podjęli czułą opiekę nad młodzieżą na zabawach, dyskotekach, weselach itp.

6. Religia w szkołach zbliżyła bardzo kapłanów do nauczycieli. Wszyscy wychowawcy i nauczyciele razem winni wypracowywać strategię walki z alkoholizowaniem się dzieci i młodzieży. Ta działalność powinna obejmować komitety rodzicielskie i rodziców przynajmniej w czasie tzw. wywiadówek.

7. W katechizacji przedmałżeńskiej kapłani nie powinni przemilczać problemu uzależnień, jako zagadnienia brzemiennego w skutkach dla małżeństwa i rodziny.

W zakończeniu należy stwierdzić, iż trzeba zaufać Opatrzności Bożej i mieć nadzieję, że dożyjemy za 10 lat Złotego Jubileuszu kapłaństwa naszego Pasterza i 20-lecia jego apostolskiej posługi w diecezji kieleckiej. Za ten okres zaprezentowana populacja dziewcząt i chłopców stanie się biologicznie dojrzała, wstąpi w związki małżeńskie i założy rodziny. Jakie one będą? Czy w ogromnej mierze naznaczone alkoholową patologią ze złożonymi jej skutkami?

Bez solidarnej współpracy wszystkich kapłanów, katechetów i nauczycieli oraz rodziców sprawa staje się bardzo trudna. Wymaga ona jedności wszystkich wokół Chrystusa i Jego widzialnego zastępcy w Kościele lokalnym, jakim jest biskup. Myśląc o szczęśliwych rocznicach Księdza Biskupa Ordynariusza Kazimierza Ryczana – za św. Ignacym Antiocheńskim „zaklinam, abyście starali się sprawować wszystko w świętej zgodzie pod przewodnictwem biskupa, który występuje w imieniu Boga"[4].

[4] Św. Ignacy, *List do Magnezjan*, w: *Liturgia Godzin*, t. III, s. 432.

Spis treści

Od Redakcji 7

SOCJOLOGIA RELIGII

Bp Marian Florczyk – Encyklika *Rerum novarum* a korporacje rzemieślnicze 11
Ks. Witold Janocha – Religijność a poczucie sensu życia u osób niepełnosprawnych 24
Ks. Jerzy Ostrowski – Dom i wspólnota w przepowiadaniu Biskupa Kieleckiego 32
Ks. Mariusz Rak – Postawy młodzieży wobec wierzeń religijnych. Studium socjologiczne w świetle badań młodzieży licealnej 43
Maria Sroczyńska – Znaczenie rytuałów religijnych w życiu polskich katolików 71

BIBLIA

Ks. Stanisław Bielecki – Stary Testament o małżeństwie. Ideał i rzeczywistość 83
Ks. Stanisław Dyk – Preewangelizacja „otwarciem drzwi" dla Ewangelii 102
Ks. Józef Kudasiewicz – Odpowiedź Jezusa na błogosławieństwo ewangelicznej niewiasty (Łk 11, 22). Przyczynek do mariologii św. Łukasza 112
Ks. Wojciech Misztal – Εἰς Χριστόν: życie chrześcijańskie i zbawienie jako coraz pełniejsza *koinonia* z Chrystusem 118
Ks. Henryk Witczyk – „Twoja miłość, Panie, jest cenniejsza niż życie" (Ps 63, 5). Papieska interpretacja Psalmów w katechezach środowych 140

TEOLOGIA

Ks. Paweł Borto – Yves'a Congara spojrzenie na Kościół jako podmiot tradycji 153
Ks. Edward Chat – Islam i chrześcijaństwo – obecne problemy w dialogu 177
Ks. Tadeusz Gacia – Motywy agonistyczne w pismach Cypriana z Kartaginy 201
Ks. Janusz Ihnatowicz – Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele 213
Ks. Przemysław Kantyka – Autorytet nauczania kościelnego w procesie przekazywania wiary. Ekumeniczny zarys tradycji anglikańskiej i rzymskokatolickiej 233
Ks. Artur J. Katolo – Antykoncepcja jako negacja człowieczeństwa 245
Ks. Roman Kuligowski – Dialog – od spotkania do porozumienia. Teologicznomoralne rozważania o dialogu Kościoła z niewierzącymi 255
Ks. Lucjan Skolik – Konferencja Episkopatu a duchowość 269

PRAWO KANONICZNE

Ks. Marian Pastuszko – Biskup jako szafarz sakramentu bierzmowania (kan. 882) 279
Ks. Wojciech Wąsik – Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa 303

PROBLEMATYKA PASTORALNA

Ks. Mirosław Cisowski – Biskup jako głosiciel Ewangelii, nauczyciel wiary i pierwszy katecheta w diecezji w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła 319
Ks. Jan Jagiełka – Działalność Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie w latach 1993–2003 332
Ks. Jan Józef Janicki – Nowo mianowany proboszcz we wspólnocie parafialnej – liturgia wprowadzenia w posługiwanie 343
Ks. Andrzej Kaleta – Błogosławiony ks. Józef Pawłowski jako organizator dzieł misyjnych w diecezji kieleckiej 357
Marek Marczewski – Wkład księdza Władysława Piwowarskiego do polskiej teologii pastoralnej 366
Ks. Adam Perz – Akcja Katolicka – sukcesy, trudności i szanse 373
Ks. Andrzej Żądło – Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych jako źródło inspiracji dla współczesnego duszpasterstwa 386

FILOZOFIA, HISTORIA, KULTURA

Ks. Grzegorz Bujak – Dziekani w diecezji kieleckiej w okresie międzywojennym 405
Ks. Jan Piątek – Osoba – podmiotem dialogu i miłości 417
Agnieszka Smolińska – Twórcy kultury między średniowieczem a renesansem 436
Ks. Zbigniew Trzaskowski – Od tradycji do nowatorstwa. Filozofia słowa Władysława Sebyły 446

FORMACJA

Ks. Marek Dziewiecki – Integralna profilaktyka uzależnień w szkole 467
Ks. Mieczysław Rusiecki – Samoświadomość dorosłego warunkiem rozwoju osobowości 499
Ks. Jan Śledzianowski – Fala alkoholizmu wśród młodzieży zagrożeniem dla narodu i Kościoła 527