

Kieleckie Studia Teologiczne

Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach

KIELECKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Tom V

DAR TAJEMNICY
TAJEMNICA I WDZIĘCZNOŚĆ

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

Kielce 2006

© 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-Pawelek

Projekt okładki

Ks. Paweł Tkaczyk

Na okładce

Płaskorzeźba symbolizująca Tróję 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. 041 349 50 50

www.jednosc.com.pl

e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

OD REDAKCJI

W październiku 2005 roku Kościół powszechny kończył celebrację Roku Eucharystii. Ten rok przyniósł ze sobą całe bogactwo treści. Przywołał najpierw przesłanie opublikowanej w 2003 roku Encykliki *Ecclesia de Eucharistia*. Tym dokumentem Jan Paweł II chciał rozbudzić eucharystyczne zdumienie w Kościele nad najcenniejszą tajemnicą, jaka została mu powierzona (por. EdE 6.9). Przez cały Rok Eucharystii towarzyszyła nam również główna myśl Listu apostolskiego *Mane nobiscum Domine*, w którym Ojciec Święty zapraszał do interpretacji drogi Kościoła w świetle drogi uczniów idących do Emaus i do odkrywania, że Pan żyje i jest z nami, ale odtąd daje się rozpoznać wtedy, gdy nad chlebem odmawia się błogosławieństwo (por. MND 1–3). Rok ten przyniósł też odejście Jana Pawła II – Papieża, który w ostatnich latach swego pontyfikatu tak wiele mówił o Eucharystii.

Piąty już numer „Kieleckich Studiów Teologicznych” poświęcamy tajemnicy Eucharystii. Jest to nasze słowo wdzięczności za oba ostatnie dokumenty Jana Pawła II na temat Najświętszego Sakramentu oraz za wszystko to, co uczynił Papież Polak, by wprowadzać nas w głębsze rozumienie i przeżywanie „łamania chleba”. Czytelnik znajdzie tu artykuły napisane przez specjalistów różnych dziedzin: teologii, prawa kanonicznego, filozofii...

W drugiej części numeru zebraliśmy artykuły wspominające zmarłych profesorów związanych z kieleckim środowiskiem teologicznym: ks. prof. Adama Ludwika Szafrąńskiego i ks. prof. Andrzeja Zuberbiera. Ci znani teologowie całym swym nauczaniem i życiem również „karmili nas Panem”. Artykuły poświęcone ks. prof. Szafrąnskiemu w przeważającej mierze są owocem refleksji ludzi związanych ze środowiskiem kieleckim, w którym ks. Szafrąński rozpoczął swoją pracę naukową i w którym przeżył lata, kiedy już nie był związany dydaktyką na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Artykuły poświęcone ks. prof. Zuberbierowi są natomiast owocem sesji naukowej, która odbyła się 23 IV 2005 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach.

W ostatniej części numeru zamieszczamy inne artykuły, których treść wykracza poza jego zasadniczy temat.

**POCHYLENI
NAD TAJEMNICĄ
EUCHARYSTII**

Dariusz Adamczyk – Kielce

CHLEB ŻYCIA

W czasach współczesnych, pomimo rozwoju techniki, postępu, cywilizacji, dalej naturalną potrzebą człowieka jest pragnienie chleba. Tej troski nie można ignorować. Chleb stanowi symbol wszystkich podstawowych potrzeb człowieka, tego, co niezbędne do życia. Męczennik II wojny światowej ojciec Maksymilian Maria Kolbe ginie w głodowym bunkrze. Jego śmierć wydaje się być wymownym znakiem naszych czasów. Szacunek dla chleba to sprawa wielkiej wagi w życiu człowieka, zwłaszcza chrześcijanina¹.

Chleb na śmietnikach, poniewierający się po ulicach, chodnikach, szkolnych parapetach... to niestety obrazy z naszej kultury. Dzisiejszemu człowiekowi brak jest szacunku dla chleba. Zbyt często wielu zapomina, że chleb to dar Boży. Szacunek dla chleba jest warunkiem szacunku dla Boga ukrytego w Eucharystii, która z kolei stanowi szczególny dar Boży. Ludzie, którzy nie mają szacunku dla chleba, nie mają pełnej świadomości Chrystusa obecnego pod postacią Chleba w tabernakulum.

Niezrozumienie dotyczące tego daru towarzyszy człowiekowi od wielu wieków. Nawet Jezus Chrystus mówiąc o Eucharystii, stracił swoją popularność. Ciało Chrystusa dane ludziom do spożywania jest sprawą priorytetową we wspólnocie założonej przez Syna Bożego. Dlatego stawia On pytanie odnoszące się również do nas dzisiaj: *Czyż i wy chcecie odejść?* (J 6, 67).

1. Znaczenie chleba w Starym Testamencie

Już od najdawniejszych czasów chleb był powszechnie znany wśród ludów żyjących w obrębie Morza Śródziemnego. Stanowił on dla człowieka zasadniczy pokarm, utrzymujący ludzi przy życiu. W czasach Nowego Testamentu

¹ Por. E. Staniek, *Szukajcie a znajdziecie*, Kraków 1992, s. 138.

w Grecji i w Rzymie uważano go za podstawę pożywienia. Znano wiele gatunków chleba². O tym, że chleb jest źródłem siły i życia przypomnieli św. Paweł, nakazując Koryntianom przeprowadzenie zbiórki dla potrzebujących (por. 2 Kor 9, 6nn). Produkcję chleba rozpoczęto prawdopodobnie około 12.000 lat temu. Miał postać placków z mąki i śruty, które były pieczone na rozgrzanych płytach kamiennych w popiele³.

Izraelici na co dzień spożywali głównie chleb. O powszechności chleba mogą świadczyć słowa z Księgi Rodzaju (1, 29), które Bóg kieruje do pierwszych ludzi. Inne produkty były dla nich jedynie dodatkiem. Mięso jadano zazwyczaj tylko w święta. W Palestynie znano kilka rodzajów zbóż, z których wyrabiano chleb. Ludzie ubodzy wypiekali go przede wszystkim z jęczmienia. Kobiety w Palestynie codziennie przygotowywały ciasto na chleb z mąki jęczmiennej, a na uroczystości z mąki pszennej (por. Jr 7, 18). Ciasto było solone (por. Kpł 2, 13). Dodawano kwasu, czyli zaczynu (por. Mt 13, 33)⁴. Prawdopodobnie czynność wypiekania chleba Izraelici przejęli od Egipcjan. Chleb formowano w cienkie krążki lub bochenki. Okrągłe chleby miały w środku otwór, celem zawieszenia na drążku. Zabezpieczano je w ten sposób przed gryzoniami⁵.

Chleb stanowił także jeden ze składników uczt sakralnych. Podstawowym elementem posiłków kultycznych w Babilonii były chleb i wino. W kulcie Mitry mamy do czynienia z chlebem podawanym z wodą. Miało to nawiązywać do posiłku Mitry przed jego wniebowstąpieniem. W misteriach eleuzyjskich podawano napój zwany *kykeon*. W jego skład wchodziła mąka, woda i przyprawy. Picie *kykeonu* było wyrazem udziału w życiu bogów. Chleb symbolizował ciało bóstwa. W związku z tym pojawił się zwyczaj wypieku małych figurek. Spożywanie ich miało zapewnić udział w potędze bóstwa⁶.

Ustawodawstwo kapłańskie w Starym Testamencie podkreślało znaczenie chlebów pokładnych, które składano w szabat w Miejsu Świętym. Tak było najpierw w Namiocie Spotkania, a potem w świątyni. Te chleby w znaczeniu symbolicznym wyrażały nieustanną wdzięczność narodu wybranego za błogosławieństwo Boże. Człowiek dzięki Bożej opiece ma chleba pod dostatkiem. W Święto Tygodni jednym z pierwszych darów, jakie składali Żydzi był chleb. Tak oddawano cześć Bogu i dziękowano Mu za otrzymane pierwociny⁷.

² Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 32.

³ Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 41.

⁴ Por. F. Gryglewicz, *Chleb*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. P. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 185.

⁵ Por. R. Sikora, *Gest „łamania chleba” w Nowym Testamencie*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 112n.

⁶ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów...*, dz. cyt., s. 32.

⁷ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia. Dar i Ofiara*, Ząbki 1997, s. 35n.

Oprócz chleba kwaszonego jadano też chleb niekwaszony, praśny, tak zwaną macę (hebrajskie *maccôt*). Ten rodzaj chleba wyrabiano z mąki i z wody. Spożywali go Żydzi w okresie Święta Praśników i w czasie Paschy. Maca przypominała Izraelitom pośpiech, z jakim wychodzili z niewoli egipskiej, co uniemożliwiło im przygotowanie właściwego ciasta na chleb z powodu braku czasu. Chleby praśne były również wypiekane w czasie nieprzewidzianego braku chleba (por. Rdz 19, 3; Wj 33n) i w okresie żniw⁸.

Obfitość lub niedostatek chleba to znaki. Pierwszy jest znakiem błogosławieństwa Bożego (por. Ps 37, 25). Człowiek musi prosić Boga o chleb i ufać Jego szczodrości. W tym kontekście Jezus zachęca uczniów, aby modlili się o chleb powszedni. Podając słowa Modlitwy Pańskiej, Chrystus poleca prosić Boga: *chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj* (Mt 6, 11; por. Łk 11, 3). Chleb zdaje się streszczać wszystkie dobra, które są nam niezbędne. Jest on też wyrazem największego dobra ze wszystkich⁹. Brak chleba był uważany jako kara za grzechy (por. Ez 4, 16n; Am 4, 6)¹⁰.

Chleb miał też znaczenie symboliczne. Jego nazwy wskazywały na różne sytuacje życiowe. Chleb radości wyrażał pogodę i czystość ducha (por. Koh 9, 7). Chleb łez, przygnębienia czy popiołu oznaczał smutek i cierpienie (por. Ps 102, 10). Chleb lenistwa i gnuśności to pokarm niezapracowany. Jadł go człowiek opieszawy (por. Prz 31, 27). Grzesznik spożywał chleb nieprawości i kłamstwa (por. Prz 4, 17)¹¹.

Wspólne jedzenie chleba z bliskimi osobami było wyrazem przyjaźni i miłości braterskiej (por. Ps 41, 10). Spożywanie go z obcymi, przybyszami – to wyraz gościnności (por. Rdz 18, 5), a także przestrzegania sprawiedliwości (por. Ez 18, 5.7)¹².

Potrzeba dzielenia się chlebem z tymi, którzy cierpią głód, i obowiązek gościnności to rzecz święta. W czasach starotestamentowych uważano, że chleb, jako dany od Boga w darze, należy do każdego przechodnia. Szczególnie od czasu niewoli babilońskiej podkreślano mocno potrzebę dzielenia się chlebem z potrzebującymi, głodnymi. Był to dla Żydów najdoskonalszy wyraz miłości bliźniego (por. Prz 22, 9; Hi 22, 7)¹³.

⁸ Por. F. Gryglewicz, *Chleb*, art. cyt., k. 187; R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 113; J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 36.

⁹ Por. D. Sesboüé, *Chleb*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 118n.

¹⁰ Por. R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 114.

¹¹ Por. D. Sesboüé, *Chleb*, art. cyt., s. 119.

¹² Por. R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 114.

¹³ Por. D. Sesboüé, *Chleb*, art. cyt., s. 119; R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 114n.

U ludów Bliskiego Wschodu spożywanie chleba łączono z przekazywaniem życia i cierpieniem. Z kolei przekazywanie życia wiązało się ze skracaniem życia lub śmiercią tego, kto to życie przekazuje. Dostrzegano bowiem, że chleb powstaje przez zmiążdżenie ziaren oznaczające śmierć. Spożywanie go natomiast, daje człowiekowi życie, które jest „zawarte” w chlebie (przekazywanie życia). Człowiek żyje, bo spożywa ten chleb. Także czynność łamania chleba jest związana z bólem i cierpieniem¹⁴.

W koncepcjach ludów starożytnego Wschodu i w ich postawach można się dopatrywać w chlebie symbolu życia. Na Wschodzie panuje powszechny zwyczaj zabraniający krojenia chleba. Można go tylko łamać. Otwór w środku chleba miał ułatwiać tę czynność. Używanie noża do chleba w zwyczajach wschodnich uchodzi za coś niegodziwego, co graniczy niemal z morderstwem¹⁵.

Chleb został dany nie tylko na posiłek, aby podtrzymać człowieka przy życiu. Jest też dany po to, aby się nim dzielić z innymi. Posiłek zakłada pewną wspólnotę. Spożywanie chleba we wspólnocie oznacza dzielenie z innymi radości i smutków życia. Połamanie się z kimś chlebem to symbol zażyłości, przyjaźni i gościnności¹⁶.

Gest łamania chleba był dla świata semickiego wyrazem szacunku dla daru Bożego, a także wyrazem otwartości, braterstwa, sprawiedliwości, gościnności, współczucia i zażyłości. Symbolizował Boże błogosławieństwo oraz przyjaźń, jedność i wspólnotę tych, którzy go spożywali.

Podczas rytuału paschalnego ojciec rodziny odmawiał modlitwę błogosławieństwa nad chlebem, po czym następowało jego łamanie. Miało to oznaczać udział wszystkich obecnych w błogosławieństwie, które wypowiedział ojciec. Łamanie się chlebem w czasie uroczystości żałobnych było dla Żydów wyrazem pocieszania bliźniego po stracie bliskiej osoby (por. Jr 16, 7). Mimo że czynność łamania chleba jest na Wschodzie zjawiskiem powszechnym, to samo wyrażenie „łamanie chleba” wydaje się być specyficznie judaistyczne¹⁷.

Izraelici widzieli w chlebie dar Boga. Stąd ich życie było przeniknięte głębokim szacunkiem dla chleba. Hebrajski termin *lechem* oznacza chleb. Może jednak odnosić się do pokarmu w ogólności. Po grzechu pierwotnym Bóg kieruje do Adama słowa: „W pocie czoła będziesz musiał zdobywać *lechem*” (por. Rdz 3, 19).

W Starym Testamencie szczególnym wyrazem tego, że chleb jest źródłem siły i życia (por. Ps 104, 14n) była manna, udzielana w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej (por. Wj 16, 4). Jahwe ratuje od głodu naród wybrany.

¹⁴ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 35; F. Gryglewicz, *Chleb*, art. cyt., k. 185.

¹⁵ Por. R. Sikora, *Gest „łamanie chleba”...*, art. cyt., s. 115.

¹⁶ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁷ Por. R. Sikora, *Gest „łamanie chleba”...*, art. cyt., s. 115n.

W sytuacji bez wyjścia zsyła chleb z nieba (por. Ps 105, 40; J 6, 31), zwany też chlebem aniołów czy mocarzy (por. Ps 78, 25)¹⁸.

W czasie wędrówki przez pustynię z Egiptu do Ziemi Obiecanej Izraelitom zaczął dokuczać głód i domagali się Bożej pomocy. Jahwe dał im mannę jako chleb powszedni (por. Wj 16, 14). Był to dla nich pokarm nowy i nieznany. Pytano: *Co to jest?* (Wj 16, 15), co w języku hebrajskim brzmi *mann hu*, stąd nazwa manny¹⁹.

Chodzi tu prawdopodobnie o ziarenka tworzące się na liściach tamaryszku. Roślina ta występuje w Egipcie. Jej ziarenka smakują jak miód, a twardniejąc w nocy, spadają na ziemię²⁰. Z Księgi Wyjścia 16, 31b dowiadujemy się, że manna miała smak placka z miodem i była biała niczym ziarno kolendra. Autor natchniony dodaje, że wyglądała jak *bdelium* – wonna żywica (por. Lb 11, 4-9). Mielono ją na ręcznych żarnach lub tłuczono w moździeżach. Potem zaś gotowano w garnkach i robiono z niej placki, które przypominały w smaku chleb z oliwą²¹.

W Księdze Mądrości 16, 20 czytamy, że Bóg żywił swój lud pokarmem anielskim i dał im gotowy chleb z nieba, bez wysiłku z ich strony. Odnośnie zesłania manny, autor używa czasownika „żywić”, który jest stosowany zazwyczaj na określenie ojcowskiej troski Boga o swój naród. Izraelici są natomiast całkowicie zależni od Tego, który zsyła pożywienie. Określenie chleba przymiotnikiem „anielski” zdaje się wskazywać na inną rzeczywistość niż doczesna. Zapewnia też inne istnienie od egzystencji ziemskiej²².

Cud obdarowania manną ukazuje absolutną władzę Boga nad materią. Izraelici zginęliby, gdyby Boża opatrność nie czuwała nad nimi. Jahwe daje im odczuć głód, aby im dać do zrozumienia, że nie samym chlebem żyje człowiek²³. W Starym Testamencie chleb jest porównywany przez proroków do słowa Bożego, a nawet do uosobionej Mądrości Bożej. W nawiązaniu do tego porównania Jezus odpowiada szatanowi, że *nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych* (Mt 4, 4)²⁴. Tak więc manna jest symbolem innej rzeczywistości. Jest nią słowo Boże, zaspokajające wszelką ludzką potrzebę. W Księdze Apokalipsy 2, 17 czytamy o tej samej mannie. Jest obiecana tym, którzy odnoszą zwycięstwo nad szatanem i nad światem, dzięki wierze i świadectwu²⁵.

¹⁸ Por. F. Gryglewicz, *Chleb*, art. cyt., k. 185.

¹⁹ Por. G. Witaszek, *Symbolika Eucharystii w Starym Testamencie*, w: *Eucharystia. Misterium – Ofiara – Kult*, red. J. J. Kopeć, Lublin 1997, s. 29n.

²⁰ Por. A. Paciorek, *Motyw manny w mowie eucharystycznej Jezusa*, w: *Biblia o Eucharystii*, dz. cyt., s. 152.

²¹ Por. G. Witaszek, *Symbolika Eucharystii...*, art. cyt., s. 30nn.

²² Por. tamże, s. 32.

²³ Por. tamże, s. 33.

²⁴ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 36.

²⁵ Por. G. Witaszek, *Symbolika Eucharystii...*, art. cyt., s. 32.

2. Chrystus Chlebem żywym

Manna stanowiła szczególny dar miłosierdzia Bożego. Chleb będzie też darem w czasach eschatologicznych (por. Iz 30, 23). Izraelici byli przekonani, że cud manny odnowi Mesjasz. To Jezus Chrystus – nowy Mojżesz, Prorok, Pasterz – udziela swemu ludowi pokarmu doskonałego. W mowie eucharystycznej Jezus ukazuje mannę jako zwyczajny pokarm, który służył fizycznemu przetrwaniu Izraelitów na pustyni: *Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli* (J 6, 49). Temu niedoskonałemu, ziemskiemu pokarmowi, przeciwstawia pokarm niebieski, którym jest Jego Ciała i Krew. To jest prawdziwy pokarm z nieba od Ojca i jednocześnie dar Chrystusa dla nowego ludu Bożego²⁶.

Przez cud rozmnożenia chleba (por. J 6, 1-15) Jezus chciał dać znak swojej miłości i miłosierdzia, przychodząc z pomocą głodnym i zmęczonym. Jednak niektórzy nie pojęli istoty tego wydarzenia – znaku Bożej opatrności. Widzieli oni w Chrystusie tylko dawcę łatwego chleba na co dzień. Chętnie więc za Nim chodzili. Jezus wiedząc o tym, szukał sposobności, aby wytłumaczyć ten gest wspaniałomyślności Boga. Wskazuje On, że na cud rozmnożenia chleba należy patrzeć oczyma wiary. Chleb, który rozmnożył, daje tylko życie doczesne. Jest on jednak symbolem pokarmu dla duszy i dla wiecznego życia. Chodzi nie o zwykły chleb, ale o niezwykły pokarm zapewniający życie na wieki. Tym nowym chlebem, nową manną jest Jezus Chrystus (por. J 6, 51)²⁷.

Jezus wygłosił mowę po cudownym nakarmieniu chlebem tłumów (por. J 6, 51-56). Stanowi ona komentarz do tego cudu. Nawiązuje do manny na pustyni jako pokarmu doczesnego. Jezus przygotowuje ludzi na inny pokarm – chleb duchowy. Znakiem tego jest doraźne nakarmienie ludzi²⁸.

Żydzi nie rozumiejąc wymowy cudownego rozmnożenia chleba, chcą obwołać Jezusa królem. Spotykają się tutaj z wyrzutem ze strony Jezusa: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości. Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec* (J 6, 26b-27).

Jezus chce podkreślić zasadniczą różnicę między zwykłym chlebem – doczesnym i przemijającym – a prawdziwym chlebem, który zstąpił z nieba, aby zapewnić życie wieczne. *Jam jest chleb życia. (...) To jest chleb, który*

²⁶ Por. A. Paciorek, *Motyw manny...*, art. cyt., s. 171n.

²⁷ Por. A. Durak, *Treści teologiczne formularza mszalnego z uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, w: *Eucharystia. Misterium – Ofiara – Kult*, dz. cyt., s. 142.

²⁸ Por. H. Langkammer, *Teologia Eucharystii. Wymowa tekstów biblijnych*, Kłódzko 1997, s. 56.

z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze (J 6, 48.50). Syn Człowieczy jest chlebem prawdziwym, który o wiele przewyższa mannę zesłaną przez Ojca Niebieskiego²⁹.

Rozmnożenie chleba to znak objawiający dzieło Jezusa. Jego osoba miała być chlebem życia, dana na pokarm w sakramencie Eucharystii. Żydzi szemrają przeciw Niemu (por. J 6, 41a). Przypomina to szemranie narodu wybranego na pustyni. Dla Jezusa jest to okazja do pouczenia ich, że nie wiedzą, skąd pochodzi Jego nauka³⁰.

Jezus nawiązując do manny, nazywa siebie chlebem, który zstąpił z nieba (por. J 6, 51). Wzbudziło to wśród nich wiele podejrzeń. Wydawało im się niemożliwe, żeby mógł przyjść z nieba. Znali przecież Jego rodzinę. Dlatego uważali słowa Jezusa za bluźnierstwo. Odchodzą od Niego i nie chcą więcej słuchać Jego nauki. Nawet najbliżsi uczniowie nie zrozumieli słów Nauczyciela. Jezus wyjaśnia wtedy, że nie można tego pojąć bez pomocy Ojca (por. J 6, 65)³¹.

Cud rozmnożenia chleba ma rysy eucharystyczne. Jezus przejmuje rolę ojca rodziny. Wypowiada słowa błogosławieństwa, łamie chleb i rozdaje uczniom³². Jezus Chrystus obiecuje życie wieczne tym, którzy będą go przyjmować. Jest to chleb prawdziwy, dzięki któremu człowiek może osiągnąć zbawienie. Dlatego manna jest typem Eucharystii. Nastąpiło tutaj ukazanie chleba w całej pełni³³.

Rozmnożenie chleba było więc znakiem, aby wzbudzić wiarę w to, że Chrystus zstąpił z nieba. Jest to symbol Eucharystii, jako pokarmu duchowego danego przez Chrystusa³⁴. Święty Paweł również widzi w mannie figurę Eucharystii (por. 1 Kor 10, 3). Chce podkreślić, że ma ona charakter prorocki i typologiczny. Manna jest typem pokarmu nowego ludu Bożego w jego wędrówce do ojczyzny w niebie³⁵. Manna nie mogła uchronić człowieka od śmierci. Chrystus może to uczynić. To On jest prawdziwym Chlebem³⁶.

²⁹ Por. Z. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań – Kraków 1999, s. 461.

³⁰ Por. S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 37nn.

³¹ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 37n.

³² Por. tamże, s. 45.

³³ Por. G. Witaszek, *Symbolika Eucharystii...*, art. cyt., s. 35n; J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 36.

³⁴ Por. J. Kudasiiewicz, „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (*Ga 5, 1*). *Biblijna teologia i duchowość Eucharystii*, w: „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”, 1 (1997), s. 47n.

³⁵ Por. tamże, s. 39.

³⁶ Por. G. Witaszek, *Symbolika Eucharystii...*, art. cyt., s. 34.

Posiłki Jezusa z uczniami stanowiły preludium do uczty eschatologicznej. Jezus łamie chleb przy Ostatniej Wieczerzy, a wcześniej podczas cudu rozmnożenia chleba oraz z dwoma uczniami z Emaus. Szczególnym posiłkiem, najbardziej podkreślającym udział z Chrystusem w chwale nieba, była Ostatnia Wieczerza. Tam chlebem było Ciało Chrystusa³⁷.

W mentalności żydowskiej uczta była znakiem solidarności i bliskości. Dlatego w przypowieściach Chrystusa uczta jest obrazem uprzywilejowanym, który ilustruje ostateczną wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą. Żydowska Pascha jest źródłem chrześcijańskiej liturgii. Stanowi tło teologiczne Ostatniej Wieczerzy³⁸.

W czasie Ostatniej Wieczerzy nie była potrzebna szczególna namowa, aby spożywać chleb. Na niezwykłość chleba, który podaje uczniom Jezus, zwraca uwagę zachęta do brania i jedzenia. Nowe znaczenie gestowi łamania chleba nadają słowa Jezusa o tym, że ten chleb to Jego Ciało, które daje im do spożycia. Poleca też, aby tak samo czyniono na Jego pamiątkę. Fakt, że Jezus rozdaje do spożycia swoje Ciało, które będzie wydane na ofiarę, stanowił absolutną wyjątkowość tego wydarzenia³⁹.

Uczestnicy wiedzieli, że spożywając kawałek chleba, otrzymanego od pana domu, mają udział w błogosławieństwie przez niego wygłaszanym. Uczniowie zostali uczynieni przez Jezusa uczestnikami Jego ofiary. Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy nadaje nową interpretację zwykłemu rytowi łamania chleba. Łączy wydarzenia z Wieczernika z ofiarą na Golgocie⁴⁰.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus Chrystus zostawił w chlebie swoje Ciało (por. Mt 26, 26n). Od tego czasu Apostołowie i ich następcy sprawują Eucharystię. „Łamanie chleba” (Łk 22, 19; Dz 2, 42; 1 Kor 10, 16) symbolizuje śmierć Jezusa, która dała życie Kościołowi⁴¹. Eucharystia jest to sakrament jedności w Chrystusie wszystkich wierzących w Niego (por. 1 Kor 10, 16-22). Łamanie chleba jest przedsmakiem uczty niebiańskiej⁴².

Charakterystyczny obrzęd żydowskiego posiłku został wykorzystany przez Chrystusa dla ustanowienia nowej uczty zbawienia. Jezus biorąc w ręce chleb podczas Ostatniej Wieczerzy, odmawia błogosławieństwo, łamie i rozdaje uczniom. Nadaje jednak tym czynnościom zupełnie nowe znaczenie. Chleb jest nie tylko błogosławionym chlebem, ale staje się Ciałem Chrystusa⁴³.

³⁷ Por. D. Sesboüé, *Chleb*, art. cyt., s. 119n.

³⁸ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 44n.

³⁹ Por. R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 117.

⁴⁰ Por. tamże, s. 118.

⁴¹ Por. W. Wermter, *Życie Eucharystią*, Częstochowa 1996, s. 58n.

⁴² Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 36.

⁴³ Por. J. J. Kopeć, *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*, w: *Eucharystia. Misterium – Ofiara – Kult*, dz. cyt., s. 52n.

W swojej mowie eucharystycznej Jezus podkreśla: *Ciało moje jest prawdziwym pokarmem* (J 6, 55a). W Starym Testamencie hebrajski termin *basar* – ciało oznaczał zarówno człowieka, jak i zwierzę. Było to określenie tego, co wspólne człowiekowi i zwierzęciu. W odniesieniu do człowieka, słowo to oznaczało jego związek ze światem i z ludźmi. A także kruchość, znikomość fizyczną i słabość człowieka w wierności Bogu⁴⁴.

W Nowym Testamencie *basar* ma odpowiedniki w greckim *sarx* i *soma*. *Sarx* oznacza ciało ze wskazaniem na jego stronę biologiczną, materialną. Było używane na oznaczenie mięsa czy zwłok. Termin *soma* wyraża człowieka w trzech sposobach bycia: w grzechu, poświęcającego się Chrystusowi i wkraczającego w życie chwalebne. Można zatem powiedzieć, że człowiek jest ciałem – *soma* i ma ciało – *sarx*. Autora natchnionego nie interesuje ciało w jego budowie biologicznej czy składzie chemicznym. Cieleśność stanowi w Piśmie Świętym podstawę rzeczywistości duchowej⁴⁵.

W Ewangelii czytamy: *Kai ho logos sarx egeneto* (J 1, 14). Ewangelista posłużył się terminem *sarx*, co oznacza wniknięcie słowa Bożego w nasz ludzki byt. Natomiast w przypadku Eucharystii autor natchniony używa terminu *soma*. Wynika z tego, że Eucharystia jest żywym Ciałem Chrystusa, obecnością Chrystusa w Jego Ciele⁴⁶.

3. Eucharystia pokarmem życia

Uczniowie Chrystusa, w czasie swej wędrówki na ziemi, żywią się pokarmem Boga i żyją Jego życiem. Chrystus jest dla nas Chlebem, który daje i podtrzymuje życie. Eucharystia to pokarm ludzi w drodze. Termin „eucharystia” pochodzi z języka greckiego i oznacza dziękczynienie za otrzymanie drogocennego daru⁴⁷. Tak jak bez daru manny Izraelici zginęliby i nie doszliby do Ziemi Obiecanej, tak i chrześcijanie bez Eucharystii nie dojdą do ojczyzny niebieskiej⁴⁸.

Sprawowanie Eucharystii było najpierw połączone z posiłkiem (greckie *agape*). Później ta więź została rozerwana. Jednak nigdy Eucharystia nie straciła charakteru uczty. Nazywana jest pokarmem duchowym⁴⁹. Nowy pokarm,

⁴⁴ Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, s. 227.

⁴⁵ Por. tamże, s. 228.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. V. Messori, *Wyzwanie wobec śmierci*, Kraków 1995, s. 340.

⁴⁸ Por. J. Kudasiewicz, „*Ku wolności...*”, art. cyt., s. 52.

⁴⁹ Por. M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1997, s. 10n.

który daje Chrystus nieskończenie przerasta ten, który otrzymali niegdyś ojcowie na pustyni. Komunia św. zapewnia życie, tak że śmierć jest wobec niej bezsilna. Jeśli kto spożywa Eucharystię, nosi w sobie wieczność, antycypuje życie wieczne już tu na ziemi⁵⁰.

Jezus zostawia obietnicę: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym* (J 6, 54). Spożywanie Ciała Chrystusa, poza uczestnictwem w Jego męce i śmierci, jest też włączeniem w Jego życie. Celem uświęcenia musimy „połamać” samych siebie, przełamać naszą fałszywą dumę i żyć według nakazów Bożych, zdając się na Jego wolę⁵¹.

Podczas każdej Eucharystii Chrystus ofiarowuje się za nas i wstawia się do Ojca, abyśmy mieli życie wieczne. Staje się naszym pokarmem. Jest pomocą dla błędzących. Stanowi „zaczyn życia”, usuwając grzechy i umacniając na przyszłość. Bóg udziela łaski, która otwiera serce człowieka na miłość⁵².

Chleb jest znakiem ofiary Chrystusa i naszej ofiary. Kapłan w modlitwie nad darami mówi: „Błogosławiony jesteś Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich, który Tobie ofiarujemy, aby stał się dla nas chlebem życia”. Przy tych słowach kapłan unosi w rękach chleb położony na patenie. Chleb jest darem zgromadzonych i znakiem ich ofiary. Na słowa kapłana wierni odpowiadają aklamacją: „Błogosławiony jesteś Boże, teraz i na wieki”. Dobry Bóg daje dar chleba. Człowiek ma złożyć go i siebie w ofierze, co jest wołaniem o nowy dar Boga. Chleb jest znakiem Bożego błogosławieństwa i hojności. Jest on pokarmem dla ciała, a chleb eucharystyczny jest pokarmem duszy⁵³.

Jest to dar Boga, ale jest też częstką naszej ofiary, bo chleb jest „owocem ziemi i pracy rąk ludzkich”. Jest to symbol ludzkiego czynu, trudu i cierpienia. Dzięki ofierze Chrystusa i naszej, chleb ma się stać dla nas „chlebem życia”. Ma się stać materią Eucharystii to, co stanowi podstawowy składnik pożywienia. Spożywając chleb życia, będziemy mieli wstęp do życia wiecznego, jak również wspólną więź pokoju i jedności między sobą⁵⁴.

Leon XIII pisał:

Ktokolwiek głęboko i z pobożnością zastanowi się, to musi zauważyć, iż pomiędzy dobrodziejstwami płynącymi z Eucharystii, na pierwsze miejsce wybija się i jaśniej to, które obejmuje wszystkie inne. To jedyne dobrodziejstwo obejmujące wszystkie inne polega na tym, że z Eucharystii płynie dla ludzi życie: „Chlebem, który Ja wam dam, jest moje ciało za życie świata”⁵⁵.

⁵⁰ Por. J. Kudasiewicz, „*Ku wolności...*”, art. cyt., s. 53.

⁵¹ Por. Por. R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 125n.

⁵² Por. V. Messori, *Wyzwanie wobec śmierci*, dz. cyt., s. 384.

⁵³ Por. W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 56.

⁵⁴ Por. tamże, s. 57.

⁵⁵ Encyklika o sakramencie Eucharystii z 28 maja 1902 roku *Mirae caritatis*, nr 6.

Obecność Chrystusa jest życiodajna. W Bogu jest źródło życia (por. Ps 36, 10; Prz 14, 27). Syn Boży posiada życie w sobie (por. J 1, 4) i władzę nad życiem (por. J 5, 26). Ma również moc ożywiania wszystkich, których powierzył Mu Ojciec (por. J 11, 25; 14, 6; 17, 2). Życie Boże jest wieczne, nieprzemijające, nie podlega zniszczeniu, jest doskonałe. Jest to życie duchowe, które różni się od życia biofizycznego⁵⁶.

Eucharystia jest rękojmą i zadatkiem nieśmiertelności. W prawie rzymskim zastawem mogły być pieniądze lub dobra materialne. W średniowieczu istniała praktyka oddawania się ludzi w niewolę w zamian za innych. Grecy określali to jako *pharmakon* – lekarstwo. Eucharystia od początku była uważana za takie lekarstwo, zastaw nieśmiertelności, zadatek i rękojmę przyszłej chwały. Dlatego, kto przyjmuje Eucharystię, zostaje przekształcony w swoją doskonałość i nieśmiertelność⁵⁷.

Święty Augustyn pisze: „Kto chce żyć, ma na tej ziemi, z czego czerpać życie. Niech przychodzi z ufnością, niech pozwoli się wcielić, a będzie zbawiony”⁵⁸. Święty Ireneusz natomiast wyjaśnia, że „Eucharystia jest lekarstwem nieśmiertelności, jest to środek, który chroni od śmierci”⁵⁹. Szczytowym punktem udziału w Eucharystii jest Komunia św. Człowiek staje się tym, co spożywa. Ponieważ Eucharystia jest źródłem życia, człowiek przyjmując Ciało Chrystusa, otrzymuje zadatek nieśmiertelności⁶⁰.

Komunia św. ożywia człowieka. Przystępując do stołu Pańskiego, otrzymujemy od Chrystusa Jego życie. W ten sposób spełnia się połączenie Boga z człowiekiem. Uczynił to Bóg, który dał nam siebie jako pokarm. W Eucharystii dokonuje się przeobóstwienie naszego człowieczeństwa⁶¹.

Eucharystia jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego” (KK 11). Kościół stara się ciągle ją zgłębiać i pełniej nią żyć. Uczniowie Chrystusa poprzez uczestnictwo w Eucharystii jednoczą się z Nim. Karmią się Jego Ciałem. Ci, którzy uwierzyli Zmartwychwstałemu, czerpią w ten sposób moc dla życia duchowego⁶². W Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła. Sam Chrystus dając nam siebie za pokarm, daje nam życie⁶³.

⁵⁶ Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce...*, dz. cyt., s. 280.

⁵⁷ Por. tamże, s. 382n.

⁵⁸ Cyt. za: V. Messori, *Wyzwanie wobec śmierci*, dz. cyt., s. 378.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. Por. R. Sikora, *Gest „łamania chleba”...*, art. cyt., s. 125n.

⁶¹ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 64.

⁶² Por. J. J. Kopeć, *Eucharystia centrum i szczytem życia Kościoła. Wprowadzenie do edycji*, w: *Eucharystia. Misterium – Ofiara – Kult*, dz. cyt., s. 6.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 1.

„Kościół żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu. Nim się karmi, z Niego czerpie światło. Eucharystia jest tajemnicą wiary i jednocześnie «tajemnicą światła»”⁶⁴. Eucharystia jako pokarm duchowy wspólnoty wiernych jest czymś najcenniejszym w historii, co Kościół posiada⁶⁵.

Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecaniej przez Chrystusa (por. J 15, 11); w pewnym sensie jest antycypacją raju – w niej „otrzymujemy zadatek przyszłej chwały” (...). Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: posiada je już na ziemi, jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca. W Eucharystii otrzymujemy także gwarancję zmartwychwstania ciała, które nastąpi na końcu świata (...). Ta gwarancja przyszłego zmartwychwstania wypływa z faktu, że Ciało Syna Bożego, pozostawione jako pokarm, jest chwalebnym Ciałem Zmartwychwstałego⁶⁶.

W sakramencie Eucharystii zachodzi swoista perychoreza, przenikanie się tego, co ludzkie i tego, co boskie. Sakramentalna obecność Chrystusa ma na celu doskonalenie tego, co naturalne. Szczyt tego dokonuje się w Eucharystii. W owym zespoleniu elementów tego świata z łaską Bożą ukazuje się prawda, jakie życie jest celem człowieka i jak je osiągnąć, żyjąc na ziemi (por. J 6, 53-56)⁶⁷.

Syn Boży stał się Człowiekiem, aby ludzie mogli się stać jednym ciałem z Nim. Eucharystia służy do zmiany człowieka i do utworzenia z ludzi Ciała Chrystusa. Wierzimy w zmartwychwstanie ciała, że odzyskamy utraconą harmonię między ciałem i duchem. Będziemy istnieć w ciele chwalebnym, przemienionym. Do osiągnięcia tego celu Chrystus zostawił nam Eucharystię. Spożywając Ciało Chrystusa, mamy się stawać Jego Ciałem (por. 1 Kor 15, 39-44)⁶⁸.

Chrystus ustanowił Eucharystię w atmosferze paschalnego posiłku. Kościół karmiąc się Ciałem Chrystusa, nieustannie się odradza do nowego życia. Spożywając Ciało Chrystusa, stajemy się Jego nosicielami. Eucharystia jest darem zapewniającym pełnię życia i nieśmiertelności. Już tu, na tym świecie, Eucharystia jest sakramentem przeobstwienia człowieka. Powoduje też mistyczne zjednoczenie człowieka z Bogiem⁶⁹.

⁶⁴ Tamże, nr 6.

⁶⁵ Por. tamże, nr 9.

⁶⁶ Tamże, nr 18.

⁶⁷ Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce...*, dz. cyt., s. 282.

⁶⁸ Por. tamże, s. 231.

⁶⁹ Por. J. J. Kopeć, *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*, art. cyt., s. 58.

Według określenia św. Tomasza z Akwinu, łącząc się z Żywym Chrystusem, „przemieniamy się w to, co przyjmujemy”⁷⁰. Chrystus mówi: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 56). Następuje wewnętrzne zjednoczenie ciał⁷¹.

Lekarstwem na nasze słabości i naszą grzeszność jest Ciało i Krew Chrystusa. To nasza moc i siła. Jest to niezasłużony dar. Musimy sobie uświadomić, że jesteśmy „ubogimi Pana”, którzy otrzymują wszystko z Jego rąk. Przystępując do Eucharystii z zaangażowaniem wewnętrznym, czcią i miłością, napełnia nas ona siłą i odwagą do stawiania oporu złemu. Musimy przyjmować ten dar w duchu wdzięczności⁷².

Eucharystia jest uobecnieniem Ostatniej Wieczerzy Jezusa z uczniami. W tej uczcie Jezus daje nam swoje Ciało na pokarm. Zaprasza nas w ten sposób do niezwyklej, intymnej bliskości z Nim. Komunia jest znakiem jedności i wielkiej zażyłości z Bogiem. Jest chlebem dla nas, grzeszników, udzielając nam mocy do wywyższenia się z naszych słabości. Abyśmy mogli wyjść poza ciasny krąg naszych potrzeb i na wzór Chrystusa dawać siebie innym w ofiarnej miłości⁷³.

Obecność Chrystusa w Eucharystii zobowiązuje. Dla św. Jana Chryzostoma Eucharystia była Ciałem tego samego Chrystusa, którego spotykamy w bliźnich. Nie można więc czcić Chrystusa w Eucharystii i jednocześnie lekceważyć potrzebujących. Sam Chrystus przecież mówił: *Wszystko, czego nie učiniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie učinili* (Mt 25, 45). Chodzi więc o czystą duszę, a nie tylko szatę. Potrzeba zatem wielkiej troski o życie Boże w nas. Musimy uczyć się mądrości i czci Chrystusa takiej, jakiej On chce, a nie którą my wybieramy, bo tak jest wygodnie. Bóg nie potrzebuje złotych naczyń, ale złotych i pięknych dusz⁷⁴.

Podczas Mszy św. na ołtarzu uobecnia się Miłość. Przystępujący do Komunii św. w tej Miłości uczestniczy. Tylko Bóg może uczynić człowieka zdolnym do poświęcenia swojego życia dla innych. Miłość bliźniego jest autentycznym znakiem oddania się Bogu (por. J 4, 20). Te dwie postawy: miłość Boga i miłość bliźniego są nierozdzielnie ze sobą związane. Bóg oczekuje od uczestników Eucharystii takiego życia, jakiego przykład dał Chrystus, służąc innym aż do oddania swego życia⁷⁵.

⁷⁰ Cyt. za: V. Messori, *Wyzwanie wobec śmierci*, dz. cyt., s. 377.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. J. Augustyn, *Życie i Eucharystia*, Kraków 1993, s. 80n.

⁷³ Por. tamże, s. 79.

⁷⁴ Por. E. Ozorowski, *Eucharystia w nauce i praktyce...*, dz. cyt., s. 285n.

⁷⁵ Por. Z. Wit, *Duchowość eucharystyczna i postawy wewnętrzne w kulcie Eucharystii*, w: *Eucharystia. Misterium – Ofiara – Kult*, dz. cyt., s. 170n.

Prawdziwy udział we Mszy św. jest weryfikowany przez poddanie się woli Bożej i przez miłość bliźniego. Ze względu na Boga, chrześcijanin ma kochać drugiego człowieka. Pełne uczestnictwo w Eucharystii domaga się, aby ofiarowanie Bogu było kontynuowane w życiu. Chodzi o to, by żyć Mszą św. także po jej zakończeniu⁷⁶, zgodnie z wezwaniem kapłana: „Idźmy w pokoju Chrystusa”. Tego wymaga od nas Chrystus. Jest to rozesłanie do obowiązków codziennych, ale ich wypełnianie ma się dokonywać w duchu miłości do Boga i do ludzi.

Podsumowanie

Jan Paweł II pisze:

Chleb łamany na naszych ołtarzach, ofiarowany nam, jako pielgrzymom wędrującym po drogach świata, jest *panis angelorum*, chlebem aniołów, do którego nie można się zbliżyć bez pokory setnika z Ewangelii: „Panie nie jestem godzien, abys wszedł pod dach mój” (Mt 8, 8; Łk 7, 6)⁷⁷.

W ziemskiej egzystencji człowiek potrzebuje chleba, aby żyć. Natomiast do życia wiecznego potrzebujemy Chleba, jakim jest Eucharystia. To Jezus Chrystus stał się Chlebem dla nas⁷⁸. Istotę Eucharystii stanowi Ciało i Krew Chrystusa. Są to słowa-klucze do rozumienia Boga, człowieka, świata, i związków między nimi. Dzieło zbawienia znajduje w Ciele i Krwi Chrystusa swoją kwintesencję.

Kto spożywa ten Chleb, będzie żył na wieki (J 6, 51). Jezus ustanawia wyraźny związek między przyjmowaniem Jego Ciała a życiem wiecznym. Komunii św. nie można oddzielać od całej Mszy św. To właśnie tu dokonuje się substancjalna zmiana zwykłego chleba w Ciało Chrystusa, którym się karmimy. Dlatego ważne jest, aby nasze uczestnictwo we Mszy św. było pełne, z przystąpieniem do stołu Ciała Pańskiego. Eucharystia jest uczcą. Chrześcijanin nie może dojść o własnych siłach do nieba. Potrzebuje pokarmu zostawionego przez Chrystusa. Niepełny, powierzchowny udział we Mszy św. nie ma wpływu na życie codzienne – zarówno indywidualne, jak i społeczne. Jest to tylko karykatura chrześcijaństwa⁷⁹.

⁷⁶ Por. tamże, s. 171–175.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 48.

⁷⁸ Por. J. Kudasiewicz, „Ku wolności...”, art. cyt., s. 39.

⁷⁹ Por. M. Czajkowski, *Chrystus naszym pokarmem*, w: „Współczesna Ambona”, 2 (1997), s. 90.

Papież wzywa do czujności ewangelicznej i pasterzy, i lud Boży. „Jak wskazuje świadectwo od pierwszych wieków, chodzi o wyraz czci dla samego Chrystusa, który w Komunii eucharystycznej zawiera siebie każdemu z nas, naszemu sercu, naszemu sumieniu, naszym wargom i ustom: jako pokarm”⁸⁰.

Eucharystia jest nieustającym zaproszeniem Chrystusa. W przypowieści ewangelicznej o zaproszonych na goody wielu jest takich, którzy wymawiają się od przybycia z różnych powodów. W naszym społeczeństwie nie brak też ludzi, którzy mogliby przybyć na Mszę św., uczestniczyć w Komunii eucharystycznej, nie mają grzechu ciężkiego, a jednak nie uczestniczą⁸¹.

Jak to określa Jan Paweł II, występuje

brak pragnienia i głodu eucharystycznego, za którym kryje się także brak odpowiedniego zrozumienia i odczucia samej istoty wielkiego sakramentu miłości (...). Nie możemy zagubić w życiu naszych wspólnot tego dobra, jakim jest wrażliwość chrześcijańskiego sumienia, kierowana jedynie względem na samego Chrystusa, który – przyjmowany w Eucharystii – musi znajdować w sercu każdego godne mieszkanie⁸².

Wydaje się, że twarde słowa św. Pawła do gminy korynckiej: *Nie ma u was spożywania Wieczery Pańskiej* (1 Kor 11, 20) odnoszą się również do dzisiejszej sytuacji podczas Eucharystii. Chodzi zwłaszcza o czysto zewnętrzną obecność na Mszy św.⁸³

Eucharystia jest pokarmem ludu Bożego zdążającego do ojczyzny niebieskiej, podobnie jak manna była pokarmem Izraela w drodze do Ziemi Obiecanej. Ta prawda o Eucharystii nie przeniknęła jeszcze do świadomości wiernych. Widać to szczególnie w naszej polskiej pobożności eucharystycznej. Da się zaobserwować masową i manifestacyjną adorację Najświętszego Sakramentu w uroczystość Bożego Ciała. Jednak nie odpowiada temu masowe przystępowanie do Komunii św. Wiele osób uczestniczy w Eucharystii raz w roku około Wielkanocy. W mszach niedzielnych uczestniczą tłumy, lecz do Eucharystii przystępuje tylko garstka. Tymczasem z woli samego Chrystusa Eucharystia jest na pierwszym miejscu pokarmem i napojem⁸⁴.

„Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii i rzuca

⁸⁰ List apostolski *Dominicae cenae* Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich Biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii, Rzym 24 II 1980, nr 11.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Por. S. Bielecki, *Ustanowienie Eucharystii*, w: *Eucharystia. Misterium – Ofiara – Kult*, dz. cyt., s. 48.

⁸⁴ Por. J. Kudasiwicz, „*Ku wolności...*”, art. cyt., s. 51.

światło na drogi naszego życia”⁸⁵. Eucharystia łączy nas z Chrystusem i między sobą. Święty Paweł pisze: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało* (1 Kor 10, 17). Tak więc jest zrozumiałym stała troska Kościoła, aby uczniowie Chrystusa jak najczęściej przystępowali do stołu Pańskiego⁸⁶.

W Konstytucji o liturgii świętej czytamy, że chrześcijanie podczas Eucharystii nie mogą być obecni tylko jako obcy i milczący widzowie. Uczestnictwo we Mszy św. powinno być czynne, świadome i owocne. Uczniowie Chrystusa powinni posilać się Ciałem Pańskim (por. KL 48).

Chrześcijanie gromadzą się na „łamaniu chleba” od czasów apostoelskich. Podczas Eucharystii Chrystus składa siebie w ofierze i pozwala swoim uczniom uczestniczyć w swoim Ciele. Należy jednak postawić sobie pytanie w ramach rachunku sumienia, na ile sprawowana dziś Eucharystia ukazuje obecność Chrystusa wśród Jego wyznawców. Jak przenosimy wydarzenie Eucharystii do życia codziennego?⁸⁷

Cześć dla Eucharystii jest szkołą czynnej miłości bliźniego. Praktykując kult Eucharystii, musi też wzrastać szacunek dla godności człowieka. Nie można być obojętnym na ludzki los, na krzywdę, niesprawiedliwość, cierpienie. Trzeba szukać rozwiązania tych problemów⁸⁸.

Przystąpienie do Komunii św. powinno być znakiem naszej postawy miłości i służby wobec bliźnich. Jest to postawa naśladowująca Chrystusa, który ofiaruje się za nas. Ten społeczny wymiar dotyczy sposobu uczestniczenia w Eucharystii. Spotkanie z Chrystusem przez przyjęcie Jego Ciała musi stanowić część spotkania z ludźmi. Eucharystia wiąże się nierozdzielnie z ofiarą krzyża, miłością i posłuszeństwem Ojcu. Dlatego ta postawa Chrystusa powinna być kontynuowana przez chrześcijan wobec innych ludzi, w codziennym życiu. Chodzi o postawę miłości i szacunku, życzliwości i poświęcenia⁸⁹. W tym kontekście św. Tomasz z Akwinu mówi:

Dobry Pasterzu, prawdziwy Chlebie,
Jezu, zmiłuj się nad nami:
nakarm nas i strzeż,
doprowadź nas do wiecznych dóbr
w krainie żyjących.

Ty, który wszystko wiesz i możesz,
który nas karmisz na ziemi,
wprowadź Twych braci
na ucztę niebieską
do radości Twoich świętych⁹⁰.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 19.

⁸⁶ Por. V. Messori, *Wyzwanie wobec śmierci*, dz. cyt., s. 385.

⁸⁷ Por. J. J. Kopec, *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*, art. cyt., s. 51.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *List apostoelski Dominicae cenaе*, nr 6.

⁸⁹ Por. S. Bielecki, *Ustanowienie Eucharystii...*, art. cyt., s. 50.

⁹⁰ Cyt. za: Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 62.

Riassunto

IL PANE DELLA VITA

Il pane è la base del nutrimento per l'essere umano. È la sorgente della forza e della vita. Il Dio del Vecchio Testamento aveva nutrito il proprio popolo nel deserto con la manna. Essa era dono della misericordia Divina, ma serviva solo alla sopravvivenza fisica. Manna è tipo dell'Eucaristia. Gesù Cristo concede il cibo perfetto, che è Sua Carne e Suo Sangue. Questo è il vero nutrimento dal cielo. Il mangiare della Carne di Cristo rappresenta l'ingresso nella Sua vita. Lui lasciò la promessa: „Chi mangia la mia Carne e beve il mio Sangue, avrà la vita eterna ed Io lo risusciterò nell'ultimo giorno” (Gv. 6, 54). L'Eucaristia è il nutrimento del popolo di Dio tendente verso la patria celeste, così come la manna era il nutrimento del popolo d'Israele durante il cammino verso la Terra Promessa. L'Eucaristia è la sorgente della vita. La santa comunione vivifica l'essere umano. Provoca l'unificazione mistica dell'uomo con Dio. La presenza di Cristo nell'Eucaristia obbliga alla cura della vita divina dentro di noi. Il segno autentico della dedizione a Dio rappresenta l'amore per il prossimo. Donarsi a Dio tramite la partecipazione nell'Eucaristia esige il proseguimento della vita nello spirito dell'amore. L'accoglienza del sacramento della santa Comunione dovrebbe essere segno del nostro atteggiamento d'amore e di servizio nei confronti del nostro prossimo, perché l'Eucaristia è collegata in modo indissolubile con il sacrificio del Crocifisso, dell'amore e dell'obbedienza al Padre. La partecipazione al sacramento dell'Eucaristia deve crescere la stima per la dignità dell'uomo.

Dr Dariusz ADAMCZYK – ur. w 1970 r. w Skarżysku-Kamienniej. Absolwent KUL-u, uzyskał tytuł doktora teologii z zakresu teologii pastoralnej. W latach 1993–2003 pracował jako katecheta. Obecnie jest adiunktem w Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Wykłada antropologię kulturową w Instytucie Edukacji Szkolnej na Wydziale Pedagogicznym. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii, katechetyki i pedagogiki. Publikuje głównie na łamach Międzynarodowego Przeglądu Tomistycznego „Communio” oraz w „Zeszytach Formacji Katechetów” – kwartalniku wydawanym przez Instytut Teologiczny UKSW w Radomiu.

Ks. Jan Józef Janicki – Kraków – Kielce

MANE NOBISCUM DOMINE
– EUCHARYSTYCZNY TESTAMENT JANA PAWŁA II

Papież Jan Paweł II, zgodnie z coroczną tradycją przewodnicząc w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (10 czerwca 2004 r.) Mszy św. przed Bazyliką św. Jana na Lateranie, przypomniał w homilii, iż Kościół nie tylko sprawuje Eucharystię, lecz także uroczyście, w Boże Ciało, niesie Najświętszy Sakrament w procesji,

głosząc publicznie, że Chrystus złożył siebie w ofierze dla zbawienia całego świata. Wdzięczny za ten ogromny dar, Kościół gromadzi się wokół Najświętszego Sakramentu, ponieważ w nim widzi źródło i szczyt swego istnienia i działania. *Ecclesia de Eucharistia vivit!* Kościół żyje Eucharystią i jest świadomy, że ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, lecz w syntetyczny sposób określa istotę jego tajemnicy¹.

Ojciec Święty potwierdził przekonanie Kościoła, który – dzięki Najświętszej Eucharystii – w sposób szczególny doświadcza z radością obecności Pana, nieustannie urzeczywistniającego obietnicę daną swoim uczniom: *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28, 20)². W Eucharystii zatem Kościół otrzymuje wielkie dobro duchowe, to znaczy samego Chrystusa, Chleb żywy, dający życie ludziom³. Jest więc zrozumiałe, że „Kościół nieustannie zwraca swe spojrzenie ku swojemu Panu, obecnemu w Sakramencie Ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej

¹ Jan Paweł II, Homilia. Msza św. w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, „L'Osservatore Romano” (dalej OR) 25 (2004), nr 9, s. 19; por. Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia* (dalej EdE i numer rozdziału) (17 IV 2003), 1.

² Zob. EdE 1.

³ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis* (DP), 5.

miłości”⁴. Eucharystia, jak wyjaśnił sługa Boży Jan Paweł II, rozumiana „jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnotcie wiernych” oraz „jako jej pokarm duchowy”, stanowi najcenniejszą wartość, jaką Kościół posiada na drogach swojej ponad dwa tysiące lat trwającej historii⁵. Papież Polak, mając na uwadze doświadczenie Kościoła, który „żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu, Nim się karmi, z Niego czerpie światło”⁶ oraz to, iż musi odrzucać „stale powracającą pokusę budowania miasta ludzi bez Boga czy wprost przeciw Niemu”⁷, zapowiedział, na czas od października 2004 r. do października następnego roku, przeżywanie w całym Kościele Roku Eucharystii. Jan Paweł uzasadniając tę decyzję stwierdził, że 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”⁸. Właśnie mając to na myśli, Papież Polak postanowił poświęcić Eucharystii w życiu Kościoła pierwszą encyklikę na początku trzeciego tysiąclecia i z radością ogłosił, w roku następnym, specjalny Rok Eucharystii⁹. Chodzi o to, że „za każdym razem, gdy Kościół sprawuje Eucharystię, wierni mogą w pewien sposób ponownie przeżywać doświadczenie dwóch uczniów z Emaus: *Otworzyły się im oczy i poznali Go* (Łk 24, 31)”¹⁰.

Zapowiedziany przez Ojca Świętego Rok Eucharystii, czyli szczególny dla całego Kościoła czas kontemplowania oblicza Chrystusa, rozpoznawania Go gdziekolwiek się objawia, a co ma miejsce przede wszystkim „w żywym sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi”¹¹ – rozpoczął Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny. Odbywał się on w dniach 10–17 października 2004 r.

⁴ EdE 1.

⁵ Zob. tamże, 9.

⁶ Tamże, 6.

⁷ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* Kościół w Europie (dalej EiE i numer rozdziału) (28 VI 2003), 5.

⁸ EdE 1; zob. Jan Paweł II, Homilia. Msza św. w uroczystość Najświętszego Ciała..., art. cyt., 19.

⁹ Jan Paweł II wyjaśnił, iż w Roku Różańca ogłosił Encyklikę *Ecclesia de Eucharistia*, gdyż pragnął ukazać „tajemnicę Eucharystii w jej nierozdzielnej, żywotnej relacji z Kościołem”. Zachęcał „wszystkich do sprawowania Ofiary eucharystycznej z zaangażowaniem, na jakie zasługuje, oraz do oddawania Jezusowi obecnemu w Eucharystii, także poza Mszą św., czci w adoracji godnej tak wielkiej Tajemnicy”. Zwrócił ponadto „raz jeszcze uwagę na potrzebę duchowości eucharystycznej, wskazując na wzór Maryi – «Niewiasty Eucharystii»” [Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine* na Rok Eucharystii (dalej MnD i numer rozdziału), 10].

¹⁰ EdE 6.

¹¹ Por. tamże.

w Guadalajara, w Meksyku, pod hasłem: „Eucharystia światłem i życiem nowego tysiąclecia”. Rok Eucharystii zakończyło Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów, które miało miejsce w Watykanie w dniach 2–29 października 2005 r. Jego obradom przyświecało motto: „Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła”.

Jan Paweł II podejmując tę inicjatywę eucharystyczną, która stanowiła konsekwencję kierunku duszpasterskiego, jaki chciał nadać Kościołowi, zwłaszcza w latach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, kierował się także wydarzeniem Światowego Dnia Młodzieży. Odbyszał się on w Kolonii (Köln), w Niemczech, w dniach 16–21 sierpnia 2005 r. Na zakończenie, prawie milionowemu zgromadzeniu młodzieży z całego świata przewodniczył papież Benedykt XVI, po „odejściu do domu Ojca” (2 kwietnia 2005 r.) Jana Pawła II, który pragnął, aby młodzież skupiała się wokół Eucharystii – centrum życia chrześcijańskiego – „dla ożywienia swej wiary i entuzjazmu”¹².

W dniu 7 października 2004 r., we wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Różańcowej, wszyscy pasterze i wierni Kościoła otrzymali od Papieża „z rodu Polaków” List apostolski *Mane nobiscum Domine* (*Zostań z nami Panie*), stanowiący kolejną zachętę do refleksji nad Eucharystią, do zgłębiania i przyswajania treści z nią związanych, oraz wskazanie pewnych perspektyw, które mogą pomóc wszystkim w godnym i owocnym przeżywaniu roku poświęconego „temu przedziwnemu Sakramentowi”¹³. Autor listu, sługa Boży Jan Paweł II, przedstawił do rozważenia następujące tematy: „Śladami Soboru i Jubileuszu” (nr 1–10), „Eucharystia tajemnicą światła” (nr 11–18), „Eucharystia źródłem i objawieniem wspólnoty” (nr 19–23) oraz „Eucharystia początkiem i programem «misji»” (nr 24–31). Głębia teologii zawarta w tym dokumencie pozwala ujrzeć, nie tylko w Roku Eucharystii, ale i w następnych latach, całe bogactwo **Pamiętki Pana** pozostawionej nam na pielgrzymią drogę życia.

1. Ikona uczniów z Emaus

Jan Paweł II, idąc śladami *Vaticanum II* i Jubileuszu Roku 2000, uznał, że ikona uczniów z Emaus pozwala w odpowiednim świetle ukazać rok, w którym Kościół w sposób szczególny będzie się starał przeżywać tajemnicę Najświętszej Eucharystii¹⁴.

¹² MnD 4.

¹³ Tamże, 3. 10.

¹⁴ Tamże, 2; zob. M. Augé, *La Lettera Apostolica „Mane nobiscum Domine”*, „Notitiae”, 41 (2005), nr 1–2, s. 70.

Ewangeliczne Emaus na ziemi palestyńskiej to nie tylko osada oddalona *sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy* (Łk 24, 13), ale wyjątkowe miejsce i czas spotkania zmartwychwstałego Pana – „Wędrowca” ze swoimi zasmuconymi, zrezygnowanymi i załamanymi uczniami. „Pośród cieni chylącego się ku zachodowi dnia i mroku zalegającego w duszy”, ów Wędrowiec-Nieznamy okazał się „jasnym promieniem na nowo budzącym nadzieję i otwierającym ich ducha na pragnienie pełni światła”¹⁵. Stało się to wtedy, kiedy ich Mistrz, zmartwychwstały po męce i ukrzyżowaniu, początkowo nie rozpoznany, choć „pałało w nich serce” (por. Łk 24, 32), rozmawiał z nimi w drodze i wyjaśniał im Pisma, a „światło Słowa roztopiało ich twarde serce i otwierało im oczy”¹⁶. Przyjmując zaś usilne zaproszenie zawiedzionych i strapionych wędrowców: *Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi* (Łk 24, 29), zasiadł z nimi przy stole, *wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dał im* (Łk 24, 30). Uczniowie dopiero wtedy poznali Zmartwychwstałego, a to spotkanie z Żyjącym Panem nappełniło ich radością i nadzieją i uzdolniło do głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim ludom i narodom. Oblicze Jezusa wprawdzie zniknęło, ale Boski Mistrz pozostał pod zasłoną łamanego chleba, wobec którego otworzyły się ich oczy.

Dzisiaj żyjący i wierzący w Chrystusa są podobni do uczniów z Emaus; są także pielgrzymami w drodze, którzy nie zawsze potrafią zrozumieć wszystkiego tego, co dzieje się wokół, we wspólnotach lokalnych, w Ojczyźnie czy na świecie. Czasem te wydarzenia, jak napisali polscy biskupi w Liście na Rok Eucharystii, stają się dla człowieka wierzącego „powodem zwątpienia czy trwogi, a nawet oddalenia od Boga i wspólnoty Kościoła”, gdyż wciąż słyszy się „o wojnach i przewrotach, o głodzie i trzęsieniach ziemi (por. Łk 21, 9.11)”¹⁷. Niejednokrotnie czujemy się także w naszym życiu osobistym i rodzinnym zawiedzeni lub przytłoczeni kłopotami codzienności. Na takiej drodze pełnej pytań, niepokoju czy bolesnych rozczarowań, gdy potrzeba nam światła i umocnienia, „Boski Wędrowiec” Jezus Chrystus przyłącza się do nas i nam towarzyszy, aby poprowadzić nas, przez wyjaśnianie Pism, do zrozumienia tajemnic Bożych. Kiedy zaś „łamię chleb”, gdy „miejsce światła Słowa zajmuje światło płynące z Chleba życia”, pragnie, byśmy i my poznali Go jako Zmartwychwstałego. Spotkanie z Żyjącym Panem nappełnia Jego uczniów radością i nadzieją, ale także czyni ich swoimi świadkami, uzdalniając ich do dzielenia się z innymi Dobrą Nowiną. Chrystus obecny w tajemnicy Najświętszego Sakramentu staje się źródłem naszego chrześcijańskiego

¹⁵ MnD 1.

¹⁶ Por. Łk 24, 31; MnD 1.

¹⁷ Zob. List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła* (22 X 2004), w: „Anamnesis”. Biuletyn Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, 11 (2005), nr 1, s. 50.

życia, wypełniając jednocześnie „w najdoskonalszy sposób swą obietnicę, że będzie „z nami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (por. Mt 28, 20)¹⁸.

„Łamanie chleba” (*Fractio panis*), jak w pierwszych wiekach nazywali chrześcijanie Eucharystię, na zawsze pozostało w centrum życia Kościoła, gdyż w ten sposób, w przemijającym wciąż czasie, Chrystus uobecnia swą tajemnicę śmierci i zmartwychwstania, aby w swej Osobie dawać się nam jako *chleb żywy, który zstąpił z nieba* (J 6, 51). Wraz z Nim otrzymujemy zadatek życia wiecznego, który już teraz daje nam przedsmak wiekuistej uczty w niebiańskim Jeruzalem. „W *Sakramencie Eucharystii* Zbawiciel, który dwadzieścia wieków temu przyjął ciało w łonie Maryi, nadal ofiarowuje się ludzkości jako źródło Boskiego życia”¹⁹.

Ogłoszenie Roku Eucharystii miało na celu pogłębienie i ożywienie wiary w obecność Chrystusa Pana we Mszy św.; bowiem przez „słuchanie słowa Bożego, Komunię Świętą i adorację Eucharystii i my doświadczymy spotkania z Chrystusem wciąż obecnym w swoim Kościele”²⁰. Prawda ta jest szczególnie aktualna po rozpoczęciu trzeciego tysiąclecia, kiedy nowe fakty uwidoczniły, iż obok perspektyw niosących otuchę pojawiły się „ponure cienie przemocy i krwi, które nas zasmucają”²¹. Dlatego Kościół z całą mocą głosi, że Chrystus, w którym wszystko jednoczy się na nowo (por. Ef 1, 10; Kol 1, 15-20), jest w centrum nie tylko dziejów Kościoła, ale również historii ludzkości. Sobór Watykański II, cytując papieża Pawła VI, wyznawał z przekonaniem, że Chrystus jest „celem historii ludzkiej, punktem, ku któremu zwracają się pragnienia historii i cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, radością wszystkich serc i wypełnieniem ich tęsknot”²².

Zmarły Papież uznał, iż w okresie posoborowym, w drugiej połowie XX wieku, wspólnota chrześcijańska nauczyła się znacznie dojrzej sprawować sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię. Dlatego należy iść w tym kierunku,

przywiązując szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego, prawdziwa Pascha tygodnia. Od dwóch tysięcy lat rytm chrześcijańskiego życia wyznaczany jest przez pamiątkę owego „pierwszego dnia tygodnia” (por. Mk 16, 2.9; Łk 24, 1; J 20, 1), w którym zmartwychwstały Chrystus przyniósł Apostołom dar pokoju i Ducha Świętego (por. J 20, 19-23)²³.

¹⁸ Zob. MnD 2; List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., tamże.

¹⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, (dalej TMA i numer rozdziału) (10 XI 1994), 55.

²⁰ List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., s. 50.

²¹ MnD 6.

²² KDK 45; zob. MnD 6.

²³ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (dalej NMI i numer rozdziału) (6 I 2001), 35; zob. MnD 8.

Biskupi polscy, w związku z tym fragmentem nauczania papieskiego, napisali do wiernych:

To Jezus jest naszą Paschą, naszym ratunkiem i wyzwoleniem. Aby wszystkim ludziom, również nam, dać udział w swoim zwycięstwie, polecił, aby uczniowie powtarzali te same gesty i słowa na Jego pamiątkę. Kościół czyniąc to nieprzerwanie od niemal dwóch tysięcy lat wierzy, że to Chrystus jest obecny pośród swoich uczniów i daje się poznać przy „łamaniu chleba”. Apostołowie zgromadzeni w „pierwszy dzień tygodnia” (por. J 20, 19) i ponownie „po ośmiu dniach” (por. J 20, 26) spotkali Chrystusa przynoszącego dar pokoju i Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów. My także gromadzimy się w pierwszy dzień tygodnia, czyli w niedzielę, by przez udział w Eucharystii stać się uczestnikami tych samych darów²⁴.

W Roku Eucharystii (i później) dziś żyjący uczniowie Pańscy, jak ich poprzednicy z Emaus, zostali zachęcani, by często zatrzymywali się na pielgrzymiej drodze swego życia przy eucharystycznym stole słowa Bożego i przy stole Chleba Pańskiego.

Tutaj Chrystus, we własnej Osobie, przyjmuje udręczonego trudami wędrówki człowieka, pociesza go ciepłem swego zrozumienia i swojej miłości. To właśnie w Eucharystii najbardziej się wyrażają owe pełne słodczy słowa: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię* (Mt 11, 28). (...) Czyż nie takiej rzeczywistości potrzebuje nasze pielgrzymie serce?²⁵

Bardzo aktualna była nie tylko w Roku Eucharystii, ale taką pozostała na każdy inny czas (mimo, że upłynęło już wiele lat), prośba wypowiedziana przez Jana Pawła II na samym początku trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny (8 VI 1987), na płycie warszawskiego lotniska, a skierowana do Polaków:

O ziemio polska! Ziemio trudna i doświadczona! Ziemio piękna! Ziemio moja! Bądź pozdrowiona. I bądźcie pozdrowieni wy, Rodacy, którzy znacie radość i gorzyc bytowania na tej ziemi. Zapraszam was do wspólnoty – do tej wspólnoty, którą przez pokolenia kształtuje 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 nadzieję²⁶.

²⁴ List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., s. 52.

²⁵ Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. inaugurującej Kongres Eucharystyczny w Fortaleza (Brazylia, 9 VII 1980), „L'Osservatore Romano” (dalej OR – wydanie polskie), 1 (1980), nr 9, 16; Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980), t. 2, Poznań – Warszawa, s. 114n.

²⁶ Jan Paweł II, Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie (Warszawa), OR 8 (1987), nr 5, s. 3.

2. Eucharystia tajemnicą światła

Spotkanie zmartwychwstałego Jezusa z dwoma uczniami z Emaus, którym *wykładał, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (Łk 24, 27), pomaga zrozumieć ten aspekt „łamania chleba”, który powinien być zawsze obecny w pobożności ludu Bożego, gdyż ma ważne znaczenie dla duchowości i dla życia chrześcijańskiego, a mianowicie, iż **Eucharystia jest tajemnicą światła!**

Nasz Boski Mistrz i Nauczyciel Jezus Chrystus nazwał samego siebie *światłością świata* (J 8, 12), a Jego Boska chwała zajaśniała bardzo wyraźnie w przemienieniu na górze Tabor i przede wszystkim w zmartwychwstaniu. W Eucharystii natomiast chwała Chrystusa jest wprawdzie zakryta (przesłonięta), ale tę wielką tajemnicę wiary (*mysterium fidei*), która wprowadza człowieka wierzącego w głębię życia Bożego, rozświecła słowo²⁷.

Eucharystia jest światłem przede wszystkim dlatego, bo w każdej Mszy św. liturgia słowa Bożego poprzedza sprawowanie liturgii eucharystycznej; zastawiony zostaje zarówno stół Słowa, z którego wierni czerpią naukę, jak i stół Chleba, z którego otrzymują pokarm. Bardzo wymowne jest, że uczniowie z Emaus, przygotowani przez słowa Pana, rozpoznali Go przy stole po geście „łamania chleba”. Chrystus i dzisiaj mówi do nas w podobny sposób jak do uczniów w drodze do Emaus, kiedy *zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (Łk 24, 27). Słowa Pana „poruszyły” i rozпалиły serca uczniów, ochroniły przed mrokiem smutku i rozpacz, i obudziły w nich pragnienie pozostania z Nim: *Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi* (Łk 24, 29).

Sobór Watykański II mając na uwadze duchowe potrzeby dzisiejszego człowieka, obficie zastawił „stół Słowa”, aby szerzej otworzyć wiernym skarbiec biblijny; kiedy bowiem w Kościele czyta się Pismo Święte, wtedy „Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię”²⁸. Jan Paweł II przypominając powyższą prawdę, wyraził w swym Liście na Rok Eucharystii nadzieję, że czas od października 2004 do października 2005 będzie stanowił dobrą okazję (która stanie się odtąd pewną stałą praktyką) dla wierzących odnowienia w sobie przekonania o aktualności słowa Bożego dla ich życia chrześcijańskiego. Dlatego, żeby słowo Boże mogło rzeczywiście „dotknąć” życia każdego ze współczesnych uczniów Chrystusa i je oświecać (por. J 1, 9), jest konieczne odczytywanie tego Słowa ze starannością, po uprzednim odpowiednim przygotowaniu, nabożne wsłuchiwanie się w nie, jego wyjaśnianie w homilii oraz przyjęcie do serca i rozważanie słowa Bożego w milczeniu²⁹.

²⁷ MnD 11.

²⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL), 51. 33.

²⁹ Por. MnD 13n; List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., 51.

Kiedy zatem umysł zostanie oświecony przez Słowo, gdy „rozgrzeje się serce”, zaczynają „przemawiać” znaki i wtedy stajemy się zdolni rozpoznać naszego Pana i Nauczyciela w znakach Jego obecności. Eucharystia jest bowiem w swej całości sprawowana w kontekście znaków, które kryją w sobie głębokie, świetlane przesłanie i które odsłaniają oczom wierzącego różne wymiary tej „wielkiej tajemnicy wiary”³⁰.

Eucharystia jest sprawowaniem „**pamiętki Pana**”, czyli wykonywaniem testamentu, który otrzymał Kościół od Chrystusa Pana w Wieczerniku: *To czyńcie na moją pamiętkę!* (Łk 22, 19). Nowe Ogólne wprowadzenie do trzeciego wydania Mszału rzymskiego poucza, iż „spełniając nakaz otrzymany poprzez Apostołów od Chrystusa Pana, Kościół sprawuje pamiętkę samego Chrystusa, wspominając zwłaszcza Jego błogosławioną mękę, chwalebne zmartwychwstanie i wniebowstąpienie”³¹. „Lud Boży zostaje zwołany razem na Mszę świętą, to jest na Wieczerzę Pańską, aby pod przewodnictwem kapłana, który uobecnia osobę Chrystusa, sprawować pamiętkę Pańską (*memoriale Domini*), czyli Ofiarę eucharystyczną”³². Msza św. jako „pamiętka Pana” jest rzeczywistą obecnością Paschy Chrystusa, tzn. Jego dzieła zbawczego: męki, śmierci i zmartwychwstania oraz „zestknięciem się” i udziałem człowieka w tym zbawczym działaniu Boga. Tak rozumie właśnie Kościół greckie słowo *ανύμνησις*: anamneza – pamiętka. Bardzo trafnie wyraża tę wiarę Kościoła III modlitwa eucharystyczna ze Mszy św. z udziałem dzieci, gdy modlimy się: „Z radością wspominamy to wszystko, co Jezus Chrystus uczynił dla naszego zbawienia. W tej Najświętszej Ofierze, którą Jezus powierzył swojemu Kościołowi, przeżywamy na nowo Jego śmierć i zmartwychwstanie”³³. Msza św. jako „pamiętka” śmierci i zmartwychwstania Chrystusa sprawia, że stajemy się uczestnikami tego, co On uczynił dla naszego zbawienia. Polecając w Wieczerniku *To czyńcie na moją pamiętkę* (Łk 22,19), Chrystus Pan oddał swój zbawczy, odkupieńczy Czyn w ręce Apostołów, a poprzez dziedzictwo apostoelskie, sukcesję, jest on spełniany w Kościele, na Jego pamiętkę. „Poprzez to, co czynimy w eucharystycznej posłudze chleba i wina, ta pamiętka staje się uobecnieniem własnego Czynu Chrystusa: Jego śmierci i zmartwychwstania. Całej Jego paschalnej tajemnicy, z której bez przerwy rodzi się Kościół: Ciało Chrystusa. Rodzi się, żyje, wzrasta”³⁴.

Papież „z rodu Polaków” rozpoczynając podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej Mszę św. w Wieczerniku (23 III 2000), powiedział m.in.:

³⁰ Por. MnD 14.

³¹ Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego (dalej OWMR), (2002), 79e.

³² Tamże, 27.

³³ Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986, 366*.

³⁴ Jan Paweł II, Homilia podczas Nieszporów eucharystycznych, Tamów 10 VI 1987.

Gorąco pragnąłem nawiedzić jako pielgrzym to święte miejsce, aby sprawować tu Eucharystię. Tutaj, gdzie Pan Jezus tej nocy, gdy dobrowolnie wydał się na mękę, ustanowił kapłaństwo służebne i pozostawił nam w swoim Ciele i Krwi pamiątkę swej śmierci. (...) Oto, dlaczego pragnąłem powrócić jako Następca Piotra do źródeł Kościoła, do miejsca Ostatniej Wieczery i pierwszej Eucharystii, gdzie zmartwychwstały Chrystus stanął pośród apostołów i udzielił im Ducha Świętego. Z takimi myślami oddaję chwałę Ojcu, który obdarza mnie łaską sprawowania pamiątki Pańskiej w tym świętym miejscu, w Roku Jubileuszowym, roku głęboko eucharystycznym³⁵.

W podpisanym na zakończenie tej liturgii Liście do kapłanów na Wielki Czwartek (17 III 2000 r.) Papież w czterech jego punktach rozważa słowa Chrystusa skierowane do całego Kościoła w Wieczerniku: „To czyńcie na moją pamiątkę!”³⁶ Jan Paweł II bardzo mocno zaakcentował w tym kontekście obecność eucharystyczną Chrystusa, nazywając ją najwzniolejszą, gdyż Eucharystia to „nie zwyczajne wspomnienie, ale *pamiątka uobecniająca*; nie tylko symboliczne odniesienie do przeszłości, ale żywa obecność Pana wśród nas”³⁷. Kontynuując tę myśl, Ojciec Święty zwrócił się do kapłanów, iż w dwa tysiące lat od narodzin Chrystusa, winni

w szczególny sposób wspominać i rozważać prawdę o tym, co moglibyśmy nazwać Jego „eucharystycznym narodzeniem”. Wieczernik jest właśnie miejscem tego „narodzenia”. To tutaj rozpoczyna się dla świata nowa obecność Chrystusa, która nieustannie urzeczywistnia się wszędzie tam, gdzie sprawowana jest Eucharystia (...). Ta eucharystyczna obecność przetrwała dwa tysiące lat dziejów Kościoła i będzie mu towarzyszyć aż do końca czasów³⁸.

W Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* Jan Paweł II napisał:

W Jubileuszowym Roku 2000 dane mi było sprawować Mszę świętą w jerozolimskim Wieczerniku, tam gdzie według tradycji została ona odprawiona po raz pierwszy przez samego Chrystusa. *Wieczernik – miejsce ustanowienia Eucharystii*. (...) Jestem wdzięczny Panu Jezusowi, że w posłuszeństwie Jego zaleceniu: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19), dane mi było powtórzyć w tym samym miejscu słowa wypowiedziane przez Niego dwa tysiące lat temu³⁹.

³⁵ Jan Paweł II w *Ziemi Świętej, Msza św. w Wieczerniku. Wprowadzenie*, OR 21 (2000), nr 5, s. 25.

³⁶ Por. Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000 roku, nr 10–13, OR 21 (2000), nr 5, s. 6n.

³⁷ Tamże, nr 12, s. 7; por. MnD 15.

³⁸ Tamże, nr 13.

³⁹ EdE 2.

Autor *Mane nobiscum Domine* pośród ważnych aspektów Najświętszego Sakramentu, uznał, iż najbardziej oczywistym wymiarem Eucharystii jest **uczta**, gdyż narodziła się ona w wieczór Wielkiego Czwartku. Uczta eucharystyczna ma więc swój początek w wieczerzy paschalnej, którą Jezus gorąco pragnął spożyć ze swoimi uczniami (por. Łk 22, 15). W czasie tej braterskiej uczty Chrystus Pan wziął chleb i kielich, złożył dzięki, połamał i podał swoim uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie; bierzcie i pijcie; to jest Ciało moje; to jest kielich Krwi mojej; to czyńcie na moją pamiątkę”. W ten sposób, w uczcie eucharystycznej, Jezus objawia zamiar Boga, który pragnie zawrzeć z nami wspólnotę miłości i zaprasza do umacniania wspólnoty z braćmi w życiu codziennym⁴⁰. Apostoł Narodów, św. Paweł, uczył, że Eucharystia jako nasze uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa jest także tajemnicą duchowej komunii w Kościele. *My, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17). „Czym jest Eucharystia, jeśli nie sakramentalną obecnością Chrystusa we wszystkich, którzy mają udział w jednym chlebie i jednym kielichu? Ta obecność jest największym bogactwem Kościoła”⁴¹. Chrystus Pan buduje bowiem właśnie przez Eucharystię swój Kościół.

Ręce, które łamały chleb dla uczniów podczas Ostatniej Wieczerzy, miały zostać rozpięte na krzyżu, aby Chrystus mógł przyciągnąć wszystkich do siebie w wiecznym Królestwie swego Ojca. Przez sprawowanie Eucharystii nieustannie przyciąga On do siebie ludzi, aby byli prawdziwymi członkami Jego Ciała⁴².

Ołtarz w czasie uczty eucharystycznej – Wieczerzy Pańskiej jest stołem Ciała Chrystusowego, z którego wierni otrzymują pokarm, tak jak ze stołu słowa Bożego biorą naukę. W drugim po Soborze dokumencie teologiczno-pastoralnym wprowadzającym do Lekcjonarza, wydanym w trzecim roku apostołskiego posługiwania Jana Pawła II, zostaliśmy jeszcze głębiej umocnieni w przekonaniu wiary, iż

Kościół karmi się duchowo przy dwóch stołach: ze stołu słowa czerpie naukę, przy stole eucharystycznym coraz bardziej się uświęca. Słowo Boże zwiastuje przymierze między Bogiem i ludźmi, w Eucharystii zaś to nowe i wieczne przymierze zostaje odnowione. Poprzez słowa przypominane są wydarzenia historii zbawienia, w Eucharystii ta sama historia ukazuje się w sakramentalnych znakach liturgii⁴³.

⁴⁰ List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., s. 52.

⁴¹ Jan Paweł II w Ziemi Świętej, *Msza św. w Wieczerniku. Homilia*, OR 21 (2000), nr 5, s. 26.

⁴² Tamże.

⁴³ Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego (II wyd., 1981), 10, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 39.

Wierni przyjmując Ciało Pańskie, wypełniają polecenie Jezusa: „Bierzcie i jedzcie”, doskonałą się w miłości Boga i do siebie nawzajem, a także „stara-
ją się żyć mocą niebieskiego pokarmu”. Każdy, kto uczestniczył we Mszy św. – uczcie i spożywał „Chleb mocnych”, „pokarm z nieba”, winien zadbać o speł-
nianie dobrych uczynków, podobać się Bogu i właściwie postępować, być
oddanym Kościołowi i czyniąc, czego się w nim nauczył, postępując w poboż-
ności oraz „stawiając sobie zadanie przepojenia świata duchem chrześcijań-
skim i dawanie świadectwa Chrystusowi we wszystkim pośród wspólnoty
ludzkiej”⁴⁴.

Jan Paweł II, sprawując ucztę i Ofiarę eucharystyczną w jerozolimskim
Wieczerniku (23 III 2000), mówił, że „Eucharystia jest zarówno *ucztą* wspól-
noty, zbudowanej na nowym i wiecznym Przymierzu, jak i *ofiara*, która uobec-
nia zbawczą moc krzyża”⁴⁵. W swym Liście *Mane nobiscum Domine*
przypominał, że uczta eucharystyczna „ma też i przede wszystkim” wymiar
głęboko i zasadniczo *ofiarniczy*, gdyż Chrystus ukazuje nam w niej *ofiara*
*dokonaną raz na zawsze na Golgocie*⁴⁶.

Choć jest w niej obecny jako zmartwychwstały, to nosi znaki swej męki,
której „pamiętką” (*memoriale*) jest każda Msza św., o czym przypomina nam litur-
gia aklamacją po konsekracji: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje
zmartwychwstanie...”⁴⁷.

Papież uczy, że gdy Kościół sprawuje Eucharystię, pamiętkę śmierci i zmar-
twychwstania swojego Pana, to „dokonuje się dzieło naszego Odkupie-
nia” i w ten sposób centralne wydarzenie zbawienia staje się rzeczywiście
obecne⁴⁸.

Ofiara ta ma do tego stopnia decydujące znaczenie dla zbawienia rodzaju
ludzkiego, że Jezus złożył ją i wrócił do Ojca dopiero wtedy, gdy zostawił nam
środek umożliwiający uczestnictwo w niej, tak jakbyśmy byli w niej obecni. W ten
sposób każdy wierny może w niej uczestniczyć i korzystać z jej niewyczer-

⁴⁴ Św. Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o kulcie Tajemnicy eucharystycznej* (25 V 1967), 13, w: *To czyńcie...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁵ Jan Paweł II w *Ziemi Świętej*, *Msza św. w Wieczerniku. Homilia*, OR 21 (2000), nr 5, s. 26.

⁴⁶ Por. MnD 15; EdE 10; Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramen-
tów, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum* o tym, co należy zachowywać, a czego
unikać w związku z Najświętszą Eucharystią (25 III 2004), 38; Kongregacja ds. Kul-
tu..., *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje* (15 X 2004), 24.

⁴⁷ MnD 15.

⁴⁸ Zob. EdE 11.

panych owoców (...). Cóż większego Jezus mógł uczynić dla nas? Prawdziwie, w Eucharystii objawia nam miłość, która posuwa się *aż do końca* (J 13, 1) – miłość, która nie zna miary⁴⁹.

Msza św. będąca Ofiarą samego Chrystusa, została przez Niego powierzona Kościołowi i stale w nim obecna, stanowi jednocześnie ofiarę Kościoła, który ofiarowuje Ojcu Chrystusa, a wraz z Nim samego siebie. Istotę uczestnictwa wiernych w Ofierze określa Ogólne wprowadzenie do Mszału w słowach:

Kościół dąży do tego, aby wierni ofiarowali nie tylko niepokalaną Hostię, lecz by się także uczyli samych siebie składać w ofierze i aby z dnia na dzień przez pośrednictwo Chrystusa coraz ściślej się jednoczyli z Ojcem i między sobą, by w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich⁵⁰.

Zjednoczenie się z Chrystusem w Jego Ofierze jest złączeniem z Nim całego doczesnego losu w duchu miłości i posłuszeństwa Bogu, tak jak poucza Sobór Watykański II:

Wszystkie bowiem... uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5). Ofiary te są składane z największą czcią Ojcu podczas celebrowania Eucharystii wraz z ofiarą Ciała Pańskiego⁵¹.

Ofiarniczy wymiar Eucharystii ogarnia zatem nasze życie codzienne; duchową ofiarą staje się dar z siebie, bezinteresowne oddanie, składanie w darze wszystkiego, czego wymaga życie chrześcijańskie⁵².

Eucharystyczna duchowość ofiary powinna przenikać naszą codzienność: pracę, relacje z ludźmi, tysiące spraw, którymi się zajmujemy; obowiązki związane z powołaniem małżonków, rodziców, dzieci; poświęcenie się posłudze przez tego, kto jest biskupem, prezbiterem, diakonem; świadectwo osób konsekrowanych; „chrześcijańską” postawę w obliczu bólu fizycznego i cierpienia moralnego; odpowiedzialność za budowanie państwa ziemskiego w świetle wartości ewangelicznych w różnych wymiarach⁵³.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ OWMR 79f.

⁵¹ KK 34.

⁵² Zob. Kongregacja ds. Kultu..., *Rok Eucharystii...*, art. cyt., 24.

⁵³ Tamże.

Eucharystia, jak dalej uczy Jan Paweł II w Liście *Ecclesia de Eucharistia*, uobecniając przeszłość kieruje nas ku przyszłości – ku ostatecznemu przyjsciu Chrystusa na końcu dziejów, u kresu historii. „Ten aspekt «eschatologiczny» daje sakramentowi Eucharystii porywającą siłę, która pozwala iść drogą chrześcijańską z nadzieją”⁵⁴.

Wszystkim przedstawionym powyżej wymiarom Eucharystii, najgłębszy sens i znaczenie nadaje prawda o obecności Chrystusa; „Eucharystia jest tajemnicą obecności, przez którą spełnia się w najwznioślejszy sposób obietnica Jezusa, że pozostanie z nami aż do skończenia świata”⁵⁵. Dlatego też Kościół nieustannie zwraca swe spojrzenie ku swojemu Panu, obecnemu w Sakramencie Ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej miłości. Eucharystia rozumiana jako zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, „jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii”⁵⁶.

3. Eucharystia źródłem i objawieniem wspólnoty

Sługa Boży, Ojciec Święty Jan Paweł II, umacniając braci i siostry w wierze, wielokrotnie przypominał w swym apostołskim nauczaniu, że Eucharystia – Msza św. stanowi centrum życia całego Kościoła i każdego chrześcijanina.

Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, rozstając się ze swymi uczniami i na ich prośbę, by pozostał z nimi, odpowiedział darem o wiele większym, gdyż pozostawił im rzeczywistość siebie samego. Nasz Boski Mistrz i Nauczyciel bardzo dobrze wiedział, co będzie potrzebne Jego uczniom, wtedy i dzisiaj, niezależnie od panujących warunków życia, na wszystkie dni ich egzystencji. Dlatego zostawił w testamencie to, co miał najcenniejszego, a bez czego człowiek nie może normalnie żyć i pracować, budując cywilizację miłości. Nie pozostawił im zwykłego przedmiotu, który przywoływałby Jego wspomnienie; pod postacią chleba i wina stał się rzeczywiście obecny ze swym Ciałem, swą Krwią, swą Duszą i swym Bóstwem. Chrystus Pan zapewnił swoich uczniów: *Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki* (J 6, 51). Przez sakrament Eucharystii pozostał ze swoimi uczniami aż do skończenia świata. Każdy, kto uczestniczy w Eucharystii i przyjmuje „chleb z nieba”, wchodzi w „głębką komunie (wspólnotę) z Jezusem”, który obiecał *wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was* (J 15, 4). W Komunii eucharystycznej dokonuje się zatem zjednocze-

⁵⁴ MnD 15.

⁵⁵ MnD 16.

⁵⁶ EdE 9.

nie z Chrystusem i ze wspólnotą Kościoła. Święta ucztą, „na której pożywamy Chrystusa”, jednoczy wzajemnie wszystkich przyjmujących Ciało Pańskie; tworzy „jedno ciało”, jak uczył Apostoł Narodów: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17). Uczestnictwo w Eucharystii oznacza udział najpierw w przygotowanym stole słowa Bożego, z którego wierni otrzymują naukę. Pan Bóg bowiem tak sprawił, że serce człowieka odczuwa „głód” Jego słowa (por. Am 8, 11), głód, który może zaspokoić tylko pełne zjednoczenie z Nim, doskonała wspólnota z Nim samym⁵⁷. Komunia eucharystyczna została zaś nam dana, byśmy z zastawionego stołu Ciała Chrystusowego otrzymywali pokarm i w ten sposób „sycili się Bogiem na tej ziemi w oczekiwaniu na pełne zaspokojenie w niebie”⁵⁸. Udział zatem we Mszy św. bez uczestnictwa we wspólnocie stołu eucharystycznego, do czego jakoś dziwnie przywykły pokolenia chrześcijan, trzeba uznać za postawę niewłaściwą i niezrozumiałą, choćby z punktu widzenia poleceń Chrystusa Pana: „Bierzcie i jedzcie...”; *Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego... nie będziecie mieli życia w sobie* (J 6, 53). Uczestniczyć w Eucharystii to spożywać „chleb mocnych”, „pokarm z nieba”, który zspala, łączy, pogłębia braterstwo i wspólnotę z Bogiem i ludźmi. Dzięki temu wewnętrznemu „trwaniu” we wspólnocie z Chrystusem, możemy niejako *uprzedzająco* doświadczyć w wierze nieba na ziemi. „Ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy”⁵⁹. Dlatego Kościół modli się z głęboką wiarą w swej codziennej modlitwie:

Panie Jezu, pozostań z nami, bo ma się ku wieczorowi,
towarzysząc nam w drodze do niebieskiej ojczyzny
oświecaj nasze serca i umacniaj nadzieję,
abyśmy razem z naszymi braćmi
poznawali Ciebie w Piśmie Świętym i w łamaniu chleba⁶⁰.

Historia uczy, iż uczniowie Chrystusowi, chcąc iść przez życie ze swoim Boskim Nauczycielem, *trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (Dz 2, 42). Księga Dziejów Apostolskich ukazuje ideał wspólnoty jako wzór, model dla Kościoła w każdym czasie. „Jest to Kościół zebrany wokół Apostołów, powołany przez Słowo Boże, zdolny do

⁵⁷ Zob. MnD 19.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ KL 8.

⁶⁰ Modlitwa z Nieszporów – poniedziałek IV tygodnia. *Liturgia Godzin*, t. III, s. 937n.

wzajemnego dzielenia się nie tylko dobrami duchowymi, ale również dobrami materialnymi (por. Dz 2, 42-47; 4, 32-35)”⁶¹. Jan Paweł II wyraził pragnienie, aby w ogłoszonym przez siebie Roku Eucharystii (i później), dziś żyjący uczniowie Jezusa z Nazaretu zbliżyli się możliwie jak najbardziej do tego ideału. Powinni oni być przeświadczeni, że szczególne ujawnienie się Kościoła dokonuje się w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu, pod przewodnictwem biskupa otoczonego prezbiterami, diakonami i osobami posługującymi⁶². To jest podstawowa „manifestacja” – objawienie się Kościoła, do którego trzeba wszakże dołączyć ujawnianie się Kościoła szczególnie w życiu wspólnot parafialnych, zorganizowanych pod przewodnictwem duszpasterza zastępującego biskupa, który nie może zawsze i wszędzie osobiście przewodniczyć całej ołtarzowi w swoim Kościele⁶³.

Papież „z rodu Polaków” w Liście apostolskim *Mane nobiscum Domine*, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II, który wzywał „do rozkwitu pocucia wspólnoty parafialnej zwłaszcza w zbiorowym celebrowaniu niedzielnej Mszy św.” (KL 42), wyraził życzenie, aby w Roku Eucharystii ponownie odkrywać i w pełni przeżywać niedzielę jako dzień Pański i dzień Kościoła⁶⁴. Odwołując się w tym miejscu do swojego wcześniejszego Listu o świętowaniu niedzieli *Dies Domini*, w którym powtórzył najpierw stwierdzenie Katechizmu Kościoła Katolickiego, że „niedzielną celebracją dnia Pańskiego i Eucharystii stanowi centrum życia Kościoła”⁶⁵, Jan Paweł II zacytował swój własny tekst z tegoż listu:

Właśnie bowiem podczas niedzielnej Mszy świętej chrześcijanie szczególnie mocno przeżywają to, czego doświadczyli Apostołowie wieczorem w dniu Paschy, gdy Zmartwychwstały objawił się im wszystkim, zgromadzonym w jednym miejscu (por. J 20, 19). W tej niewielkiej wspólnocie uczniów, stanowiącej załączek Kościoła, był w pewien sposób obecny Lud Boży wszystkich czasów⁶⁶.

Rozważania poświęcone Eucharystii jako źródłu i objawieniu wspólnoty (komunii) Papież kończy wezwaniem skierowanym do kapłanów, aby w swojej pracy duszpasterskiej „w tym roku łaski”, zwrócili jeszcze większą uwagę

⁶¹ MnD 22.

⁶² Por. MnD 22; KL 41.

⁶³ Por. MnD 22; KL 42.

⁶⁴ Por. MnD 23.

⁶⁵ Zob. Jan Paweł II, List apostolski o świętowaniu niedzieli *Dies Domini* (dalej DD) (31 V 1998), 32; KKK 2177.

⁶⁶ DD 33.

na Mszę św. niedzielą, jako na tę celebrację, podczas której wspólnota parafialna odnajduje się w jedności ducha jako jedna społeczność, także gdy uczestniczą w niej rozmaite grupy, ruchy i stowarzyszenia⁶⁷.

Świętowanie niedzieli było zawsze znakiem rozpoznawczym chrześcijan, jak świadczą o tym liczne dokumenty, zwłaszcza z pierwszych wieków chrześcijaństwa. „W dniu Pańskim gromadzimy się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie” – potwierdza Didache, pismo z początku II wieku⁶⁸. Lud wierny w dzień Pański zostawia wszystko i spieszy na zgromadzenie liturgiczne, bo „w przeciwnym razie czym usprawiedliwią się przed Bogiem ci, co nie przychodzą w dniu Pańskim, aby słuchać Słowa życia i spożywać Boski pokarm, który trwa na życie wieczne?” – informuje pismo z III w. zatytułowane *Didaskalia Apostolskie*⁶⁹. „Chrześcijanin nie może żyć bez niedzielnej Mszy świętej” – składa świadectwo jeden z męczenników z Abiteny, z początku IV wieku⁷⁰.

Biskupi polscy w Liście pasterskim na Rok Eucharystii napisali m.in.:

Przejęci trzecim przykazaniem Bożym: *pamiętaj, abys dzień święty święcił*, uczynmy z niedzielnej Eucharystii najważniejsze wydarzenie całego tygodnia. Udział w Najświętszej Ofierze jest łaską, przywilejem, ale jest także obowiązkiem ucznia Chrystusa. Warto podjąć trud i tak kształtować nasze przeżywanie niedzieli, aby móc systematycznie, coraz głębiej i w sposób pełny uczestniczyć we Mszy świętej. Niech spotkanie przy stole Eucharystii znajduje swoje przedłużenie w naszych domach, tak by komunია z Bogiem umacniała nasze więzi z bliźnimi, zwłaszcza w rodzinie, i otwierała nasze oczy i serca na potrzeby osób samotnych i chorych⁷¹.

Jan Paweł II na zakończenie swego Listu *Dies Domine* stwierdził, iż „jest naprawdę sprawą najwyższej wagi, aby każdy chrześcijanin uświadomił sobie, że nie może żyć wiarą i w pełni uczestniczyć w życiu chrześcijańskiej wspólnoty, jeśli nie bierze regularnie udziału w niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym”⁷². Bowiem to zgromadzenie eucharystyczne nie można porównać z żadnym innym doświadczeniem religijnym, gdyż to właśnie w niedzielnym spotkaniu całej wspólnoty, posłusznej głosowi Zmartwychwstałego,

⁶⁷ Zob. MnD 23.

⁶⁸ Zob. *Didache XIV*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowiejski, Kraków 1998, 39.

⁶⁹ Cyt. za: DD 46.

⁷⁰ Cyt. za: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 702–704.

⁷¹ List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., s. 52.

⁷² DD 81.

który ją zwołuje, Kościół otrzymuje od swego Pana światło Jego słowa i pokarm Jego Ciała, „jako trwałe sakramentalne źródło odkupienia”; łaska zaś, która wypływa z tego źródła, „odnawia ludzi, życie i historię”⁷³. Dlatego, jest niewątpliwie „eucharystycznym testamentem” wołanie Jana Pawła II w ostatnich słowach Listu apostolskiego *Dies Domini* (o „powrocie” do treści którego napisał w Liście na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*: „Cieszyłbym się bardzo, gdyby ponownie zostało rozważone to, co /tam/ napisałem”⁷⁴):

Oby ludzie trzeciego tysiąclecia, spotykając się w każdą niedzielę z Kościołem radośnie świętującym tajemnicę, z której czerpie całe swoje życie, mogli spotykać samego zmartwychwstałego Chrystusa. Jego uczniowie zaś, odnawiając się nieustannie przez cotygodniową pamiątkę Paschy, niech stają się coraz bardziej wiarygodnymi głosicielami zbawczej Ewangelii i aktywnymi budowniczymi cywilizacji miłości⁷⁵.

4. Eucharystia początkiem i programem „misji”

Spotkanie z Chrystusem Panem we wspólnocie eucharystycznej i doświadczenie Jego bliskości sprawia w sercu radość i wzbudza „pilną potrzebę” dzielenia się otrzymanym darem. Dwaj uczniowie z Emaus, gdy rozpoznali Pana, *w tej samej godzinie wybrali się* (Łk 24, 33), aby przekazać innym to, co zobaczyli i usłyszeli. Kto bowiem przeżył rzeczywiste doświadczenie Zmartwychwstałego, napełnił się Jego słowem i posilił Jego Ciałem, nie może tego bogactwa zatrzymać tylko dla siebie. Dlatego każdy chrześcijanin jest wezwany do dawania osobistego świadectwa i ewangelizowania, dzielenia się Ewangelią zwłaszcza w swoim środowisku⁷⁶. Istnieje ścisły związek między udziałem w uczcie eucharystycznej i głoszeniem Chrystusa; kto zjednoczył się („wszedł w komunie”) z Panem w *pamiętce* Paschy, stał się równocześnie „misjonarzem wydarzenia, które ten obrzęd uobecnia”. Rozesłanie wiernych na zakończenie Mszy św. staje się zadaniem, które przynagla chrześcijanina do angażowania się w szerzenie Ewangelii i ożywiania społeczeństwa duchem chrześcijańskim⁷⁷.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Mnd 23.

⁷⁵ DD 87.

⁷⁶ Por. Mnd 24; List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., s. 52.

⁷⁷ Por. tamże. Papież ukazując głęboką więź istniejącą między Eucharystią a powszechną misją Kościoła, wyjaśnił ponadto, iż „jedynie Chrystus «chleb żywy, który zstąpił z nieba» (J 6, 51) może zaspokoić głód człowieka w każdej epoce oraz w każdym zakątku ziemi. Jednakże On nie chce tego czynić sam i dlatego – podobnie jak wtedy,

Do realizacji tego posłannictwa Eucharystia daje nie tylko wewnętrzną siłę, lecz także **program Chrystusowy**, który przez świadectwo chrześcijanina ma promieniować na społeczeństwo i kulturę.

W ramach tego eucharystycznego programu Kościół ma przypominać ludziom wielką prawdę, aby na wzór Jezusa, który poprzez swoją ofiarę wypowiedział wobec woli Ojca Niebieskiego „tak”, również cała ludzkość mówiła Bogu Stwórcy „tak”, „dzięki”, „amen”. Jan Paweł II określa to jako naglące zadanie w naszej zsekularyzowanej kulturze, gdyż coraz częściej zapomina ona o Bogu, a umacnia w sobie próżne przekonanie o samowystarczalności człowieka⁷⁸.

Wprowadzanie w życie codzienne eucharystycznego programu oznacza dawanie świadectwa w rodzinie, w szkole, w fabryce, w różnorodnych warunkach życia, że „rzeczywistości ludzkiej egzystencji nie można uzasadnić bez odniesienia do Stwórcy: «Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie»”⁷⁹. To odniesienie do Boga Stwórcy zobowiązuje nas do nieustannego „dziękczynienia” (to znaczy greckie słowo *eucharystia*) za to, co posiadamy i czym jesteśmy, nie umniejsza właściwej autonomii rzeczywistości ziemskich, ale ją właściwie uzasadnia i umieszcza w jej słusznych granicach (por. KDK 36).

W Roku Eucharystii chrześcijanie winni nauczyć się dawać świadectwo o obecności Boga w świecie, nie lękać się mówić o Nim i z dumą nosić znaki wiary. Kultura Eucharystii rozwija kulturę dialogu, która z niej czerpie swą siłę i pokarm, nie naruszając słusznej autonomii państwa i instytucji cywilnych. Eucharystia jest **programem solidarności** dla całej ludzkości, gdyż Kościół stale odnawia w celebracji eucharystycznej swoją świadomość, że jest znakiem i narzędziem nie tylko wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale także jedności całego rodzaju ludzkiego⁸⁰.

Chrześcijanin, który uczestniczy w Eucharystii, uczy się z niej być rzecznikiem komunii, pokoju, solidarności we wszystkich okolicznościach życia. Rozdarty obraz naszego świata, który wszedł w nowe tysiąclecie z widmem terroryzmu i tragedii wojny, bardziej niż kiedykolwiek wzywa chrześcijan, by przeżywali Eucharystię jako *wielką szkołę pokoju*, gdzie formują się mężczyźni i kobiety, którzy na różnych szczeblach zaangażowania w życie społeczne, kulturalne, polityczne działają na rzecz rozwijania dialogu i komunii⁸¹.

gdy rozmnożył chleb – posługuje się uczniami. (...) A ci, którzy w sposób godny spożywają je (Ciało i Krew Chrystusa za życie ludzkości) przy Jego Stole, stają się żywymi narzędziami Jego obecności, miłości, miłosierdzia i pokoju” (Jan Paweł II, Homilia. Msza św. w uroczystość Najświętszego Ciała..., art. cyt., 19).

⁷⁸ Zob. MnD 26.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. MnD 27; KK 1.

⁸¹ MnD 27.

Papież Jan Paweł II w końcowej części swego **eucharystycznego testamentu** zwrócił uwagę na ten wymiar naszego życia, który w znacznej mierze decyduje o autentyczności udziału w Eucharystii, sprawowanej we wspólnocie. Chodzi o to, czy Eucharystia jest zawsze bodźcem do czynnego angażowania się w budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego. Nieprzypadkowo w Ewangelii Jana nie znajdujemy opisu ustanowienia Eucharystii, ale jest w niej relacja o „umywaniu nóg” (zob. J 13, 1-20); unizając się do umywania nóg swoim uczniom, Jezus w niedwuznaczny sposób wyjaśnia sens Eucharystii⁸². Chrystus wskazuje na postawę miłości, obalając wszelkie kryteria panowania, które nazbyt często określają międzyludzkie relacje i potwierdza bardzo zdecydowanie kryterium służby: *Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich* (Mk 9, 35). Św. Paweł z kolei powtarza z całą mocą, że nie wolno sprawować Eucharystii, w której brakuje promieniowania miłości, potwierdzonej konkretnym dzieleniem się z najbiedniejszymi⁸³. „Dzisiejszy świat tak bardzo potrzebuje takich właśnie, prostych i konkretnych znaków miłości, których szkołą jest Eucharystia. Ich potrzebę odczuwamy także w naszej ojczyźnie” – dopowiedzieli polscy biskupi⁸⁴. Dlatego, jak życzył sobie sługa Boży Jan Paweł II, Rok Eucharystii (ale i wszystkie następne lata) winien stać się czasem, w którym wspólnoty diecezjalne i parafialne będą podejmowały szczególne zadania udzielania czynnej, braterskiej pomocy którymś z tak licznych grup ubogich, żyjących pośród nas. Nie możemy się łudzić: za prawdziwych uczniów Chrystusa zostaniemy uznani, jeśli będziemy się wzajemnie miłowali, a zwłaszcza jeśli otoczymy troską potrzebujących. To właśnie będzie zawsze kryterium sprawdzania autentyczności naszych celebracji eucharystycznych⁸⁵.

* * *

⁸² Zob. MnD 28.

⁸³ Por. 1 Kor 11, 17-22.27-34.

⁸⁴ List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii..., art. cyt., s. 53.

⁸⁵ Por. J 13, 35; Mt 25, 31-46. Biskupi polscy napisali w tym kontekście, iż „nieraz tak blisko żyją chorzy, osamotnieni, cierpiący z różnych powodów. Ubóstwo, często związane z utratą pracy, albo brakiem godziwego wynagrodzenia, dotknęło wiele osób i całych rodzin. Czy możemy pozostać obojętni? Jako uczestnicy Eucharystii – nie! Wzajemna miłość, a szczególnie troska o potrzebujących jest znakiem prawdziwych uczniów Chrystusa” (List Episkopatu Polski na Rok Eucharystii *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła* (22 X 2004), 5, w: Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*, Poznań 2004, 83n).

Sługa Boży Jan Paweł II kończąc swój eucharystyczny testament nie prosił o organizowanie rzeczy nadzwyczajnych, ale o to, by wszystkie inicjatywy cechowało głębokie przeżycie duchowe. Rok Eucharystii spełni pokładane w nim nadzieje i pozostanie w życiu Kościoła ważnym wydarzeniem, bo zmierzał do ożywienia we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich sprawowania Mszy św. niedzielnej i upowszechnienia adoracji eucharystycznej poza Mszą św.

Adresatami tego wyjątkowego testamentu zostali biskupi, prezbiterzy, diakoni, lektorzy, akolici, nadzwyczajni szafarze Komunii św., przyszli kapłani, osoby konsekrowane i wszyscy wierni oraz młodzi, którzy z hasłem *Przybyliśmy oddać Mu pokłon* (Mt 2, 2) przeżyli spotkanie z Jezusem ukrytym w Eucharystii podczas Światowego Dnia Młodzieży w sierpniu 2005 r., w Kolonii.

Eucharystyczny testament papieski otrzymał gwarancję wstawiennictwa za nami przed Bogiem świętych, którzy w Eucharystii znajdowali pokarm na swej drodze doskonałości. Nade wszystko zaś pomocy Bogurodzicy Dziewicy Maryi,

która całym swoim życiem ucieleśniała tajemnicę Eucharystii. Kościół, patrząc na Maryję jako na swój wzór, jest wezwany do Jej naśladowania także w odniesieniu do Najświętszej Tajemnicy (EdE 53). Chleb eucharystyczny, który przyjmujemy, jest niepokalanym ciałem Jej Syna: *Ave verum corpus natum de Maria Virgine*⁸⁶.

Kościół, ustawicznie wspierany przez Matkę Jezusową, ciągle z nowym zapałem podejmuje pełnienie swej misji w dzisiejszym świecie i coraz bardziej dostrzega w Eucharystii źródło i szczyt całego swego życia.

Sommario

MANE NOBISCUM DOMINE

– TESTAMENTO EUCARISTICO DI PAPA GIOVANNI PAOLO II

L'articolo sopra presentato è dedicato all'analisi del pensiero „eucaristico” di Papa Giovanni Paolo II contenuto nella *Lettera Apostolica* per l'Anno dell'Eucaristia (ottobre 2004 – ottobre 2005) *Mane nobiscum Domine*. Questo documento non intende offrire una trattazione esauriente sull'Eucaristia e neppure un sommario di dottrina eucaristica, ma soltanto indicare alcune prospettive che possano aiutare a convergere verso atteggiamenti illuminati e fecondi per vivere l'Anno dell'Eucaristia. *Mane nobiscum Domine* è un testo molto breve, ma di intenso afflato spirituale; è stato

⁸⁶ MnD 31.

chiamato dal Autore di questo articolo (dopo la morte del Papa): *il testamento eucaristico*. Nella prima parte intitolata „L'icona dei discepoli di Emmaus”, viene messo in luce episodio da cui prende spunto l'intero documento. L'icona di Emmaus „ben si presta – come afferma il Pontefice – ad orientare un Anno che vedrà la Chiesa particolarmente impegnata a vivere il mistero della Santa Eucaristia”. La seconda parte: „L'Eucaristia mistero di luce” ricorda sinteticamente le diverse dimensioni dell'Eucaristia. La Messa è „memoriale” che „ripresenta a noi il sacrificio attuato una volta per tutte sul Golgota”; è „comunione” (dimensione della „convivialità”); e ci proietta verso il futuro dell'ultima venuta di Cristo (dimensione „escatologica”). Presentando le suddette dimensioni dell'Eucaristia la *Lettera Apostolica* si sofferma in modo particolare sulla presenza eucaristica di Cristo in mezzo a noi. Il Papa sottolinea: „L'Eucaristia è mistero di presenza, per mezzo del quale si realizza in modo sommo la promessa di Cristo di restare con noi fino alla fine del mondo”. La terza parte mette in rilievo la questione dell'Eucaristia come sorgente ed epifania di comunione con Cristo e con i fratelli. Quando ci raduniamo per celebrare l'Eucaristia e ci disponiamo a fare la comunione, poniamo in atto tutte le risorse della dinamica misterico-sacramentale. Giovanni Paolo II ha scritto nella *Lettera Dominicae Cena*, (al n. 4) che „nella comunione eucaristica riceviamo quindi Cristo, Cristo stesso; e la nostra unione con lui, che è dono e grazia per ognuno, fa sì che in lui siamo anche associati all'unità del suo Corpo che è la Chiesa”. Dopo aver affermato che l'Eucaristia è sorgente dell'unità ecclesiale, sua massima manifestazione, nonché epifania di comunione, il Pontefice aggiunge l'ultimo capitolo sull'Eucaristia come principio e progetto di „missione”. L'esperienza di comunione con Cristo, suscita nella Chiesa e in ciascun cristiano l'urgenza di testimoniare e di evangelizzare. A conclusione di questa Lettera, il Papa esalta l'esemplarità di Maria proponendola come modello nel nostro rapporto col mistero eucaristico.

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, docent w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, profesor nadzwyczajny PAT, profesor zwyczajny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Katedry Historii Liturgii na Wydziale Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Autor ponad 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.

Ks. Przemysław Kantyka – Kielce – Lublin
Dkn Karol Starczewski – Kielce

EUCHARYSTOLOGIA WYBRANYCH WYZNAŃ CHRZEŚCIJAŃSKICH

Łamiąc chleb i błogosławiąc kielich podczas Ostatniej Wieczerzy, Chrystus pragnął, aby wszyscy Jego naśladowcy „mieli udział z Nim” poprzez zjednoczenie – komunie – w Jego Ciele za nich wydanym i Krwi za nich przelanej. Uczniowie Chrystusa, wypełniając Jego polecenie, od początku *trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (Dz 2, 42). Wspólne „łamanie chleba” z dziękczynieniem, sprawowanie pamiątki męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, stało się znakiem rozpoznawczym chrześcijan. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa Eucharystia była symbolem jedności. Gromadzono się wspólnie na Wieczerzy Pańskiej, by dziękować Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym za dzieło zbawienia i odkupienia. Wieczerza stanowiła serce i wzorzec wspólnoty¹. Nikt nie dopatrywał się w niej znaków podziału. Wszyscy gromadzili się w imię Chrystusa i z wiarą karmili się Jego Ciałem i Krwią, by tym samym otrzymać błogosławieństwo i osiągnąć życie wieczne.

Wraz z zaistnieniem podziałów w Kościele wspólne sprawowanie Eucharystii przestało być możliwe. Niemniej, Eucharystia sprawowana w oddzielnych od siebie wspólnotach nie przestaje stanowić palącego wezwania do odnajdywania jedności. Jedną z dróg do jedności – droga ekumenizmu doktrynalnego – wiedzie poprzez poznawanie doktryny innych wyznań chrześcijańskich, co jest niezbędnym warunkiem skutecznego dialogu.

W artykule niniejszym zostanie przedstawiony sposób pojmowania sakramentu Eucharystii w największych wyznaniach chrześcijańskich, które pielęgnują sprawowanie eucharystycznego misterium jako sakramentu żywej obecności Chrystusa. Jednocześnie – ze względu na szczupłość miejsca – prezentacja ta skupi się na nauce o Eucharystii w Kościołach: rzymskokatolickim, prawosławnym, luterańskim, reformowanym, anglikańskim i metody-

¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej, Watykan 1995, 61.

stycznym. Podjęte zagadnienia dotyczyć będą ofiarniczego charakteru Eucharystii, sposobu rozumienia przemiany eucharystycznej, a także przymiotów obecności Zbawiciela w Eucharystii. Przedstawione zostanie również podejście Kościołów do przechowywania i kultu Najświętszych Postaci poza celebracją komunijną. Ukazany zostanie także sposób rozumienia posługi szafarza Eucharystii oraz elementy charakterystyczne dla każdego wyznania.

1. Eucharystia w Kościele rzymskokatolickim

W Kościele rzymskokatolickim nauka o Eucharystii kształtowała się od wieków. Największy rozwój doktryny eucharystycznej nastąpił już w drugim tysiącleciu, a więc po zaistniałym podziale na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie. Od tego czasu aż do Soboru Watykańskiego II starano się zdefiniować naukę o Eucharystii, dociekając sposobu obecności w niej Jezusa Chrystusa, natury eucharystycznej przemiany, związku Eucharystii z ofiarą krzyżową Chrystusa oraz zbawczych skutków Komunii eucharystycznej dla przyjmującego.

Już na początku drugiego tysiąclecia Synod Rzymski (1079) wypowiadał się na temat obecności Chrystusa w Eucharystii pod postaciami chleba i wina. Synod ów stwierdził, że chleb i wino będące na ołtarzu, poprzez tajemnicę modlitwy i słowa Zbawiciela, substancjalnie zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywiające Ciało oraz Krew Jezusa Chrystusa i po konsekracji są tym samym Ciałem, które wisiało na krzyżu oraz prawdziwą Krwią, która wypłynęła z Jego boku². Podobnie wypowiadał się papież Innocenty III, który bronił doktryny o prawdziwości Ciała i Krwi Chrystusa w Sakramencie Ołtarza³. Również papież Benedykt XII Bullą *Iam dudum*, potępiając błędy Ormian dotyczące Eucharystii, daje do zrozumienia, że w Mszy św. dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa⁴.

W podobnym tonie wypowiadał się XVI Sobór Powszechny w Konstancji (1414–1418). Stwierdził on, że zarówno pod postacią chleba, jak i pod postacią wina przebywa „całość Ciała i Krwi Chrystusa”⁵. Również Sobór Florencki (1439) wydając *Dekret dla Ormian* nauczał o przemianie substan-

² Por. A. Zuberbier, *To jest Ciało moje. Obecność Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii*, AK 101 (1983), s. 341.

³ Por. Innocenty III, *List do Jana arcybiskupa lyońskiego (1202)*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (dalej BF), red. A. Hartliński, Poznań 1998, VII, 280. Por. także Innocenty III, *Wyznanie wiary przedłożone waldensom (1208)*, BF VII, 281.

⁴ Por. Benedykt XII, *Bulla Iam dudum (1341)*, BF VII, 281a.

⁵ Por. *Sobór Powszechny w Konstancji (1414–1418). Dekret o Komunii św. pod jedną postacią*, BF VII, 282.

cji chleba w Ciało Chrystusa, a substancji wina w Jego Krew oraz o tym, że cały Jezus jest obecny pod postacią chleba i cały pod postacią wina⁶. Wyłania się z tego nauka o tzw. *konkomitancji*⁷.

Bardzo ważną rolę w zdefiniowaniu obecności Chrystusa w Eucharystii odegrał Sobór Trydencki (1545–1563). Jego *Dekret o Najświętszym Sakramencie* oraz *Nauka o najświętszej ofierze Mszy świętej* przez kolejne wieki kształtowały zarówno teologię, jak i katechezę. Do dzisiaj są one dogmatycznym punktem odniesienia w nieustannym procesie odnowy i duchowego wzrastania ludu Bożego w wierze i miłości do Eucharystii⁸. Sobór Trydencki stwierdził, że Chrystus jest obecny w Eucharystii prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie. Jezus zaczyna sakramentalnie „istnieć” pod postaciami chleba i wina, kiedy zostają wypowiedziane słowa konsekracji: „To jest bowiem Ciało moje...”, „To jest bowiem kielich Krwi mojej...”⁹. Dzięki mocy Bożej ujawnionej w tych słowach, substancja chleba zamienia się w substancję Ciała Chrystusa, a substancja wina w substancję Jego Krwi. Dla określenia owej przemiany Kościół katolicki posłużył się łacińską nazwą *transsubstantatio* – przeistoczenie¹⁰. Nie jest ono widoczne i odczuwalne zmysłowo, ale argumentuje się je słowami, które wypowiedział Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy¹¹.

⁶ Por. *XVII Sobór Powszechny, Florencki (1438–1445). Dekret dla Ormian (1439)*, BF VII, 285.

⁷ *Konkomitancja* (łac. *concomitare* – towarzyszyć, współpracować) to fakt obecności w Eucharystii, na mocy przeistoczenia, całego Jezusa Chrystusa, zarówno pod postacią chleba, jak i wina oraz w ich cząstkach. Na mocy *konkomitancji* naturalnej po słowach konsekracji pod postacią chleba i wina są obecne jednocześnie Ciało i Krew Zbawiciela. Dzieje się tak dlatego, że w Nim od momentu wcielenia połączone są w sposób naturalny Ciało i Krew. Z tego faktu wynika, że tam, gdzie znajduje się jeden element, musi być i drugi. Wskutek nadprzyrodzonej *konkomitancji* w każdej z konsekrowanych postaci obecne jest także bóstwo Chrystusa, a pod każdą z postaci eucharystycznych, jak i w każdej jej części, obecny jest cały Jezus Chrystus. Por. J. Lenka, *Konkomitancja*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2002, t. 9, s. 636.

⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia* *vivit* o Eucharystii w życiu Kościoła (dalej EdE), Kraków 2003, 9.

⁹ Por. *XIX Sobór Powszechny, Trydencki. Dekret o Najświętszym Sakramencie*, w: BF VII, 289.

¹⁰ Sobór Trydencki w 1551 roku stwierdził, że *przeistoczenie* jest jedynym w swoim rodzaju przemienieniem „całej substancji chleba w Ciało” i „całej substancji wina w Krew Jezusa Chrystusa”, przy czym postaci chleba i wina pozostają bez zmian. Por. *XIX Sobór Powszechny, Trydencki. Dekret o Najświętszym Sakramencie*, BF VII, 292. Terminu *transsubstantacja* Kościół zaczął używać w drugiej połowie XII w. Por. E. Ozorowski, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, AK 101 (1983), s. 202.

¹¹ „A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im mówiąc: «Bierzcie, to jest Ciało moje». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie dał im,

Sobór Watykański II, przyjmując i potwierdzając nauczanie Soboru Trydenckiego, rzucił nowe światło na doktrynę eucharystyczną. *Vaticanum II* naucza, że Jezus Chrystus podczas Ostatniej Wieczery ustanowił eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby utrwalić w niej, aż do momentu powtórnego przyjścia, Ofiarę krzyża i umiłowanej Oblubienicy – Kościołowi – powierzyć pamiątkę swej męki i zmartwychwstania. Eucharystia jest dziękczynieniem, sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności, węzłem miłości i ucztą paschalną. Spożywamy w niej Chrystusa, a dusza nasza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały¹². Jako podarowana przez Zbawiciela, powinna gromadzić Jego wyznawców, za każdym razem uświadamiając im wielkość i sens Ofiary złożonej na krzyżu. Winna też wyrażać najgłębiej życie chrześcijańskie jako realizację Jezusowego przykazania miłości i być centralnym aktem kultu chrześcijańskiego: uobecnieniem misterium Jezusa¹³.

Według Kościoła rzymskokatolickiego, w czasie Mszy św. mamy do czynienia z uobecnianiem Ofiary Chrystusa, a nie z jej powtarzaniem. Dzieje się to przez skuteczne upamiętnienie Jego męki (gr. *anamnesis*, łac. *memoria*), którą On swoim uczniom nakazał przypominać (por. Łk 22, 19). W każdym sprawowaniu Eucharystii Kościół jest wierny temu poleceniu¹⁴. Na krzyżu, jak i w czasie Mszy św. dokonuje się jedna i ta sama ofiara. Ofiara Mszy św. nie jest powtórzeniem ani uzupełnieniem wydarzenia z Golgoty, ale stanowi niejako echo słów Chrystusa: *Ileż bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie* (1 Kor 11, 26). Jest ona odkupieńczą ofiarą, w której Chrystus składa siebie samego Bogu Ojcu, a przez to uświęca wszystkich ludzi i oddaje najdoskonalszą cześć Stwórcy¹⁵.

Papież Leon XIII w Encyklice *Caritatis studium* naucza, że Ofiara Chrystusa trwa w Ofierze eucharystycznej. Ofiara krzyża była całkowita i doskonała, a zamysłem Zbawiciela było, aby raz dokonana, trwała ustawicznie. Jej skuteczność płynie ze śmierci Chrystusa¹⁶. Podobnie wypowiedział się Pius XII w Encyklice *Mediator Dei*. Stwierdził on, że ofiara ołtarza jest „prawdziwą i właściwą ofiarą”, w której Zbawiciel czyni to samo, co uczynił na krzyżu. Ponadto papież przypomniał, że poprzez przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, Jezus rzeczywiście jest obecny w postaciach eucharystycznych¹⁷.

i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: «To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana»” (Mk 14, 22-25).

¹² Por. KL 47.

¹³ Por. A. Zuberbier, J. Janicki, *Eucharystia*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 160.

¹⁴ Por. A. Skowronek, *Eucharystia – sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, t. 5, s. 40.

¹⁵ Por. J. Janicki, *Msza święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa 1993, s. 10.

¹⁶ Por. Leon XIII, Encyklika *Caritatis studium*, BF VII, 339.

¹⁷ Por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei et hominum*, BF VII, 341.

Podczas Mszy św. Jezus Chrystus obecny jest w zgromadzeniu wiernych, w swoim Słowie, w osobie celebransa, oraz pod postaciami eucharystycznymi. Obecność Chrystusa w zgromadzeniu wiernych, zebranych w Jego imieniu, wynika ze słów, które On wypowiedział do swoich uczniów: *Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (por. Mt 18, 20). Obecność w słowie ujawnia się w trakcie czytania Pisma Świętego. W czasie Ofiary eucharystycznej, przez to, że Jezus samego siebie ofiarował na krzyżu, jest On obecny również w osobie celebransa, przez którego ofiaruje siebie samego. Przede wszystkim jednak obecność Zbawiciela ujawnia się pod postaciami eucharystycznymi. Chrystus jest w nich obecny cały i nienaruszony, jako Bóg i człowiek, substancjalnie i zawsze. To obecność rzeczywista, nie dlatego jednak, że inne sposoby są nierzeczywiste, ale dla wyrażenia jej najwyższego stopnia¹⁸.

Paweł VI, rozpatrując tę kwestię w Encyklice *Misterium fidei*, pisał, że pod wspomnianymi postaciami kryje się już zupełnie coś innego niż to, co było wcześniej. Po przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, nie pozostaje już nic z chleba i wina poza samymi postaciami, pod którymi przebywa Chrystus w swej „fizycznej rzeczywistości”¹⁹. Jan Paweł II podtrzymuje nauczanie Pawła VI oraz jego poprzedników i dodaje, że Eucharystia jest tajemnicą, która przerasta nasze myśli i może być przyjęta tylko przez wiarę²⁰. Według A. Zuberbiera, na Eucharystię należy patrzeć jako na Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, które On daje Kościołowi, tak samo jak dawał uczniom na Ostatniej Wieczerzy. Autor ten zwraca uwagę na fakt, że przyjmowanie Eucharystii prowadzi do całkowitego zjednoczenia z ukrzyżowanym i uwielbionym Panem i dlatego wierzący mają udział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Zuberbier zauważa też, że Chrystus jest obecny w Eucharystii również przez swojego Ducha, którego szafarz wzywa, by dary chleba i wina stały się Ciałem i Krwią i aby przez to przyjmujący stali się jednym ciałem i jednym duchem w Chrystusie²¹.

Kościół rzymskokatolicki zachęca do kultu Eucharystii także poza Mszą św. W Encyklice *Ecclesia de Eucharistia vivit* Jan Paweł II pisze: „Kult,

¹⁸ Por. Instrukcja *Eucharisticum mysterium*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 162.

¹⁹ Por. Paweł VI, Encyklika *Misterium fidei*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, s. 25. Ponadto warto przypomnieć, że Paweł VI bardzo akcentował znaczenie wyrażenia *transsubstancjacja*. Obawiał się bowiem, by w świetle nowych określeń przemiany eucharystycznej (np.: *transfinalizacja* czy *transsignifikacja*), termin ten nie był rozumiany czysto intencjonalnie i symbolicznie. Por. A. Zuberbier, *To jest Ciało moje...*, art. cyt., s. 344.

²⁰ Por. EdE 15.

²¹ Por. A. Zuberbier, *To jest Ciało moje...*, art. cyt., s. 346–347.

jakim otaczana jest Eucharystia poza Mszą św. ma nieocenioną wartość w życiu Kościoła. Jest on ściśle związany ze sprawowaniem Ofiary eucharystycznej²². Podstawą tego kultu jest wiara w rzeczywistą, prawdziwą i substancjalną obecność Jezusa Chrystusa w tym sakramencie²³. Po Mszy św. obecność Chrystusa w zachowanych postaciach trwa, dopóki istnieją postaci chleba i wina. Bierze to początek w sprawowaniu Ofiary i służy Komunii sakramentalnej i duchowej. Papież zachęca do kultu eucharystycznego, do trwania na adoracji przed Chrystusem obecnym pod postaciami eucharystycznymi, szczególnie podczas wystawienia Najświętszego Sakramentu²⁴. Nie należy jednak zapominać, że adoracja Najświętszych Postaci jest drugorzędna w stosunku do ustanowienia pamiątki męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Zbawiciel dał nam pokarm „przede wszystkim do spożywania, a nie do przechowywania i adoracji”. Cele, dla których Kościół przechowuje *Sanctissimum* „wynikają z jedności tajemnicy obecności, której pełnia wyraża się w ofierze i posiłku”²⁵.

Przewodniczyć Eucharystii i dokonywać przeistoczenia może tylko ważnie wyświęcony szafarz, którym jest biskup bądź prezbiter²⁶. Ważność sprawowanej Eucharystii nie zależy od ludzkiej wiary, ale skuteczność sakramentu zależy od dyspozycji przyjmującego. *Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije* (1 Kor 11, 29). Kapłan, który sprawuje Mszę św. w stanie grzechu, bądź któremu prawo tego zabrania, sprawuje ją ważnie, ale niegodziwie²⁷.

W Kościele rzymskokatolickim prezbiter winien odprawiać Mszę św. z udziałem przynajmniej jednej osoby, która powinna mu usługiwać. Może też celebrować Eucharystię bez udziału osoby usługującej, z tym, że musi zaistnieć ku temu poważna okoliczność. Istnieje także możliwość sprawowania Wieczerzy Pańskiej dla specjalnych grup, np. dla prowadzących działalność charytatywną, dla wiernych mieszkających daleko od kościoła parafialnego, dla dzieci, młodzieży²⁸. Ksiądz może odprawić jedną Mszę św. w ciągu dnia powszedniego, chyba że zaistniałe okoliczności (np. brak księży, słuszną przyczyną) zalecają *binację* (celebracja dwóch Eucharystii w ciągu dnia). Możli-

²² EdE 25.

²³ Por. A. Skowronek, *Eucharystia – sakrament wielkanocny*, dz. cyt., s. 206.

²⁴ Por. EdE 25.

²⁵ A. L. Szafrński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1978, s. 183–184.

²⁶ Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej KPK), 1984, kan. 900 § 1.

²⁷ Por. KPK, kan. 900 § 2.

²⁸ Por. E. Szafronski, *Tajemnica Eucharystii w praktyce życia chrześcijańskiego*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 385–387.

wa jest także *trynacja* (trzy Eucharystie w ciągu dnia), ale jedynie w wyjątkowych sytuacjach (ordynariusz miejsca może zezwolić na nią tylko w niedzielę i święta nakazane)²⁹.

W Kościele rzymskokatolickim sprawowane są też msze święte okolicznościowe, np. obrzędowe, które są połączone z udzielaniem sakramentów i sakramentaliów, msze w różnych potrzebach (np. o zdrowie i Boże błogosławieństwo) i msze wotywnie o tajemnicach Pańskich lub ku czci Najświętszej Maryi Panny czy świętych. Kościół składa też Ofiarę eucharystyczną za zmarłych, wierząc, że dzięki jedności członków Chrystusa, wyprasza im pomoc duchową, a innym przynosi pociechę płynącą z nadziei³⁰.

2. Święta i Boska Liturgia w Kościołach prawosławnych

W prawosławiu Eucharystia nazywana jest Świętą i Boską Liturgią, Niebem na ziemi, miejscem spotkania z Chrystusem Zbawicielem. Wszystko, co Jezus uczynił, czyni i będzie czynił dla ludzi, osiąga w niej każdego człowieka. Wchodząc we wspólnotę z Nim, człowiek wstępuje we wspólnotę z braćmi w tajemnicy Kościoła. To tu, w Boskiej Liturgii, przyjmując Ciało i Krew Zmartwychwstałego, wchodzi się w tajemnicę Jego Ciała i kontempluje Jego Zmartwychwstanie³¹. Eucharystia jest sakramentem. Chrzęścijanin przyjmuje w nim prawdziwe Ciało i prawdziwą Krew Jezusa. Sakrament ten został ustanowiony przez Chrystusa na Ostatniej Wierzy i jest sprawowany na pamiątkę Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Otrzymujemy w nim uświęcenie, oczyszczenie, przemienienie i zbawienie³². W prawosławiu Ofiarę eucharystyczną uważa się za jedną i tą samą ofiarę, która została złożona przez Zbawiciela dla naszego odkupienia³³.

Według Sergiusza Bułakowa, „w Eucharystii dokonuje się uświęcenie świętych darów, uobecnia się także całe misterium Wcielenia, od betlejemskiej groty do Góry Wniebowstąpienia, od Narodzin Chrystusa do Jego Wniebowstąpienia”³⁴, a wyraża się to w czytaniach, modlitwach i czynnościach

²⁹ Por. tamże, s. 402–404.

³⁰ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*. Rzym 2002 (dalej OWMR), Poznań 2004, s. 368–385.

³¹ Por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego* (dalej KKP), Kraków 2001, s. 342.

³² Por. J. Tofiluk, *Eucharystia. Sakramenty. Wyznanie prawosławne*, w: *Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, s. 69.

³³ Por. tamże, s. 70.

³⁴ S. Bułakov, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Warszawa 1992, s. 150.

symbolicznych. Prawosławie nie rozwinęło nigdy nauki o przeistoczeniu (*transsubstancjacji*) ani o współlistnieniu substancji (*konsubstancjacji*³⁵). Przemiana dokonuje się zarówno substancjalnie, jak i przypadłościowo, tak że zarówno substancja chleba i wina oraz ich przypadłości przemienione zostają w niebiańskie Ciało Chrystusa (tzw. *metabolizm*, od gr. *metabaino* – zmieniać). To, że nie możemy Go widzieć w Ciele Niebiańskim, jest wynikiem niezdolności naszych ludzkich oczu do oglądania Chrystusa w „świecie Taboru”³⁶. J. Klinger zauważa, że teologia prawosławna nie chce widzieć w Eucharystii nic oprócz Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa³⁷. Ponadto przemianę eucharystyczną ujmuje się w kategoriach eschatologicznych. W teologii tej mowa jest o analogii, jaka występuje pomiędzy przemianą dokonaną w Eucharystii a ostateczną przemianą, jaka się dokona w czasie Paruzji³⁸. Poświęcenie darów dokonuje się w czasie całej Liturgii, ale najważniejszymi są wygłoszenie słów Pana i przyzywanie Ducha Świętego, czyli tzw. *epikleza* (gr. *epiklesis*), dzięki której chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. Samo przygotowanie darów, połączone z modlitewnym wspomnieniem świętych oraz ze wspomnieniem żywych i umarłych, nazywa się *proskomidią*³⁹.

³⁵ *Konsubstancjacja* oznacza, że w Eucharystii Ciało i Krew Chrystusa stają się rzeczywiście obecne, ale substancja Ciała i substancja Krwi Pańskiej współlistniają z substancjami chleba i wina tak, że doświadczane rzeczywistości chleba i wina, które pozostają po konsekracji, są nadal chlebem i winem, a nie tylko ich postaciami. Pojęcie to zostało odrzucone przez Kościół rzymskokatolicki. Por. *Konsubstancjacja*, w: Z. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 182.

³⁶ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 317.

³⁷ Por. J. Klinger, *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 489.

³⁸ Por. W. Hryniewicz, *Misterium Eucharystii w świetle teologii prawosławnej*, AK 101 (1983), s. 371.

³⁹ *Proskomidia* oznacza przynoszenie, ponieważ w starożytności wierni przynosili chleb i wino dla sprawowania sakramentu. Do odprawienia *proskomidii* używa się pięciu *prosfor*, czyli chlebów z pszennej mąki o kształcie małej bułeczki. Chleb ten składa się z dwóch nałożonych na siebie krążków, symbolizujących Boską i ludzką naturę Chrystusa. Na górnej części *prosfor* znajduje się znak krzyża ze słowami „Jezus Chrystus zwycięża”. Z pierwszej *prosfor* kapłan wyjmie czworokątną część z znakiem krzyża i kładzie ją na środek *diskosu* (pateny). Część ta nazywa się *Agniec* (Baranek) i oznacza Chrystusa. Następnie kapłan wlewa do kielicha czerwone wino gronowe zmieszane z wodą. Z drugiej *prosfor* wyjmie niewielką trójkątną część na cześć Przenajświętszej Bogurodzicy i kładzie ją na prawo od *Agnca*. Z trzeciej wyjmie dziewięć cząsteczek na cześć Świętych Pańskich. Z czwartej *prosfor* wyjmie cząstki za zdrowie żywych ludzi, a z piątej za zmarłych. Potem kapłan stawia nad *Agncem* i wyjętymi z *prosfor* cząstkami *zwiezdice* (melchizedek; uchwyt w kształcie dwóch półksiężyców), a następnie nakrywa *diskos* i kielich pokrowcami i *wozdu-*

Według nauki Kościoła prawosławnego, Eucharystia to pokarm zapobiegający śmierci, a także radosna komunია miłości. Każdy, kto nie chce być skazany na duchową agonię, powinien karmić się tym „prawdziwym pokarmem”. Pomimo tego, że nie oglądamy jeszcze przeobstwowionego⁴⁰ człowieczeństwa Chrystusa, to jednoczymy się z całym Chrystusem⁴¹. Sakrament ów oprócz tego, że jest komunią ku zbawieniu, jest także ofiarą przynoszoną za ludzi i może być sprawowany tylko w Kościele.

Zgodnie z nauką ojców Kościoła, samą „Eucharystię uważa się za «lekarstwo» i «zaczyn nieśmiertelności» (...). Wierni uczestniczą w Panu substancjalnie, stając się tego samego Ciała i Krwi co Chrystus, a biorąc udział w warunkach życia Bożego, przyjmują zasiew życia na wieki”⁴². Komunია św. udzielana jest – zarówno kapłanom, jak i wiernym – pod dwiema postaciami. Ci natomiast, którzy są obecni na Liturgii Świętej, ale nie przyjmują Komunii św., spożywają chleb poświęcony zwany *prosforą*.

W Kościele Wschodnim⁴³ szafarzem Eucharystii jest ważne wyświęcony biskup lub kapłan. Może on sprawować tylko jedną Eucharystię w ciągu dnia, lecz nie może jej odprawiać sam. Musi mu towarzyszyć chociaż jeden wierny, który będzie reprezentantem zgromadzenia⁴⁴.

Według wyznania prawosławnego, Eucharystia jest nam dana „na pokarm” i jako taki ma być spożyta, gdyż jej obecność wyraża się w kategoriach „jedzcie i pijcie”. W prawosławiu nie ma praktyki codziennej Komunii św.; nie adoruje się też Najświętszych Postaci. Przechowuje się je natomiast – dla Komunii chorych i umierających – w specjalnym, stojącym na ołtarzu naczyniu liturgicznym zwanym *artophorion*⁴⁵. Według P. Evdokimova, adoracja

chem (palką). Później kapłan modli się, aby przygotowaną w ten sposób ofiarę Pan raczył przyjąć. W *proskomodii* wspomina się także narodzenie i śmierć Jezusa. Por. *Prosfora*, w: E. Smykowska, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004, s. 73; *Nauka o nabożeństwach prawosławnych. Podręcznik dla IV klasy Szkoły Powszechnej*, Warszawa 1938, s. 27–30.

⁴⁰ Czyli przemienionego człowieczeństwa Chrystusa, na wzór przemienienia na górze Tabor. Por. KKP, s. 120–129.

⁴¹ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 108.

⁴² Tamże.

⁴³ Terminy „Kościoł Wschodni” oraz „Kościoły odłączone na Wschodzie” oznaczają tu głównie Kościoł prawosławny, praktykujący ryt bizantyjski, który stanowi najliczniejszą grupę Kościołów wschodnich. Por. J. S. Gajek, *Ogólna panorama Kościołów wschodnich*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 101.

⁴⁴ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, dz. cyt., s. 108.

⁴⁵ Por. S. Bułgakov, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 150.

materializuje przejaw niebiańskiej rzeczywistości i dlatego przeczy Wniebowstąpieniu. Dlatego też w prawosławiu uważa się, że przyjście Chrystusa poza liturgią nie ma tej samej realności⁴⁶.

Sama celebracja Liturgii Świętej przybiera różne formy, jednak zawsze zgadza się ze sposobem celebrowania przez Apostołów. Ten schemat apostołski można odnaleźć we wszystkich liturgiach będących w użyciu chrześcijan prawosławnych, a zwłaszcza w Liturgii św. Jana Chryzostoma (najczęściej używanej), Liturgii św. Bazylego Wielkiego, Liturgii św. Jakuba Apostoła i Liturgii św. Marka Apostoła⁴⁷.

Na treść liturgii prawosławnej składają się czytania biblijne, modlitwene prośby i różnego rodzaju śpiewy. Kazanie nie ma centralnego znaczenia, gdyż liturgia sama z siebie jest pouczająca. W czasie jej trwania nie używa się też instrumentów muzycznych. Bardzo ważne miejsce zajmuje modlitwena pamięć o zmarłych. Prawosławie co prawda nie zna nauki o czyśćcu – jako o miejscu, gdzie zmarli winni odbywać pokutę za grzechy – ale Kościół ten wierzy, że modlitwy za tych, którzy odeszli z tego świata, a zwłaszcza Ofiara eucharystyczna, złagodzą pozagrobowy los zmarłych. Liturgia prawosławna ma charakter kosmiczny; zwrócona jest nie tylko do duszy ludzkiej, ale i do całego stworzenia, które uświęca. Poprzez poświęcenie żywiołów przyrody, działanie Ducha Świętego w Kościele rozszerza się na całą naturę, która oczekuje uleczenia, gdyż jej losy związane są z człowiekiem, a właśnie przez niego została skażona. Uświęcenie natury związane jest z uświęceniem duchowym. W Boskiej Liturgii uświęca się materia świata, która przemieniana jest w Ciało i Krew Chrystusa, a przez to daje nam wspólnotę z Jezusem⁴⁸.

3. Wieczerza Pańska w Kościołach luterańskich

W Kościołach ewangelicko-augsburskich, czyli luterańskich, Eucharystia nazywana jest Wieczerzą Pańską, Komunią Świętą, Sakramentem Ołtarza, Stołem Pańskim⁴⁹. Marcin Luter łączył ją ściśle ze Słowem (*solum Verbum*)⁵⁰.

⁴⁶ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 277.

⁴⁷ KKP, s. 343.

⁴⁸ Por. S. Bułgakov, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 151–154.

⁴⁹ Por. J. Gross, M. Uglorz, *Kościół i Wspólnoty kościelne tradycji zachodniej. Kościoły luterańskie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 167.

⁵⁰ Por. A. Błahut-Kowalik, *Miejsce Eucharystii w pobożności luterańskiej – wymiar praktyczny*, w: *Wspólna Eucharystia – cel Ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 15.

Reformator uważał także, że wymogiem przystępowania do tego sakramentu, który według niego nie działa *ex opere operato*, jest wiara (*sola fides*). Zaznaczał jednak, że Chrystus staje się obecny w Komunii Świętej w swoim Ciele i w swojej Krwi niezależnie od usposobienia spożywającego⁵¹. W *Małym katechizmie* Lutra możemy przeczytać, że Sakrament Ołtarza „to prawdziwe ciało i prawdziwa krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem nam chrześcijanom do spożywania i picia przez samego Chrystusa ustanowione”⁵². Wyłania się stąd nauka o tzw. *konsubstancjacji*. Według Reformatora, sprawując Wieczersę Pańską nie wolno opuszczać słów ustanowienia, lecz należy je głośno wypowiadać. Konsekracja bowiem następuje na skutek słów Chrystusa⁵³. Słowa, które zostały wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczery zawsze zachowują swoją moc⁵⁴.

„W”, „z” i „pod” postacią chleba i wina ukryte są prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. Ciało i Krew zostały ustanowione mocą słowa wypowiedzianego nad chlebem i winem, by wierzący mogli je spożywać, a przez to otrzymać dary ofiary krzyżowej: odpuszczenie grzechów, życie i zbawienie. Sakrament Eucharystii zapewniając życie wieczne, odnawia wspólnotę z uwielbionym Panem oraz z braćmi i siostrami⁵⁵.

Luteranizm odrzuca również doktrynę, że chleb i wino są w Wieczery Pańskiej jedynie podobieństwem i figurą Ciała i Krwi Pańskiej oraz że pełnią one tylko funkcję znaków. Przyjmuje natomiast, że w Eucharystii razem z chlebem i winem prawdziwie i substancjalnie obecne jest Ciało i Krew Chrystusa, a każdy – zarówno godny i niegodny, wierny i niewierny – przyjmuje rzeczywiście Ciało i Krew Zbawiciela⁵⁶. Kto jednak przyjmuje Sakrament Ołtarza niegodnie, ściąga na siebie wyrok potępienia⁵⁷. Należy zauważyć, że wedle

⁵¹ Por. tamże, s. 17.

⁵² *Mały i Duży Katechizm Doktora Marcina Lutra*, Warszawa 1973, s. 35. U Lutra słowa ustanowienia „To jest Ciało moje” oznaczają „TU jest Ciało moje”. Należy te słowa rozumieć jako *synekdochę* (figurę stylistyczną, która zastępuje całość częścią lub odwrotnie). Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, AK 101 (1983), s. 383.

⁵³ Por. D. Chwastek, *Wieczersa Pańska – perspektywa luterska*, w: *To czynicie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 102.

⁵⁴ Por. tamże, s. 103

⁵⁵ Por. J. Gross, M. Uglorz, *Kościół i wspólnoty kościelne tradycji zachodniej...*, art. cyt., s. 167.

⁵⁶ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 385–386.

⁵⁷ Por. J. Gross, M. Uglorz, *Komunia święta. Sakramenty. Wyznanie ewangelicko-augsburskie*, w: *Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego,*

nauczania Lutra tylko ci są niegodni, by przystąpić do Stołu Pańskiego, którzy nie odczuwają swoich ułomności, ani nie chcą być uważani za grzeszników. Natomiast wszyscy, którzy są obciążeni i którzy odczuwają swoją niemoc, powinni z radością przystępować do Stołu Pańskiego, aby otrzymać pokrzepienie⁵⁸. Jednak owo „bycie godnym” utożsamiane jest według Reformatora jedynie z wiarą⁵⁹.

Zgodnie z nauczaniem Lutra, rzeczywista obecność Zbawiciela w Wieczery polega na tym, że w zewnętrznym znaku, pod postaciami chleba i wina, obecne są w sposób niewidzialny Ciało i Krew Chrystusa. Luter z całą stanowczością jednak podkreślał również osobową obecność Zbawiciela w Eucharystii⁶⁰. Wedle Reformatora, obecności Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa w Sakramencie Ołtarza nie można oddzielić od osoby „ucłowieczonego Syna Bożego”⁶¹.

Luteranie nauczają, że Uczta Pana to dziękczynienie za ofiarę krzyża, która jest obecna w sakramencie; to wyraz wiary. Składają ją oni z Chrystusem, wierząc, że On jest kapłanem przed obliczem Boga i zanosząc modlitwy nie inaczej jak tylko przez Niego⁶². Luteranie podkreślają również charakter pasyjny Eucharystii, tzn. wiążą ją ściśle z ofiarą krzyżową Chrystusa⁶³. Według nich, pojmowanie Eucharystii jako ofiary prześlągalnej może kwestionować jedyne zbawcze pośrednictwo Chrystusa oraz wystarczalność jedynej i doskonałej ofiary złożonej na krzyżu⁶⁴. Według Lutra, Chrystus ofiarował się raz na zawsze, a w Eucharystii staje się obecny w sposób sakramentalny jako ten właśnie, który złożył z siebie ofiarę raz na zawsze. W Eucharystii owa ofiara na krzyżu nie jest powtórzona, ale staje się sakramentalnie obecna⁶⁵.

Pewność tego, że w Komunii św. przyjmujemy prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, wymaga wielkiej czci dla sakramentu i dlatego tym bardziej należy wystrzegać się lekkomyślnego lub pozbawionego wiary przyjmowania go.

ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, s. 75. Por. także 1 Kor 11, 27 „Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej”.

⁵⁸ Por. D. Chwastek, *Wieczera Pańska – perspektywa luterńska*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁹ Por. tamże, s. 111.

⁶⁰ Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 129–132.

⁶¹ Por. D. Chwastek, *Wieczera Pańska – perspektywa luterńska*, dz. cyt., s. 104.

⁶² Por. S. C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, Lublin 1985, s. 161.

⁶³ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 388.

⁶⁴ Por. S. C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., s. 161.

⁶⁵ Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., s. 135.

Luteranie sądzą, że cześć, jaką oddają Eucharystii, nie upoważnia ich do jej adoracji, składania ofiar czy procesji eucharystycznych. Za nadużycia uważają także praktyki wystawiania Najświętszego Sakramentu; nie przechowują też Eucharystii⁶⁶. Argumentują to słowami Marcina Lutra, który opierając się na słowie Bożym, twierdził, że ofiara krzyża staje się naszą ofiarą tylko wtedy, gdy nabożnie spożywamy ten sakrament⁶⁷, oraz że „Chrystus nie po to ustanowił Eucharystię, by Go w niej obnoszono i pokazywano, ale po to, by Go pożywano, pito i wspominano”⁶⁸.

Kościoły luterzańskie podkreślają wspólnotowy charakter Eucharystii, a nie uznają tzw. mszy prywatnych, czyli odprowadzanych bez udziału wiernych⁶⁹. Szafarzem Wieczerzy Pańskiej może być osoba, która posiada tzw. ordynację. Jest to odpowiednik katolickich święceń prezbiteratu, z tym że pojmowany niesakramentalnie. Przewodniczącym Eucharystii może być również każdy chrześcijanin. Taką możliwość mają wszyscy na mocy wspólnego kapłaństwa, ale tylko wtedy, gdy zaistnieją jakieś wyjątkowe okoliczności, np. tam, gdzie wspólnota chrześcijańska rozwija się bez pastora⁷⁰.

Komunii udziela się pod dwiema postaciami, zgodnie z poleceniem Chrystusa: „Bierzcie i jedzcie; bierzcie i pijcie”. Eucharystię sprawuje się stosunkowo rzadko, zazwyczaj w niedzielę i święta, często też zastępowana jest ona nabożeństwami Słowa Bożego⁷¹.

⁶⁶ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 386–387.

⁶⁷ Por. J. Gross, M. Uglorz, *Komunia święta...*, art. cyt., s. 75. Z poglądu tego rozwinęło się pojęcie obecności Chrystusa w Eucharystii jedynie *in usu*, tzn. w trakcie jej sprawowania.

⁶⁸ S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 387. Luter potępił gest podniesienia konsekrowanych darów, wystąpił również przeciwko świętu Bożego Ciała, jak również odrzucił tabernakulum i monstrancję. Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., s. 133.

⁶⁹ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 386.

⁷⁰ Por. tamże, s. 263. Marcin Luter twierdził, że ilu jest chrześcijan, tylu też jest kapłanów. Tych natomiast, których nazywa się kapłanami, nazywał sługami wybranymi spośród ludzi. Oni to w imieniu wiernych czynią wszystko. Samo kapłaństwo według Reformatora jest tylko służbą, a sakrament święceń nie może być rozumiany inaczej, niż tylko jako forma powołania „kaznodziei w gminie”. Luter uważał także, że można zostać kapłanem wyłącznie na skutek powołania i ordynacji. Por. A. Skowronek, *Eucharystia – sakrament wielkanocny*, dz. cyt., s. 180.

⁷¹ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, s. 388. Liturgia Wieczerzy Pańskiej sprawowana jest zawsze, gdy udziela się Komunii. Nie praktykuje się udzielania Ciała i Krwi Pańskiej poza nabożeństwem. Luteranie przystępując do Wieczerzy, najczęściej klękają. Otrzymują od kapłana praśny chleb.

4. Wieczerza Pańska w Kościołach reformowanych

W Kościołach ewangelicko-reformowanych doktryna eucharystyczna formowała się w myśl nauczania Jana Kalwina oraz w niewielkim stopniu wedle teorii Ulricha Zwingliego. Choć obaj reformatorzy zgodni są w wielu aspektach dotyczących Eucharystii, to jednak sposób pojmowania niektórych zagadnień tego tematu różni ich od siebie.

Reformowani nazywają Mszę św. Wieczerzą Pańską. Jej widzialnymi znakami są chleb i wino, które Jezus Chrystus w dzień poprzedzający Jego śmierć, przemienił w swoje Ciało i Krew. Wieczerza związana jest z tajemnicą zbawienia. Przyjmuje się ją pod dwiema postaciami i spożywa wspólnie, zgodnie z poleceniem Pana. Oznacza ona udział w Nowym Przymierzu. Chleb i wino, które podaje usługujący, świadczą, że to sam Chrystus karmi i poi tego, który je przyjmuje⁷².

Wyznanie reformowane naucza, że Zbawiciel ofiarował się na krzyżu raz na zawsze w sposób pełny, doskonały i wystarczający jako ofiara za grzechy. W związku z tym Wieczerza jest tylko wspomnieniem śmierci Chrystusa. Nie może być ona również ofiarą, lecz jedynie pamiątką zbawczego dzieła Odkupiciela⁷³.

Kalwin w opracowaniu swojej koncepcji teologii obrał za punkt wyjścia pisma Lutra i Bucera, jednak w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej inaczej niż oni oceniał rolę Ducha Świętego. Przypominał, że jest jedno pytanie, które pozostaje centralne, a mianowicie, czy eucharystyczna wspólnota z Chrystu-

Kapłan wypowiada słowa: „Ciało Chrystusa niechaj cię strzeże do życia wiecznego”. Następnie wierni otrzymują kielich ze słowami kapłana: „Krew Chrystusa niechaj cię strzeże do życia wiecznego”. Później klęczący przed ołtarzem otrzymują błogosławieństwo, kapłan czyni nad nimi znak krzyża, po czym wypowiada formułę rozesłania. Warto zaznaczyć, że u luteran duchowni przyjmują Komunię jako ostatni. Niedzielną Eucharystią poprzedzona jest spowiedzią powszechną. Wyznanie grzechów i rozgrzeszenie są nieodłącznym elementem nabożeństwa w Kościele luteranckim. Spowiedź dokonuje się jeszcze przed liturgią słowa, bądź bezpośrednio po homilii, ale przed liturgią eucharystyczną. Por. R. Pracki, *Sakrament ołtarza w Kościele ewangelicko-augsburskim*, w: *To czynicie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 122–126.

⁷² Por. J. Stahl, B. Tranda, *Wieczerza Pańska. Sakramenty. Wyznanie ewangelicko-reformowane*, w: *Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, s. 80.

⁷³ Por. P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Zwingliego*, w: *To czynicie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 140.

sem jest natury cielesnej czy duchowej⁷⁴. Według Reformatora, u podstaw wykładni sakramentu Eucharystii leżą słowa św. Augustyna, który mówił, że sakrament to „słowo widzialne” (łac. *verbum visibile*). Kalwin twierdził jednak, że sakramenty nie powielają funkcji spełnianych przez słowo Boże, które, ukazane w sakramencie, pozostaje nadal słowem Bożym, a przez to również i przedmiotem wiary. Uważał także, iż wiara jest prawdziwie dziełem Ducha Świętego, który posługuje się słowem i sakramentami. Dzięki temu możemy poznać Jezusa i zjednoczyć się z Nim, a ponieważ ustanowione są one przez Boga, nie można ich odrzucać. Reformator twierdził również, że chrześcijanin oprócz tego, że jest związany z Duchem Chrystusa, winien być związany także z Jego Ciałem i Krwią⁷⁵.

W przeciwieństwie do Lutra i Zwingliego, którzy opowiadali się za wystarczalnością samej wiary, Kalwin uważał, że jest ona zawsze niedoskonała. Dlatego też według niego wiara potrzebuje wzmocnienia, które można uzyskać w sakramentach, w tym szczególnie w Wieczerzy Pańskiej⁷⁶. Zgodnie z doktryną Kalwina, Bóg przez Chrystusa dał Kościołowi drugi sakrament – duchowy posiłek, dzięki któremu Jego Syn jest „życiodajnym chlebem”, żywiącym nasze dusze na życie wieczne. Kalwin odróżnia w Wieczerzy znak materialny (znaki cielesne) od rzeczywistości duchowej, w której z kolei wyróżnia trzy elementy: znaczenie, materię (substancję) i moc (*virtus*). „Znaczenie” według Reformatora zawarte jest w obietnicach odcisniętych w znaku, „materią” jest Chrystus wraz z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, a „mocą” usprawiedliwienie, uświęcenie, życie wieczne i wszelkie dobra przyniesione przez Chrystusa⁷⁷.

Jezus przychodzi w Eucharystii przez swoją *virtus*. Z tego powodu Kalwin uważał, iż Zbawiciel obecny jest w Wieczerzy w sposób wirtualny. Obecność duchowa według niego następuje na tyle, na ile dokonuje się duchowe zjednoczenie z Chrystusem. Wierni predestynowani przyjmują wówczas rzeczywiste postacie chleba i wina, lecz w sposób duchowy przyjmują już Ciało i Krew Pańską⁷⁸.

⁷⁴ P. Jaskóła, «*Spiritus Effector*». *Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994, s. 239–240.

⁷⁵ Por. tamże, s. 240–243.

⁷⁶ Por. P. Jaskóła, *Ulricha Zwingliego nauka o sakramentach*, w: *Tradycja i otwartość. Księga pamiątkowa poświęcona o. prof. dr. hab. Stanisławowi Celestynowi Napiórkowskiemu*, red. Z. Kowalik, Lublin 1999, s. 149. Ponadto Zwingli chciał uczynić z sakramentów jedynie świadectwo wiary. Według Kalwina, takie rozumowanie było błędne. Por. P. Jaskóła, *Spiritus Effector...*, dz. cyt., s. 242–243.

⁷⁷ Por. P. Jaskóła, *Spiritus Effector...*, dz. cyt., s. 244–245.

⁷⁸ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 384.

Reformator twierdził, że chleb i wino to jedynie widzialne znaki, a nazywane są Ciałem i Krwią, ponieważ to przez nie Chrystus daje swoje Ciało i Krew. Według Kalwina, rzeczywistość duchowa Wieczery Pańskiej nie utożsamia się z tymi widzialnymi znakami⁷⁹. Zbawiciel używa ich po to, by pomóc ludziom w słabej wierze, by umocnić obietnicę mówiącą o tym, że Jego Ciało jest prawdziwym pokarmem, a Krew prawdziwym napojem. Kalwin uważał, że po konsekracji chleb nadal pozostaje chlebem, a wino winem, gdyż są one tylko widzialnymi znakami niewidzialnego pokarmu, który otrzymujemy z Ciała i Krwi Pańskiej. Stają się one pokarmem duszy. Kalwin jednak zdecydowanie oddzielał znak od tego, co ten znak oznacza. Konsekracja według niego nie jest już przemianą, ale raczej poświęceniem czy błogosławieństwem. Dzięki temu duchowy pokarm staje się narzędziem, poprzez który Chrystus udziela się rzeczywiście i substancjalnie. Jednak jeśli człowiek będzie przyjmował Ciało Chrystusa bez wiary, będzie spożywał jedynie widzialne znaki⁸⁰.

Zwingli twierdził, że chleb i wino są tylko znakami, symbolami niewidzialnej rzeczywistości, które człowiek postrzega zmysłami. Słowa „To jest Ciało moje” rozumiał jako „To jest symbol Ciała mojego”, z tym że „jest” Reformator pojmował jako „oznacza”⁸¹. Wyłania się tu jego nauka o tzw. *symbolizmie*⁸². Z tą teorią nie zgadzał się Kalwin, który, choć odrzucał formułę realnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Wieczery, to obecności tej nie w kategoriach *symbolizmu*. Reformator ów twierdził, że Sakrament Ołtarza jest tajemnicą i ani *transsubstancjacja*, ani *konsubstancjacja*, ani *symbolizm* nie są w stanie tego oddać. Kalwin sakramentalną obecność pojmował w sposób duchowy⁸³.

Genewski reformator nauczał, że skutkiem działania sakramentu jest wspólnota z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem. Dokonuje się ona za sprawą Ducha Świętego. Kalwin twierdził, iż Jezus jest naszym jedynym duchowym pokarmem, a w Eucharystii obdarza On nas prawdziwą istotą swojego Ciała i Krwi. Chrystus udostępnia się w Wieczery w swej ludzkiej naturze.

⁷⁹ Por. P. Jaskóła, *Nauka Jana Kalwina o Wieczery Pańskiej*, w: RT KUL, 42 (1995), z. 7, s. 91.

⁸⁰ Por. P. Jaskóła, *Spiritus Effector...*, dz. cyt., s. 246–249. W *Katechizmie heidelberskim* z 1563 roku (jednej z podstawowych ksiąg symbolicznych wyznania reformowanego) czytamy, iż chleb poświęcony w czasie Wieczery nie staje się ciałem Chrystusa, podobnie jak podczas chrztu woda nie zamienia się w Krew Zbawiciela. Por. Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Kraków 1999, s. 80.

⁸¹ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 384.

⁸² Por. P. Jaskóła, *Symboliczne rozumienie Wieczery Pańskiej według Zwingliego*, art. cyt., s. 136.

⁸³ Por. P. Jaskóła, *Spiritus Effector...*, dz. cyt., s. 251–252.

Przez to otrzymujemy wszelkie dary łaski, umocniona zostaje nasza wiara, a ludzie zostają pobudzeni do dziękczynienia Bogu za wszelkie dobrodziejstwa. Kalwin podkreślał, że dzięki Duchowi Świętemu sakrament staje się w nas skuteczny. Konieczna jest jednak ludzka wiara, dzięki której Duch Święty jest w nas obecny substancjalnie. Eucharystia staje się więc narzędziem Ducha, umacniającym ludzką wiarę i pozwalającym jej się rozwijać⁸⁴.

Według Kalwina, Wieczerza Pańska pozostanie zawsze sakramentem jednoczenia się z Ciałem i Krwią Zbawiciela, nawet gdyby nie było na świecie śladów wiary. Jednakże – jak twierdzi Reformator – samego Chrystusa należy szukać w wierze. Jest to równoznaczne z tym, że nie należy Go szukać na ziemi, tylko w niebie, gdyż właśnie stamtąd, dzięki Duchowi Świętemu i poprzez wiarę, Jezus się nam udziela⁸⁵.

Według nauczania Kościoła ewangelicko-reformowanego, Jezus Chrystus ustanawiając Wieczerzę, polecił ją powtarzać. Obietnica Chrystusa wypełnia się za każdym razem, gdy wierni zbierają się przy Jego stole, a sam Zbawiciel ogłasza, iż za nas umiera, i że daje nam życie. Ofiara poniesiona na Golgocie jest skuteczna, a pewnikami tego są znaki Ciała i Krwi Pana w sakramencie. Chleb i wino zapewniają obecność Chrystusa i potwierdzają Jego narodzenie, śmierć, uwielbienie i obietnicę powtórnego przyjścia⁸⁶.

Reformowani nie praktykują kultu *Sanctissimum*. W *Konfesji westminsterskiej* z 1646 roku zawarte jest stwierdzenie o braku możliwości dopuszczania do adoracji Najświętszego Sakramentu. Powodem tego jest sprzeczność z naturą obrządku i celem, dla którego Chrystus ustanowił Najświętsze Postacie⁸⁷.

W Kościołach reformowanych nie istnieje również sakramentalne pojmowanie kapłaństwa. Wynika to z przekonania, że Chrystus jest jedynym kapłanem i jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Do sprawowania Wieczerzy – podobnie jak w Kościołach luterańskich – potrzebna jest ordynacja, ale uprawniony może być też w wyjątkowych przypadkach każdy chrześcijanin. Wieczerzę Pańską, tak jak u luteran, sprawuje się w niedzielę i święta, często jednak zastępowana jest ona także nabożeństwem Słowa Bożego⁸⁸. Formy kultu nacechowane są prostotą, a główne miejsce podczas nabożeństwa zajmuje Pismo Święte. Według tego wyznania, czytanie i wykład Biblii

⁸⁴ Por. tamże, s. 252–261.

⁸⁵ Por. P. Jaskóła, *Nauka Jana Kalwina o Wieczerzy Pańskiej*, art. cyt., s. 92.

⁸⁶ Por. J. Stahl, B. Tranda, *Wieczerza Pańska. Sakramenty. Wyznanie ewangelicko-reformowane*, w: *Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, s. 81.

⁸⁷ Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁸ Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 389.

są Słowem słyszanim, a sakramenty są Słowem widzianym, przy czym uznawane są tylko dwa – chrzest i Wieczerza Pańska, w której istotą jest działanie Ducha Świętego⁸⁹.

5. Komunia Święta w Kościołach anglikańskich

Formujący się anglikanizm, pod wpływem poglądów reformatorów niemieckich i szwajcarskich, przyjął tylko dwa sakramenty: chrzest i Eucharystię, ze względu na ustanowienie ich wprost przez Chrystusa⁹⁰. Celebrację eucharystyczną najczęściej nazywa się Komunią Świętą (*Holy Communion*), choć spotyka się również określenia: Wieczerza Pańska (*Lord's Supper*) i Eucharystia (*Eucharist*).

W liturgii anglikańskiej od połowy XVI wieku korzystano z *Księgi Modlitw Wspólnych* (*Book of Common Prayer*), opracowanej przez arcybiskupa Tomasza Cranmera i wydanej po raz pierwszy w 1549 roku. Autor tworząc Księgę, wzorował się na Mszałe rzymskim. Wprowadził zmiany w modlitwie eucharystycznej oraz położył nacisk na upamiętnienie (*commemoration*) jedynej ofiary Chrystusa, złożonej na krzyżu raz na zawsze. Ponadto pominął odniesienia do Mszy jako ofiary z nas samych oraz jako ofiary dziękczynienia i chwwały. Wyeksponował natomiast *anamnezę* i *epiklezę*⁹¹. Układ sprawowania Eucharystii, po kilku późniejszych zmianach, przetrwał do końca XX wieku⁹².

⁸⁹ Por. J. Stahl, *Kościoły i Wspólnoty kościelne tradycji zachodniej. Kościoły reformowane*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 175–176.

⁹⁰ Pozostałych pięć sakramentów praktykuje się w anglikanizmie jako *ryty* czy *obrzędy*, albo tzw. *sakramenty*, nie stawiając ich jednak na tym samym poziomie, co sakramenty chrztu i Eucharystii. Mówi o tym artykuł XXV ze zbioru *39 Artykułów Religii* (*39 Articles of Religion*), czyli zasad wiary i funkcjonowania Kościoła Anglii.

⁹¹ Por. P. Kantyka, *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 157–158. Należy pamiętać, że do końca życia króla Anglii, Henryka VIII, czyli do 1547 roku, oficjalna nauka anglikanizmu potwierdzała rzymskokatolicką naukę o przeistoczeniu i o ważności odprawianych tzw. mszy prywatnych. Zgoda dotyczyła też ważności sakramentu pokuty, Komunii św. tylko pod jedną postacią oraz zakazu małżeństw dla kleru. Po śmierci Henryka VIII arcybiskup Cranmer usunął łacinę z liturgii Kościoła anglikańskiego i zlikwidował ołtarze, zastępując je drewnianymi stołami. Na skutek jego reformy zaprzestano przechowywania Najświętszego Sakramentu i zaczęto udzielać Komunii św. pod dwiema postaciami. Zerwano także z celibatem księży. Por. G. Kucharczyk, *Czerwone karty Kościoła. Męczennicy – ofiary rewolucji*, Radom 2004, s. 27–29.

⁹² Ryt Komunii Świętej w anglikańskiej *Book of Common Prayer* jest następujący: Wspólnie recytowane „Ojcze nasz”; kolekta; wspólne recytowanie Dekalogu;

Reformatorzy angielscy bardziej interesowali się zagadnieniem rzeczywistego udziału (*real partaking*) komunikującego w Ciele i Krwi Chrystusa, mniej zaś kwestią rzeczywistej obecności (*real presence*) Pana w Sakramencie Ołtarza⁹³. Abp Cranmer, główny kompilator nowej liturgicznej księgi anglikanizmu – *Book of Common Prayer* – uważał, że w modlitwie eucharystycznej nie prosimy o przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, lecz o udział godnie komunikującego w Ciele i Krwi Chrystusa, czyli o nakarmienie duchowe. W tym kierunku rozwijała się doktryna anglikańska na przestrzeni następnych stuleci. Wyeksponowanie aktu Komunii (tzw. *repcjonizm*⁹⁴) ukierunkowuje w stronę zainteresowania rzeczywistym udziałem wiernego w Ciele i Krwi Chrystusa, przy jednoczesnym braku zainteresowania rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii. Agnostyczne podejście do tego zagadnienia wynikało z jednego z założeń angielskiej Reformacji: nie może być obowiązującym artykułem wiary to, co nie wynika jednoznacznie z Pisma Świętego⁹⁵.

modlitwa za króla/królową; kolekta dnia; czytanie z listów Nowego Testamentu; czytanie z Ewangelii (odbywa się ono w postawie stojącej); wspólne wyznanie wiary; ogłoszenia; homilia; egzorta o odpowiednim przygotowaniu do Komunii Świętej; ofiarowanie w trakcie którego kapłan wymawia ciche modlitwy i sentencje z Biblii, a usługujący przygotowują stół z darami. Następnie kapłan głośno modli się nad darami, a oracja ta przechodzi w modlitwy wstawiennicze. Dalej odbywa się przygotowanie do Komunii, obejmujące wezwanie do nawrócenia i spowiedź powszechną; udzielenie absolucji; dialog z ludem poprzedzający prefację; prefacja; modlitwa o godne przystąpienie do Stołu Pańskiego; modlitwa konsekracyjna z opowiadaniem o ustanowieniu; rozdzielanie Komunii Świętej: najpierw Komunię przyjmuje kapłan przewodniczący, następnie udziela jej pozostałym duchownym, a potem wiernym; wszyscy przyjmują Komunię Świętą pod dwiema postaciami; wspólna recytacja „Ojcze nasz”; modlitwa po Komunii; śpiew „Baranku Boży”; błogosławieństwo i odprawienie zgromadzenia. Por. P. Kantyka, *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, art. cyt., s. 159–160.

⁹³ Zob. tamże, s. 156–172.

⁹⁴ Por. P. Kantyka, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na tematy Eucharystii*, w: *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 226. *Repcjonizm* to jedna z form nauki o Eucharystii. Mówi ona o tym, iż w czasie gdy chleb i wino po konsekracji nie ulegają zmianie, przyjmujący Komunię św. otrzymuje wraz z nimi prawdziwe Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Zwolennicy tej definicji, popularnej zwłaszcza w XVI i XVII wieku, uchylali się jednak przed dokładnym sprecyzowaniem tego terminu. Por. T. Mieszkowski, *Repcjonizm*, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 2, oprac. F. L. Cross, Warszawa 2004, s. 630.

⁹⁵ Prawdy konieczne do zbawienia można w sposób pewny odczytać z Pisma Świętego. W teologii anglikańskiej określane są one terminem *necessaria*. Doktryna ta odnosi się do nadrzędnego autorytetu Pisma w sprawach wiary i została obwarowana VI anglikańskim *Artykułem Religii*.

Konsekracja chleba i wina dokonuje się podczas recytacji całej modlitwy eucharystycznej – a nie tylko *słów ustanowienia* – i jest ukierunkowana na akt Komunii. Wierny przyjmuje duchowy pokarm i napój, nie zaś fizyczny obiekt. W obawie przed urzeczowionym traktowaniem Komunii Świętej odrzucono w anglikanizmie doktrynę o przeistoczeniu, czyli *transsubstancjacji*. Tak zwana *czarna rubryka* (inne rubryki w księgach kościelnych zaznaczano kolorem czerwonym) wyjaśniała, że klęcząca postawa wiernego przy przyjmowaniu Komunii św. wyraża wdzięczność i pokorę, nie jest zaś aktem adoracji lub wiary w cielesną obecność Chrystusa w Eucharystii lub w przeistoczenie (*transubstantiation*)⁹⁶.

Przewodniczenie Komunii Świętej jest w anglikanizmie zarezerwowane duchownym posiadającym święcenia kapłańskie (*priestly ordination* – nie używa się terminów: *prezbiter* czy *święcenia prezbiteratu*) i biskupie (*episcopal ordination*). Święcenia praktykuje się jako ryt *quasi* sakramentalny, nie przyznając im jednak równej rangi sakramentalnej ze chrztem czy Eucharystią. Do dziś aktualne jest – ze strony rzymskokatolickiej – orzeczenie papieża Leona XIII z Bulli *Apostolicae curae* (1896) o braku sukcesji apostoelskiej i nieważności święceń anglikańskich⁹⁷. Według doktryny anglikanizmu, duchowny – choćby niegodziwie sprawował sakrament Wieczery Pańskiej – będzie to czynił ważnie, gdyż nie spełnia kapłaństwa we własnym imieniu, lecz w imieniu Chrystusa. Wierni będą mogli korzystać z jego posługi, słuchając słowa Bożego i przyjmując ów sakrament⁹⁸.

Komunię Świętą rozdziela się zawsze pod dwiema postaciami, przy jej przyjmowaniu nie należy klękać, a konsekrowane elementy chleba i wina, pozostałe po zakończeniu celebracji, trzeba spożyć. W anglikanizmie nie występuje kult Eucharystii poza obrzędem komunijnym. Nie przewiduje się bowiem przechowywania konsekrowanych postaci (z jednym wyjątkiem: dla Komunii chorych – *bedside communion*). Pozostałe po celebracji chleb i wino należy spożyć. Zgodne jest to z poglądem, że obecność Chrystusa w akcie Komunii jest obecnością w przyjmującym, nie zaś w samych konsekrowanych elementach.

Powstałemu w anglikanizmie w XIX wieku *Ruchowi Oxfordzkiemu* (*The Oxford Movement*)⁹⁹ anglikanizm zawdzięcza zaakcentowanie ścisłego zwią-

⁹⁶ Por. P. Kantyka, *Anglikanie i metodyści...*, art. cyt., s. 225–226.

⁹⁷ Por. P. Jaskóła, *Kościół i Wspólnota kościelne tradycji zachodniej. Wspólnota anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 181.

⁹⁸ Por. Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, dz. cyt., s. 149.

⁹⁹ Ruch ten zapoczątkowany przez serię wykładów uniwersyteckich w Oxfordzie znanych jako *Tracts on the Time* (*Traktaty na czasie*). Stąd zwolenników ruchu nazywano *tractarianami* (*The Tractarians*) lub – ze względu na zbliżenie do katolicyzmu – *angłokatolikami* (*Anglicatholics*).

ku między konsekrowanymi elementami chleba i wina a rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii. Anglikatolicy w dalszym ciągu podkreślali jednak duchową, a nie fizyczną obecność Zbawiciela w Sakramencie Ołtarza. Traktarianie dokonali też rozróżnienia pomiędzy obecnością Chrystusa w konsekrowanym chlebie i winie a Jego obecnością w osobie, która godnie przystępuje do Eucharystii. Według nich każdy, kto uczestniczy w Wieczerzy i przyjmuje Komunię św., otrzymuje obiektywną, sakramentalną obecność Chrystusa, ale tylko ten, kto Go przyjmuje z wiarą, otrzymuje łaskę i moc¹⁰⁰.

W anglikanizmie Eucharystia określana jest jako ofiara upamiętniająca oraz przedstawiająca. Nie dodaje ona nic do ofiary krzyżowej, gdyż Chrystus umarł prawdziwie i właściwie tylko raz. Każdego dnia na ołtarzu Kościół ofiaruje nie Chrystusa, ale Jego Ciało Mistyczne, którym jest sam Kościół¹⁰¹. Ponadto Wieczerza Pańska – według Kościoła anglikańskiego – jest sakramentem odkupienia, którego dokonał Chrystus przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Ofiarę, którą Zbawiciel złożył na krzyżu anglikanie uważają za całkowite odkupienie i zadośćuczynienie oraz za pełną pokutę za wszystkie grzechy, w tym za grzech pierworodny. Męka i śmierć Zbawiciela to jedyna, pełna i wystarczająca ofiara¹⁰².

Na uwagę zasługuje zaakcentowanie sakramentalnego charakteru obecności Chrystusa w Eucharystii. Tę dostaje każdy przystępujący do Komunii św., jednak *łaskę i moc* (*grace, virtus*) sakramentalną otrzymuje jedynie ten, kto eucharystyczne Dary przyjmuje z wiarą. Podkreślono więc obiektywną obecność Chrystusa w Eucharystii, dokonującą się przez konsekrację i jednocześnie rozróżniono od obecności łaski sakramentalnej jedynie w wiernym z wiarą przystępującym do sakramentu.

Pod wpływem *Ruchu liturgicznego* – który zapoczątkowany we Francji pod koniec wieku XIX, dotarł do Anglii w latach 30-tych XX w. – zaczęto wprowadzać do liturgii anglikańskiej Komunii Świętej szereg zmian, mających przybliżyć ją do ponownie odkrywanych starochrześcijańskich modlitw eucharystycznych. Dla zwolenników tradycyjnej liturgii anglikańskiej pozostawiono ryt Komunii Świętej znany z *Book of Common Prayer*, przy czym dodano jego wersję we współczesnej angielszczyźnie. Nowością natomiast stało się opracowanie nowego rytu – również w języku archaicznym i współczesnym – opartego na starożytnej anaforze z *Tradycji Apostolskich* św. Hipolita, z której w katolicyzmie najbardziej dosłownie zaczerpnięto do Mszału rzymskiego Pawła VI, gdzie anafora ta znana jest jako II modlitwa

¹⁰⁰ Por. P. Kantyka, *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, art. cyt., s. 163–164.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 165.

¹⁰² Por. Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, dz. cyt., s. 150. Por. także S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii*, art. cyt., s. 386.

eucharystyczna. Stąd przebudowa liturgii anglikańskiej, zwieńczona wydaniem w 2000 r. księgi *Common Worship*, zbliżyła ją do posoborowej liturgii rzymskokatolickiej.

6. Komunia Święta w Kościołach metodystycznych

Metodyzm w znacznej mierze przejął eucharystologię anglikańską¹⁰³. Niemniej John Wesley, główny założyciel i teolog metodyzmu, skierował naukę o Komunii Świętej na nowe tory. Nauczał o trzech rodzajach łaski udzielanych przez Boga człowiekowi: łasce uprzedzającej, usprawiedliwiającej i uświęcającej¹⁰⁴, jak też o sposobach udzielania jej człowiekowi poprzez ustanowione przez Boga zwyczajne sposoby, czyli *środki łaski* (*means of grace*)¹⁰⁵. Do tych ostatnich zaliczył przyjmowanie Wieczery Pańskiej, obok modlitwy, oraz studium Pisma Świętego.

¹⁰³ Metodyzm przejął z anglikanizmu tzw. *Artykuły Religii* (czy *Artykuły Wiary*), czyli zbiór zasad doktrynalnych, ograniczając ich liczbę do 25. *Artykuł XVI* metodystycznych *Artykułów Religii* (przejęty praktycznie w niezmienionej formie) stanowi: „Sakramenty ustanowione przez Chrystusa nie są jedynie znamionami i znakami wyznania chrześcijańskiego, lecz raczej wyrazem łaski i upodobania Bożego względem nas. Przez sakramenty Bóg działa w nas w niewidzialny sposób i nie tylko posila nas, lecz także umacnia i utwierdza naszą wiarę w Niego. Dwa są sakramenty ustanowione w Ewangelii przez Chrystusa, naszego Pana: Chrzest i Wieczera Pańska. Pięć pozostałych aktów zwanych popularnie sakramentami, tj. sakrament bierzmowania, pokuty, kapłaństwa, małżeństwa i ostatniego namaszczenia, nie można zaliczyć do sakramentów Ewangelii; powstały one częściowo przez niedoskonałe naśladowanie Apostołów, częściowo odnoszą się do pewnych stanów w życiu człowieka, potwierdzonych w Piśmie Świętym. Nie mają jednak tej samej istoty co Chrzest i Wieczera Pańska dlatego, że nie są widzialnymi znakami lub obrządkami nakazanymi przez Boga. Chrystus nie ustanowił sakramentów po to, by przyciągały uwagę swą stroną zewnętrzną i by tworzyć czeze formuły, lecz po to, byśmy z nich prawidłowo korzystali. Swój zbawienny wpływ sakramenty wywierają tylko na tych, którzy godnie do nich przystępują; ci zaś, którzy przystępują do nich niegodnie, ściągają na siebie potępienie, jak wskazuje na to św. Paweł”. Oficjalny tekst angielski w: *The Book of Discipline of the United Methodist Church 2000*, Nashville 2000, ¶ 103, s. 59–71. Tłumaczenie polskie zaczerpnięto z częściowego oficjalnego tłumaczenia *Księgi Dyscypliny* na język polski, zamieszczonego w periodyku „Methodos”, 1 (2002), s. 3–154.

¹⁰⁴ *Kazanie szesnaste. Środki łaski II*, 1, w: John Wesley, *Poucz mnie o tym, czego nie wiem. Zbiór kazań*. Warszawa 2001, s. 177.

¹⁰⁵ Zob. T. E. Campbell, *Methodist Doctrine. The Essentials*, Nashville 1999, s. 70–71.

Zagadnienie obecności Chrystusa w Eucharystii nie stanowi w metodyzmie podstawowego przedmiotu dociekań i nauki. Dla wiernego metodystycznego najważniejszy jest fakt spotkania z Chrystusem w Komunii, a nie świadomość sposobu Jego obecności w chlebie i winie. Zgodnie z dziedzictwem anglikanizmu, metodystyczny *XVIII Artykuł Wiary* odrzuca naukę o przeistoczeniu, jako nie mającą potwierdzenia w Piśmie Świętym¹⁰⁶. Sam John Wesley wyrażał się w duchu zwingliańskiego symbolizmu, zaś w hymnach autorstwa jego brata, Charlesa Wesleya, nie brak odniesień do kalwińskiego wirtualizmu¹⁰⁷. Toteż, podobnie jak w anglikanizmie, utrzymany został pogląd o wyłącznie duchowej Komunii w Ciele i Krwi Chrystusa i to jedynie dla tych, którzy godnie i z wiarą przyjmują ten sakrament¹⁰⁸.

Realizm sakramentalnej obecności Chrystusa rozpatrywany od strony przyjmującego, nie zaś konsekrowanych elementów sprawia, że nie przewiduje się w metodyzmie przechowywania Ciała i Krwi Pańskiej pozostających po Komunii wiernych. Komunię Świętą rozdziela się zawsze pod dwiema postaciami¹⁰⁹. Konsekrowane chleb i wino pozostałe po celebracji otacza się szacunkiem, pozostawia na ołtarzu pod przykryciem aż do zakończenia celebracji, następnie zaś należy je spożyć. Wobec braku przechowywania konsekrowanych Darów nie są znane w metodyzmie takie formy pobożności eucharystycznej, jak przyklękanie przed tabernakulum, (którego po prostu nie ma), adoracje i procesje oraz błogosławieństwa eucharystyczne¹¹⁰.

Prawo do przewodniczenia celebracji sakramentów przysługuje ordynowanym duchownym metodystycznym drugiego stopnia (obok pierwszego stopnia: diakonatu oraz – w pewnym sensie – trzeciego: episkopatu) oraz

¹⁰⁶ „(...) Przeistoczenie, czyli przemiana substancji chleba i wina w Wieczerzy Pańskiej, nie może być udowodnione na podstawie Pisma Świętego. Pojęcie to jest sprzeczne z jasnością Pisma Świętego, wypacza istotę sakramentu i było źródłem wielu błędów” (...). *XVIII Artykuł Wiary* Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego.

¹⁰⁷ Por. T. E. Campbell, *Methodist Doctrine...*, dz. cyt., s. 76.

¹⁰⁸ „(...) Ciała Chrystusa jest udzielane, przyjmowane i spożywane w Wieczerzy Pańskiej jedynie w sposób nadprzyrodzony i duchowy. Tym, co sprawia, iż przystępując do Wieczerzy przyjmujemy i spożywamy Ciała Chrystusa, jest wiara. (...) Przeto dla tych, którzy godnie i we właściwy sposób przystępują z wiarą do Stołu Pańskiego, chleb, który łamiemy, jest uczestnictwem w Ciele Chrystusowym, podobnie kielich błogosławieństwa jest uczestnictwem w Krwi Pańskiej (...).” *XVIII Artykuł Wiary* Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego.

¹⁰⁹ „Kielicha Pańskiego nie należy wzbraniać ludziom świeckim. Chrystus nakazał udzielać wszystkim chrześcijanom Wieczerzy Pańskiej pod obiema postaciami”. *XIX Artykuł Wiary* Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego.

¹¹⁰ „(...) Chrystus nie zawiązał nakazu przechowywania elementów sakramentu, obnoszenia, podnoszenia ani adorowania ich”. *XVIII Artykuł Wiary* Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego.

superintendentom i biskupom. Znana jest jednak praktyka sprawowania sakramentów przez diakonów oraz przez świeckich, zazwyczaj kaznodziejów miejscowych (*lay local preachers*) lub inne upoważnione osoby¹¹¹.

W czasach wczesnego metodyzmu dostęp do Komunii Świętej był ograniczony do wyznawców metodyzmu i ściśle kontrolowany. Obecnie zwyczajem przyjętym w większości wspólnot metodystycznych stało się praktykowanie tzw. *Komunii otwartej*, czyli dopuszczanie do Stołu Pańskiego chrześcijan innych wyznań, którzy komunikują w swoich wspólnotach¹¹². To ekumeniczne, wydawało by się, podejście przeradza się jednak czasami w postawę skrajnie liberalną, gdy dochodzi do udzielania Komunii również osobom nie ochrzczonym lub wyznawcom innych religii¹¹³.

Sprawą kontrowersyjną z ekumenicznego punktu widzenia jest kwestia *materii Eucharystii*, czyli elementów użytych do konsekracji, obecnie bowiem w metodyzmie przewiduje się możliwość użycia chleba z jakiegokolwiek ziarna i potwierdza praktykę używania w miejsce wina niesfermentowanego soku winogronowego. Co więcej, i od tej normy może nastąpić odchylenie w przypadku odmiennego kontekstu kulturowego lub zbyt wysokiej ceny soku winogronowego¹¹⁴.

Bracia Wesleyowie zachęcali swych współwyznawców do częstej Komunii. Odmowę komunikowania, gdy była po temu sposobność, uważali za odrzucanie Chrystusa. Jednak w czasach powesleyowskich rozległość terytorialna okręgów pastoralnych sprawiała, że kaznodzieja duchowny nie mógł być obecny w każdej wspólnotie co niedzielę. Przeważnie przewodniczył on Wieczerzy Pańskiej w danym miejscu raz na miesiąc (w pozostałe niedziele nie odbywały się nabożeństwa komunijne, lecz jedynie nabożeństwa Słowa Bożego), co utrwaliło w metodyzmie zwyczaj rzadkiego sprawowania Wieczerzy Pańskiej, zwykle raz w miesiącu, a nawet raz na kwartał. W ostatnich latach daje się zauważyć – również pod wpływem zaangażowania metodyzmu w dialogi ekumeniczne – tendencje do odnowy życia eucharystycznego w duchu wesleyańskim. Skutkuje to zachętą skierowaną do metodystów, aby odkrywali łaskę częstej Komunii Świętej¹¹⁵.

¹¹¹ *The Book of Discipline*, dz. cyt., ¶¶ 330, 331, 340, 341, s. 217–220, 231–233.

¹¹² Zob. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 789.

¹¹³ Por. T. E. Campbell, *Methodist Doctrine...*, dz. cyt., s. 76–77.

¹¹⁴ Por. E. Puślecki, *Ta Święta Tajemnica: Zrozumienie Komunii Świętej w Zjednoczonym Kościele Metodystycznym*, „Pielgrzym Polski”, nr 1 (782), styczeń 2005, s. 6–9.

¹¹⁵ Por. P. Kantyka, *Anglikanie i metodyści...*, art. cyt., s. 229–230.

Summary

EUCCHARISTOLOGY OF CHOSEN CHRISTIAN DENOMINATIONS

Even in the divided Church, the Eucharist stays a sign and call for unity. The article describes the ways of understanding the Eucharist in the biggest Christian denominations, which celebrate the Eucharistic mystery as a sacrament of living presence of Christ, the Lord and Savior. The eucharistology described is that of the following Churches: Roman Catholic, Orthodox, Lutheran, Reformed, Anglican and Methodist.

Each particular description refers to the subject of the sacrificial character of the Eucharist, the nature of the Eucharistic change, the attributes of Christ's presence in the consecrated Bread and Wine and the attitude of a particular Church to the conservation and veneration of the Blessed Sacrament. There is also explained the way of understanding the ministry of a person presiding the Eucharist. Finally, the elements and solutions proper to the specific denomination are given.

Ks. dr Przemysław KANTYKA – ur. w 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: *Życie ekumenia 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.

Ks. Paweł Kurek – Kielce

**EUCHARYSTIA ŹRÓDŁEM I WEZWANIEM DO POSTĘPU
NA DRODZE ŻYCIA DUCHOWEGO
W ŚWIETLE NAUCZANIA
BISKUPA JANA JAROSZEWICZA (ZM. 1980)**

Jezus Chrystus, ustanawiając sakramenty święte, pragnie wspomagać człowieka w jego drodze do ojczyzny niebieskiej. Sakramenty święte są znakami widzialnymi, które kryją w sobie treść duchową: „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu” (KL 59). Na szczególną uwagę w dążeniu do świętości zasługuje tu sakrament Eucharystii.

Podstawowym i najistotniejszym środkiem uświęcenia chrześcijanina jest Eucharystia. Stanowi ona najskuteczniejszy sposób zjednoczenia i umocnienia z Bogiem. Zawiera w sobie całe duchowe dobro Kościoła, którym jest sam Jezus Chrystus, „nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywił i ożywiające Duchem Świętym daje życie ludziom” (DK 5). Eucharystia jest największym z sakramentów, ponieważ zawiera w sobie nie tylko łaskę, ale Sprawcę łaski. Jest sakramentem miłości, ponieważ jest owocem miłości, która się daje. Jej skutkiem jest powiększenie w nas miłości Boga i dusz w Bogu¹.

Eucharystia jest ofiarą Nowego Przymierza, składaną wciąż przez Kościół Bogu. Jezus Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, powierzył Kościołowi pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania, ucztę paschalną, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały. Eucharystia – prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami chleba i wina – jest centrum życia całego Kościoła i poszczególnych jego członków. Ten sakrament miłości jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego” (KK 11).

¹ Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1988, s. 359.

Tajemnica Eucharystii i jej rola w życiu chrześcijanina będzie tu rozpatrywana, jak zachęcał biskup Jan Jaroszewicz², w trzech pełnych wymiarach: jako Ofiara, Komunia i Obecność eucharystyczna (adoracja)³. Należy jednak na wstępie dodać, że chociaż biskup Jaroszewicz większość swojego nauczania kierował do osób zakonnych, to pewne treści mają charakter uniwersalny i dotyczą każdego człowieka dążącego do świętości.

1. Eucharystia jako Ofiara – Msza św.

Każda Eucharystia jest obecnością Jezusa Chrystusa, obecnością z naszego powodu i dla nas, obecnością, która jest uobecniona na sposób ofiary. Msza św. jest ofiarą, w której Jezus Chrystus w sposób bezkrwawy pod postaciami chleba i wina ofiaruje się za nas Bogu, swemu Ojcu. Jest to najdoskonalsze uwielbienie Boga, gdyż składa je sam Syn Boży – Jezus, jako akt najwyższej chwały. Msza św. jest uobecnieniem Ofiary krzyżowej, a więc jest zadośćuczynieniem i prześlaniem za grzechy nasze i całego świata (por. 1 J 2, 2). Z niej płyną łaski potrzebne do postępowania zgodnego z powołaniem i do wiecznego zbawienia. Życie chrześcijanina w sposób szczególny jest związane z tym sakramentem, w którym odnawia się stale z woli Chrystusa tajemnica tej ofiary, którą złożył On z siebie Ojcu na ołtarzu krzyża. Na tę ofiarę powinno być ukierunkowane całe życie każdego człowieka wierzącego⁴. Zagadnienie Ofiary eucharystycznej stanowi zasadniczy aspekt tajemnicy Eucharystii, która według biskupa Jaroszewicza, stanowi ofiarę w najwyż-

² Urodził się 27 maja 1903 r. w Mitowie na Łotwie. Uczył się w Mitowie i w Tule. W 1920 r. przybył do Kielc, gdzie wstąpił do Seminarium Duchownego; w 1925 r. przyjął święcenia kapłańskie. Rozpoczął w 1927 r. studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim kontynuował we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie w 1931 r. uzyskał doktorat z teologii. Był profesorem dogmatyki i ojcem duchownym w Seminarium Duchownym w Kielcach, a od 1939 r. – rektorem; był też dyrektorem Apostolstwa Modlitwy Krucjaty Eucharystycznej na terenie diecezji oraz spowiednikiem siostr zakonnych, a także współzałożycielem czasopisma „Współczesna Ambona”. W 1949 r. został wikariuszem generalnym diecezji kieleckiej; w latach 1951–1955 władze komunistyczne więziły go. W 1959 r. papież Pius XII mianował go biskupem pomocniczym diecezji kieleckiej. W 1963 r. został administratorem apostolskim diecezji kieleckiej, a w 1967 r. – ordynariuszem. Brał udział w obradach Soboru Watykańskiego II i był członkiem Komisji Episkopatu ds. Zakonnych. Zmarł 17 kwietnia 1980 r. w Kielcach. Por. *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. V, Warszawa 1983, s. 586–587.

³ Por. J. Jaroszewicz, *Bądźcie mocni w Panu. Rozważania dla zakonnic*, Warszawa 1979, s. 284–287 (dalej BMP).

⁴ Por. K. Hołda, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1979, s. 153–154.

szym i najczystszyznaczeniu⁵. Msza św. jest ofiarą, gdzie sam Jezus oddaje siebie Ojcu za zbawienie świata: *Ja życie moje oddaję, (...) nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję* (J 10, 17-18). Każda Msza św. jest utrwaleniem i odnowieniem tej samej ofiary, która została złożona na Golgocie przez Jezusa Chrystusa⁶. Jak twierdził nasz autor, Msza św. jest ofiarą Kościoła; jest to w rzeczywistości ofiara całego Kościoła i całego Mistycznego Ciała Chrystusa – Głowy i członków. Dlatego na Mszy św. my wszyscy jesteśmy współofiarnikami, gdyż stanowimy część Mistycznego Ciała. Ofiarę składa Chrystus, ale jest On niejako uwielokrotniony przez wszystkich nas, przez wszystkie swoje dzieci, które w zjednoczeniu z Nim tę ofiarę składają⁷. Każdy z nas bierze udział w odkupieniu, bo bez ofiary nie ma odkupienia. Ktokolwiek chce brać udział w odkupieniu, musi uczestniczyć w ofierze. Ofiara jest nieodzowna w życiu każdego człowieka, jest złączona z ofiarą Chrystusa – On w nas kontynuuje swe cierpienie i krzyż⁸. Biskup kielecki w swoich konferencjach zachęcał, aby nie patrzeć na Eucharystię tylko jako na dar, ale przede wszystkim jako na „stos ofiarny”, na który musimy i my wszystko rzucić: swoją miłość własną, ciągle szukanie siebie, przywiązanie do utartych dróg, głód pociech, miłych przeżyć, łatwej drogi⁹. Wraz z przyjęciem chrztu rozpoczęło się w duszy człowieka powszechne kapłaństwo, które uzdalnia człowieka do realizacji tego istotnego zadania, jakim jest oddawanie czci Bogu¹⁰. Chrześcijanin podczas uczestnictwa we Mszy św. jest wezwany do tego, by składał duchową ofiarę Bogu, czyniąc z samego siebie „ołtarz chwały”¹¹. Bez

⁵ Por. J. Jaroszewicz, *Bądźcie doskonali. Rozważanie dla zakonnic*, Warszawa 1982, s. 382 (dalej BD). Należy zaznaczyć, że biskup kielecki ideę Mszy św. jako Ofiary wyprowadza ze Starego Testamentu, gdzie konieczność uwielbienia Boga i zadośćuczynienie za grzechy były potrzebą natury człowieka. Dlatego człowiek w zastępstwie różnego rodzaju zwierząt ofiarnych, składał siebie w ofierze dla Boga. Ofiara Chrystusa złożona na krzyżu zastąpiła wszelkie ofiary ze Starego Testamentu i stała się jedyną, poprzez którą człowiek może wyrazić Bogu wszystkie swoje prośby i pragnienia. Por. BMP, s. 181–186.

⁶ Por. BD, s. 382.

⁷ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1961, s. 70 (mps Archiwum Sióstr Karmelitanek Bosych w Kielcach, dalej ASSKBWK).

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. J. Jaroszewicz, *Pan Jezus na naszych drogach*, Panewniki 1972, s. 112 (mps Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, dalej BWSWDK).

¹⁰ Por. BMP, s. 278n.

¹¹ Por. BD, s. 393; BMP, s. 89–90. W jednej ze swych konferencji autor mówił: „Uczestnictwo we Mszy świętej musi koniecznie wiązać z ofiarą Chrystusa wszystkie sprawy naszego dnia. Innymi słowy, musi się przemienić w ofiarę własną, składaną na ołtarzu duszy poprzez konsekrację, czyli uświęcenie każdego drobiazgu, każdej myśli, każdego słowa, i każdego miejsca”. BD, s. 389–390.

tego połączenia Mszy św. z ofiarą wewnętrzną człowieka istnieje rozbieżność pomiędzy przyjmowaną Komunią św. a powszednim życiem do tego stopnia, że Eucharystia nie jest źródłem uświęcenia, ubogacenia, lecz często jest przyczyną rozproszenia i osłabienia¹². Pomimo że ofiara duchowa znacznie różni się od tej, która dokonuje się na ołtarzu, to jednak tak jedna, jak druga czerpią swoją moc z Ofiary krzyżowej¹³. Msza św. nie tylko przypomina obowiązek ofiarowania siebie, ale tego uczy i wymaga. Ofiara eucharystyczna ustanowiona przez jedyne i najwyższego Kapłana – Jezusa Chrystusa uzdalnia do złożenia ofiary z siebie oraz nadaje jej niezmówną wartość.

Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* zachęca wierzących, by „ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze” (KL 48). Każdy człowiek wierzący jest wezwany do ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem i dlatego powinien w szczególny sposób pamiętać, żeby włączyć się w ofiarę, którą Jezus przez miłość do Ojca złożył z siebie dla dobra ludzi. Jezus w Eucharystii daje siebie, a więc wszystko, i żąda wszystkiego, kształtując postawę ofiarności i poświęcenia. Wraz z ustanowieniem Eucharystii Jezus daje nowe przykazanie miłości, a równocześnie uczy, jak je wypełniać: (...) *do końca ich umiłował* (J 13, 1). Ofiara eucharystyczna uczy przebaczenia i wyrozumiałości dla drugich, a codzienne ofiary, dary duchowe, podsycają płomień miłości. Będąc darem ofiarnym dla drugich, a przez nich dla Jezusa, chrześcijanin oddaje się cały do Jego dyspozycji, dążąc do tego, by całe życie stawało się ofiarą całopalną. Msza św. jest – według bp. Jaroszewicza – całopaleniem, gdzie dusza niczego nie odmawia, wszystko oddaje, a skoro dar został przyjęty, po przemienieniu otrzymuje „ekwiwalent”, zwrot tego, co dusza oddała, w najkosztowniejszej postaci – w Komunii św. Dopiero wówczas Komunia św. jest źródłem naszego odrodzenia, jeżeli w czasie Mszy św. istniała wspólnota ofiary między nami a Chrystusem¹⁴. Zdaniem biskupa Jaroszewicza, dobrze rozumiana i głęboko przeżywana Msza św. sama może stać się narzędziem pełnego przemienienia życia każdego człowieka. Jest ona bowiem najlepszym, najważniejszym, najdoskonalszym środkiem do uświęcenia duszy i zdobywania doskonałości, byleby ją rozumieć i patrzeć na nią oczami głębokiej wiary. Jak twierdził nasz autor, godne przeżywanie tej ofiary sprawia, że wierzący coraz bardziej jest zakorzeniony w Chrystusa, coraz więcej Chrystusowych rysów można odczytać w jego duszy, dzięki czemu staje się żywym „portretem Chrystusa”¹⁵. Eucharystia dla chrześcijanina – ucznia Chrystusa jest

¹² Por. tamże, s. 389.

¹³ Por. tamże, s. 390.

¹⁴ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1961, s. 76 (mps ASSKBWK).

¹⁵ Por. tamże, s. 77.

powołaniem – przyjdź! Ale przede wszystkim jest zobowiązaniem, by uczynić ze swojego życia ofiarę, razem z Chrystusem ku czci Boga Ojca, w tych samych celach, w jakich Pan Jezus swą ofiarę złożył, aby stać się żertwą ofiarą¹⁶. Do złożenia takiej ofiary trzeba żywych serc, potrzeba całej duszy. Trzeba coś w sobie przemienić, spalić „na stosie”, prawdziwie ofiarować. „Stos” ofiarny po to został zapalony, by na nim jako pierwszy ofiarował się Pan Jezus – do końca, razem z życiem swoim, a po Nim członkowie Jego Ciała Mistycznego. Dlatego, jak twierdził nasz autor, w Ofierze eucharystycznej potrzebni jesteśmy my – właśnie tacy, jacy jesteśmy: słabi i grzeszni, aby Msza św. miała pełny sens.

W Ofierze eucharystycznej wierzący w Chrystusa odnajdują wartość tego wszystkiego, co w ich życiu jest trudne i wiąże się z cierpieniem. W świetle Chrystusowego krzyża, bezsilność, niemoc, wyrzeczenie i cierpienie zostają wyniesione i nabierają niezwyklej wartości. Odnajdują też pomoc i ratunek w walce z potrójną pożądlivością. Staje się ona lekarstwem dla ich serc i zapewnia wolność, do której prowadzi. Dzięki tej odzyskanej wolności mogą zaangażować swoje siły we wszystko, do czego są powołani¹⁷. Ofiara eucharystyczna nie jest czynnością samego Chrystusa, jest ofiarą Jego ludu, który jest grzeszny i nędzny. We Mszy św. dotykamy tajemnicy spotkania mocy Chrystusowej z nędzą ludzką¹⁸. Spotykamy się z jednej strony z naszą słabością, a z drugiej – z Panem Bogiem, z bogactwem Jego darów, a Pan Jezus staje się błogosławionym pośrednikiem, skutecznym pomostem między naszym ubóstwem i grzechem a hojnością Ojca, który wzbogaca i leczy¹⁹. Według biskupa Jaroszewicza, Chrystus uczynił nas zdolnymi do przemawiania do Ojca i udzielił nam w tym celu potrzebnej godności oraz potrzebnych wy-mogów. On przelał w nas swoją synowską godność, czyniąc nas przybranymi synami Bożymi. Przez sakrament chrztu św. nie tylko otrzymaliśmy oczyszczenie z grzechu pierwotnego i łaskę uświęcającą, ale zostaliśmy w pewien sposób konsekrowani. Od tej chwili rozpoczęło się w duszy naszej powszechne kapłaństwo (por. 1 P 2, 5), które różni się wprawdzie od kapłaństwa służebnego, ale posiada mimo to pewne funkcje kapłańskie, a przede wszystkim upoważnienie do oddawania czci Bogu jako żywi członkowie Mistycznego Ciała, co jest zasadniczą funkcją kapłana²⁰. Z tak rozumianej Mszy św. wypływa, według naszego autora, codzienne zadanie dla każdego człowieka, by

¹⁶ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1972, s. 94 (mps ASSKBWK).

¹⁷ KKK, nr 1393. Por. także, J. R. Bar, H. Brygolfówna, *Drogą rad ewangelicznych. Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1978, s. 115.

¹⁸ Por. J. Jaroszewicz, Szukajcie Pana, Kielce 1965, s. 122 (mps ASSKBWK).

¹⁹ Por. tamże, s. 123.

²⁰ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1970, s. 98 (mps ASSKBWK).

w Eucharystii jako ofierze, znaleźć więcej światła i natchnień po to, aby umieć siebie oddać Bogu i złożyć na „stosie” ofiarnym²¹. Msza św. powinna być dla chrześcijan radosnym przeżyciem każdego dnia, gdyż w sposób najbardziej prawdziwy idziemy do Ojca przez Chrystusa. Syn Boży prowadzi nas do domu swojego Ojca, On nas Ojcu przedstawia. Dla biskupa Jaroszewicza, jest to wielka łaska, że Pan Jezus dopuszcza nas do swojej modlitwy, jaką kieruje do Ojca. Nie ma bardziej skutecznego „terenu” modlitewnego ponad Mszę św., bo tam grzeszne dziecko Ojca Niebieskiego zapożycza słów od Jezusa Chrystusa, i dlatego mowa nasza jest miła Bogu²². Ofiara Mszy św. ma być dla każdego chrześcijanina najgodniejszym sposobem wielbienia Boga. Dlatego też biskup Jaroszewicz uwielbienie postawił w centrum przeżywania każdej Eucharystii przez osobę wierzącą²³. Na dalszym dopiero planie zostały umieszczone jej własne korzyści, jak uświęcenie siebie, ponieważ akt czci Boga jest głównym celem płynącym z tajemnicy stworzenia i odkupienia.

W Ofierze Eucharystii, jak zauważył biskup Jaroszewicz, zawarta jest przede wszystkim tajemnica miłości Chrystusa do wszystkich Jego uczniów, których jednocześnie karmi On swoim Ciałem i Krwią²⁴. Msza św. jest nie tylko największym darem miłości Bożej, jest ona samym Chrystusem, który przychodzi do nas, aby dzielić się z nami swoją miłością, ale miłością ukrzyżowaną. On daje nam wszystką miłość swojego Serca, chcąc abyśmy razem z Nim umierali, a jako uczestnicy Jego ofiary, nabrali umiejętności miłowania Go w sposób doskonały. Do takiego przeżywania Eucharystii zachęcał biskup kielecki. Chodzi o to, aby w spotkaniu z Miłością doskonałą dokonywała się wymiana miłości pomiędzy nami a Chrystusem. Tylko wtedy Msza św. stanie się dla wierzących najlepszą szkołą doskonałości i najszybciej, najskuteczniej doprowadzi na szczyty życia duchowego²⁵. Ponadto we Mszy św. człowiek otrzymuje przebaczenie grzechów i staje się uczestnikiem zadośćuczynienia Chrystusa²⁶. Jaroszewicz podkreślając godność Eucharystii, twierdził, że jest ona „chlebem aniołów”, co jednak nie przeszkadza, aby była ona: „chlebem

²¹ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1975, s. 74 (mps ASSKBWK).

²² Por. tamże, s. 75.

²³ Por. BMP, s. 278. W BD, (s. 382) biskup Jaroszewicz mówił: „Musimy więc podchodzić do Mszy świętej od strony miłości Bożej, czyli z uczuciem wielkiej radości, że wreszcie mamy sposób niezawodny, środek najdoskonalszy, aby złożyć: *sacrificium laudis* – ofiarę chwały, to ma być na pierwszym miejscu, to ma być najważniejsze”.

²⁴ Por. BMP, s. 286–289. W BD (s. 393) autor wypowiada podobne myśli: „Msza święta ma wlać w nas moc zrozumienia, wytrzymałość do miłowania braci naszych sercem Chrystusa”.

²⁵ Por. J. Jaroszewicz, Uwierzyliśmy Miłości, Kielce 1962, s. 36 (mps ASSKBWK).

²⁶ Por. BD, s. 394.

grzeszników” i „mocą słabych”²⁷. Przestrzegał jednak, by przez częste uczestniczenie w Eucharystii nie stała się powodem sprowadzenia jej do zwykłych pobożnych ćwiczeń duchowych²⁸. Taka postawa nie jest dobra, bowiem w rzeczywistości każda ofiara Chrystusa domaga się od wierzących nowego zaangażowania, by mogli głębiej i lepiej wnikać w samą istotę Eucharystii²⁹. Jako centrum życia duchowego Eucharystia zmierza do poruszenia serc osób wierzących i otwierania ich na Boga. W ten sposób jednocześnie zostają one otwarte na potrzeby braci. W tej perspektywie dokonuje się również swoista weryfikacja tego, czy ich pragnienia, potrzeby i słowa są rzeczywiście zgodne z powołaniem chrześcijańskim³⁰. Ukierunkowanie na Chrystusa koryguje wewnętrzne postawy i kształtuje postawę służby. Pozwala ponadto oczyścić się i podźwignąć z własnych słabości³¹. Eucharystia będąc pamiątką męki Chrystusa, uświadamia wielkość otrzymanego daru, każe cenić go ponad wszystkie inne i za niego dziękować. Ta postawa wdzięczności i radości wobec Eucharystii jest czymś zasadniczym. Brak wdzięczności i poszanowania tego daru bardzo osłabia łączność z Jezusem. Właściwy zaś szacunek oraz duch wdzięczności otwierają każdego człowieka na nieśmiertelność i pozwalają im żyć pełnią życia. W Eucharystii zostają przemienione i wyniesione na Boski poziom wszystkie prace, modlitwy i cierpienia człowieka. Całe życie jest konsekrowane dla Boga, który w ten sposób nie pozostaje jedynie Bogiem grzechów i słabości człowieka, lecz staje się Bogiem całego jego życia zmierzającego do uświęcenia dzięki Chrystusowi.

Według biskupa Jana Jaroszewicza, Pan Jezus ustanowił Najświętszy Sakrament przede wszystkim ku chwale swojego Ojca, w celu uwielbieniu Boga. Dlatego Ojciec Niebieski powinien być w centrum naszej pobożności eucharystycznej. Dzięki Ofierze eucharystycznej zdobywamy skuteczny sposób oddania Bogu takiej czci, która Mu zawsze jest miła i której poza Ofiarą eucharystyczną nie potrafilibyśmy mu złożyć³².

²⁷ Por. BMP, s. 215, 280, 283.

²⁸ Por. BD, s. 583.

²⁹ Por. tamże, s. 583–584.

³⁰ Por. J. Pfab, *Jak sobie przedstawiam kontemplacyjny wymiar życia zakonne-go?*, „Homo Dei”, 49 (1980), nr 2 (180), s. 95.

³¹ „Jak pokarm cielesny służy do przywracania utraconych sił, tak Eucharystia umacnia miłość, która słabnie w życiu codziennym, a ożywiona miłość gładzi grzechy powszednie. Chrystus, dając nam siebie, ożywia naszą miłość i uzdalnia nas do uwolnienia się od nieuporządkowanych przywiązań do stworzeń; sprawia także, że zakorzeniamy się w Nim. (...) Eucharystia przez miłość, którą w nas rozpala, zachowuje nas od przyszłych grzechów śmiertelnych. Im bardziej uczestniczymy w życiu Chrystusa i pogłębiany przyjaźń z Nim, tym trudniej jest nam zerwać więź z Nim przez grzech śmiertelny” (KKK, nr 1394n).

³² Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1970, s. 97 (mps ASSKBWK).

2. Eucharystia jako pokarm – Komunia św.

Dopełnieniem Ofiary eucharystycznej jest spożywanie darów konsekrowanych, czyli Ciała i Krwi Pańskiej. Chrystus stał się pokarmem dla człowieka przede wszystkim dzięki miłości. Upodobił się zewnętrźnie do chleba, aby łatwiej wejść do serc ludzkich i zmobilizować do życia w miłości³³. W Eucharystii staje się dla nas pokarmem. Chrystus „w Komunii Eucharystycznej zawiera siebie każdemu z nas, naszemu sercu, naszemu sumieniu, naszym wargom i ustom jako pokarm”³⁴.

W Komunii św. przyjmujemy samego Dawcę łask, Zbawiciela świata, Chrystusa. Przyjęcie Komunii zakłada stan łaski uświęcającej, zjednoczenie z Jezusem; Eucharystia pogłębia to zjednoczenie, czyniąc je doskonalszym dzięki miłości. Dla osób wierzących Eucharystia poprzez Komunię św. staje się szczególnym doświadczeniem obecności Oblubieńca. W sakramentalnym znaku Chleba i Wina odnajdujemy Jego miłość, która pobudza nas do coraz wierniejszego naśladowania Jezusa dziewiczego, ubogiego i posłusznego. Zaślubieni Boskiemu Oblubieńcowi w Komunii św. dostępujemy głębokiego zjednoczenia z Chrystusem, który powiedział: *Kto spożywa moje Ciał i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 56)³⁵. Komunia św. przez analogię do pokarmu doczesnego, który podtrzymuje i umacnia życie ciała, jest pokarmem dla duszy, wzmacnia życie nadprzyrodzone, regeneruje siły duchowe, sprawia ich wzrost.

Osobiste zjednoczenie z Jezusem, jedynym Oblubieńcem, potęguje łaskę uświęcającą, daje łaski uczynkowe potrzebne na co dzień, roznieca żar miłości. Komunia św. gładzi grzechy lekkie, chroni przed ciężkimi, daje siły do pokonywania codziennych trudności.

Według biskupa kieleckiego, tajemnica Eucharystii odsłania dwie prawdy, z których pierwszą jest godność naszej duszy. Biskup Jaroszewicz uważał, że dusza jest czymś tak wielkim, cennym, i pięknym, a przy tym godnym Boga, że to On sam się „fatyguje”, aby być tej duszy podporą, pomocą, lekarstwem i zdrowiem. Mimo że często wydaje się nam, że nasza dusza pod wpływem grzechów jest nędzna, to okazuje się, że Pan Bóg ma inne o niej pojęcie; ona warta jest, żeby sam Pan Bóg przychodził i dla niej stawał się pokarmem. Stwórca codziennie zniża się do duszy, by nią kierować, wspierać i rzeźbić w niej swe Boże rysy, co może się dokonywać tylko dzięki Komunii św.

³³ Por. BMP, s. 160.

³⁴ Jan Paweł II, *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii*, Watykan 1980, nr 11.

³⁵ KKK, nr 1391–1392. Por. także, M. Chmielewski, *Eucharystia – miejsce doświadczenia wolności i wspólnoty osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” (1997), nr 2 (14), s. 17; H. Brygołówna, *Drogą rad ewangelicznych...*, dz. cyt., s. 114.

Drugą prawdą jest to, że nasze uczynki – tak niepozorne i małe – są czymś wielkim w oczach Bożych. Nasz autor uważał, że Komunia św. pomaga każdemu człowiekowi w wykonywaniu codziennych czynności, bowiem sam Pan Bóg przychodzi i staje się naszą mocą, Mistrzem, który nami kieruje, cierpliwym Nauczycielem, który naprowadza nas na właściwą drogę, tylko dlatego, by uczynki te były lepsze i nabrały większej wartości. Chrystus w Komunii św. staje się dla nas natchnieniem, wzorem i pomocą i chce tchnąć nieco więcej dobroci, wartości, zasługi w nasze najzwyczajniejsze, codzienne sprawy³⁶.

Według biskupa Jaroszewicza, Komunia św. jest nierozzerwalnie związana z ofiarą Mszy św. i – jak twierdził – jest pieczęcią Ukrzyżowanego na naszej osobie i na wszystkich naszych pracach. Komunia św. nosi na sobie znaki krzyża, ofiary, bo z niej wyrasta i jest tej ofiary znamieniem³⁷. Każdy człowiek wierzący powinien mieć świadomość, że przyjmowanie Komunii św. zobowiązuje; właśnie Komunia wyciska znamię, stygmat ofiary na całym życiu i w każdym dniu. Przyjmując Chrystusa do swojego serca, należy pamiętać, że Chrystus na ołtarzu umarł i w nas chce w dalszym ciągu umierać przez różnego rodzaju wyrzeczenia. Chrystus chce w nas samych w dalszym ciągu prowadzić życie ofiary. Dlatego, jak przypominał nasz autor w konferencjach, człowiek powinien iść do swoich zajęć w poczuciu, że owoc ofiary w nim żyje, jest natchnieniem wszystkiego, a każda czynność jest przypieczętowana znakiem Chrystusowego, mistycznego krzyża³⁸. Owocem niekrwawej Ofiary jest pierwiastek zdolny w człowieku budzić, podtrzymywać i potęgować Chrystusowe Boże życie. Komunia św. mogła powstać tylko z Najświętszej Ofiary Chrystusa, jest więc ona przelaniem Chrystusowego życia w nasze serca, niejako w nasze żyły. Owocem i celem Komunii św. jest, „abyśmy żyli”, aby nasze istnienie nie było tylko wegetacją, ale prawdziwym życiem, które jest uczestnictwem w życiu samego Chrystusa³⁹. Poprzez częste karmienie się Bożym Ciałem, Chrystus staje się dla człowieka mocą. Z tego wynika, że na Eucharystii chrześcijanie nie tylko mają się wyniszczać i współofiarować, ale przyjmując Ciało Pańskie, czerpać wiele pociechy i głębokiej radości. Wszystko tam ulega jakiemuś przeobrażeniu. Z wiarą przyjęta Komunia św. sprawia, że rzeczy drobne nabierają ogromnej wartości, a to, co ziemskie staje się nie tylko duchowe i nadprzyrodzone, ale wręcz Boże, bowiem osoba przyjmująca Chrystusa do swojego serca włącza się w Jego bóstwo⁴⁰.

³⁶ Por. J. Jaroszewicz, *U stóp Krzyża*, Kielce 1955, s. 156–157 (mps ASSKBWK).

³⁷ Por. tamże, s. 151.

³⁸ Por. tamże, s. 152.

³⁹ Por. J. Jaroszewicz, *Chodźcie w miłości. Konferencje*, Kielce 1963, s. 238 (mps ASSKBWK).

⁴⁰ Por. J. Jaroszewicz, *Konferencje*, Kielce 1975, s. 77 (mps ASSKBWK).

Biskup kielecki zauważył, że Komunia św. najskuteczniej uczy i prowadzi do pokory. Wszelkie bowiem dobro, które w nas jest i najmniejsza odrobina świętości, która w nas istnieje, to owoc przekazywania Chrystusowej świętości do naszej duszy. Nie tyle więc chodzi o samą obecność Chrystusa w Komunii św., ale o coś dynamicznego, o poruszenie duszy naszej, żeby mogła żyć pełniej niż dotychczas⁴¹.

Jaroszewicz zwrócił uwagę w swoim nauczaniu, by przystępując do Komunii św., przyjmować „swojego Oblubieńca” z radością i aby to była radość dziecięca⁴². Powinna być ona wielkim dziękczynieniem, że możemy przyjąć Go w postaci pokarmu, a wypływać ma z przyjęcia Jego Boskiej obecności i zbawczej mocy. Codzienna Komunia św. winna w nas wyzwalać ogromne zasoby radości. Chrystus udzielając nam tego posiłku, pragnie jeszcze jednej rzeczy, którą wyraźnie zamierzył ustanawiając Eucharystię – aby między nami panowała jedność: *Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał* (J 17, 20-21). Chrystus podkreślał, że jest Chlebem, który jednoczy, toteż, według naszego autora, zawsze w Kościele żywą była prawda, że Eucharystia najbardziej łączy ludzi. Dar Chrystusowy pozwala nam zapomnieć o tym, co nas od bliźnich dzieli, a przewyciężać to, co nam przeszkadza w jedności. Komunia św. cementuje jedność, wspólnotę naszych myśli, charakterów i serc. Takie przeżywanie Komunii jest dla Chrystusa najlepszym dziękczynieniem, jeżeli połączy nas w jedno, bowiem jedność rodzi się z Eucharystii i staje się znamieniem tych, którzy zasiadają do wspólnego posiłku: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało* (1 Kor 10, 17)⁴³.

Biskup Jan Jaroszewicz omawiając tematykę Eucharystii w swoich konferencjach, mocno akcentował słowa Chrystusa: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym* (J 6, 54). Każdy człowiek przystępujący do Stołu Pańskiego i karmiący

⁴¹ Por. tamże, s. 239. Dalej czytamy: „Sama obecność Boża w duszy nie jest skutkiem Komunii świętej. Każdy sprawiedliwy przez łaskę uświęcającą jest mieszkaniem Bożym, świątynią Trójcy Świętej. Nie o to więc chodzi w Komunii św., aby do tej obecności Bóstwa w naszej duszy dodać jeszcze obecność człowieczeństwa Chrystusowego. Chodzi o zastrzyk sił vitalnych, o zmobilizowanie pustych naczyń naszej nędzy i słabości, w które mógłby Pan Bóg wlać swoją moc”.

⁴² Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1976, s. 122 (mps ASSKBWK). Dalej czytamy: „Dlaczego mielibyśmy podkreślać głównie uczucia skruchy, onieśmienia, poczucie niegodności, skoro Pan Jezus, mimo że zna naszą niegodność, nie tylko nie cofa swojego daru, ale z tego właśnie powodu tego daru nam udziela”. Tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 123.

się Ciałem Chrystusa nasiąka nieśmiertelnością do tego stopnia, że staje się zdolny do życia właściwego jedynie Bogu i czystym duchom. Ciało, które ma pochodzenie czysto ziemskie i które po śmierci wraca do ziemi, obracając się w proch, dzięki Eucharystii zostaje wyniesione, uszlachetnione, nabiera wartości, która w żaden sposób mu nie przysługuje. Staje się zdolnym do życia wiekuistego w niebie⁴⁴. Widzimy zatem, że nie tylko dusza, ale i ciało korzysta z Eucharystii, a więc cały człowiek jest nasycony przez Ciało i Krew Chrystusa. To ciało za sprawą Komunii św. szlachetnieje, staje się mniej ziemskim, nabiera pewnych cech właściwych tylko zbawionym; aby zmartwychwstać, trzeba spożywać Ciało i Krew Chrystusa Pana⁴⁵. Jak zauważył nasz autor, Pan Jezus sam połączył spożywanie Eucharystii ze zmartwychwstaniem i to powinno być dla człowieka wierzącego istotą uczestnictwa eucharystycznego we Mszy i Komunii św., bowiem wchodzimy wtedy w tajemnicę Paschy. Chrystus uwielbiony „wchodzi” w nas, aby w nas przelewać coraz bardziej swoje nowe życie – życie zmartwychwstałego Syna Bożego. Zaczynamy przeobrażać się na podobieństwo Ciała Chrystusowego i nasiąkamy zmartwychwstaniem Chrystusa. Jezus jako Zmartwychwstały staje się obecny dla swojej wspólnoty w Eucharystii, dlatego osoby wierzące powinny przemieniać się w Chrystusa, i poprzez Komunię św. stawać się żywym Ciałem Zmartwychwstałego we wspólnocie⁴⁶.

Chleb Żywy i Krew Zbawiciela jest największym, najkosztowniejszym darem dla każdej duszy, ale – jak przestrzegał biskup kielecki – zdarza się, że jest nieraz największym zmartwieniem. Wielkość daru musi być w jakiejś proporcji do odpowiedzialności człowieka; nie po to Pan Jezus udziela nam swoich darów, byśmy je marnowali, lecz byśmy uczynili z nich jak najlepszy użytek⁴⁷. Jak przystało na kierownika duchowego, Jaroszewicz wyliczał przyczyny małych owoców dobrego i godnego przeżywania Komunii św. Są nimi: oziębłość i twardość naszych serc, smutek spowodowany spowszednieniem Komunii, przekonanie, że nie powoduje ona skutków oraz częste osobiste zmartwienia duszy, jak pokusy i obawy o czystość sumienia⁴⁸. Nasz autor z jednej strony zgadza się, że mogą pojawiać się pewne problemy w dobrym przeżywaniu Komunii św., ale podkreślał, że konieczna jest wiara w przedziwną moc Eucharystii, która przemienia, a przynajmniej usiłuje przemienić nasze wnętrza. Sama bowiem Eucharystia rodzi się z cudownej przemiany chleba i wina, która z jed-

⁴⁴ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1974, s. 116 (mps ASSKBWK).

⁴⁵ Por. tamże, s. 117.

⁴⁶ Por. BD, s. 231. Por. także, M. G. Garza, *Eucharystia i życie zakonne*, „Życie Konsekrowane” (1997), nr 2 (14), s. 44.

⁴⁷ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1961, s. 26 (mps ASSKBWK).

⁴⁸ Por. tamże, s. 27–28.

nej strony jest źródłem Eucharystii, a z drugiej – jej celem i sensem. Dlatego nie jest najważniejsze, aby przyjmowanie Komunii św. dostarczało pociechy, ale aby Chrystus obecny w Niej przemienił nasze serce⁴⁹. Chrystus bowiem chce być „niebieskim fermentem”, który duszę naszą poprzez Komunię św. będzie przetwarzał i przeobrażał⁵⁰. W Komunii św., według Jaroszewicza, nie są istotne nasze uczucia, metody, przyzwyczajenia ani odczuwane przez nas owoce, ale najważniejsze jest nasze współofiarowanie się z Chrystusem, by mógł On w nas dalej „wyniszczać się”. Jeżeli każdy człowiek na to się zdobędzie z całą szczerością i gotowością, to Komunia św. jest bardzo dobra i nic jej nie brakuje, bo jest częścią Mszy św., jej zamknięciem i owocem, jest zjednoczeniem z Chrystusem⁵¹. Dla biskupa kieleckiego, staje się jasne, że Chrystus żyjący w nas zaczyna w różnych sytuacjach „przybijać” nas do swojego krzyża. Wtedy zaczyna się nasza Komunia św., jeśli wszystko, co czynimy w ciągu dnia, przemieniamy w ofiarę, jeżeli zanika nasza własna wola, a wszystko podporządkujemy Chrystusowi. Po przyjęciu Chrystusa w Komunii św. idziemy razem z Nim w nasz dzień powszedni, aby być na krzyżu, wszystko Jemu oddać nie szukać siebie; i choć Jaroszewicz przestrzegał przed trudnościami, to jednak mówił, że potrzebna jest eucharystyczna obecność Chrystusa w nas⁵².

Ordynariusz diecezji kieleckiej zachęcał, aby od Matki Bożej uczyć się przeżywania Eucharystii i Komunii. Pierwsza matka Ewa przez „pokarm” podany swoją ręką zgubiła świat, zaś nowa Matka, druga Ewa, podaje pokarm, którym jest Jej Syn, chleb żywota, który niesie życie, niszczy grzech, buduje świętość⁵³. Według biskupa kieleckiego, Niepokalana „pachnie Jezusem”, bo wszystko w Niej nastawione jest na Jezusa, wszystko w Jej życiu prowadzi do Niego i dlatego siostry zakonne przystępując tak często do Stołu Pańskiego, powinny na wzór Maryi upodabniać się do swojego Mistrza, a Komunia św. jest w tym najlepszą pomocą⁵⁴.

Podobnie jak czymś bardzo ważnym i istotnym jest przygotowanie duszy do tej wielkiej i świętej chwili, jaką jest przyjęcie zaproszenia Chrystusa: *Bierzcie i jedźcie, to jest Ciało moje* (Mt 26, 26), tak również doniosłe znaczenie ma dziękczynienie po Komunii św. – chwila ciszy, wewnętrznej osobistej rozmowy duszy z Boskim Zbawicielem.

Znaczenie Komunii św. – źródła życia i siły – jest związane z działaniem Chrystusa, który przychodzi, by leczyć nas z naszych słabości, wszak *nie po-*

⁴⁹ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1967, s. 147 (mps ASSKBWK).

⁵⁰ Por. tamże, s. 149.

⁵¹ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1961, s. 30 (mps ASSKBWK).

⁵² Por. tamże, s. 32.

⁵³ Por. J. Jaroszewicz, *Chodźcie w miłości*, konf. cyt., s. 250.

⁵⁴ Por. tamże, s. 251.

trzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają (Łk 5, 31). Właśnie dlatego Jezus daje nam siebie, że jesteśmy mali i słabi. Przecież On powiedział: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię* (Mt 11, 28).

Kończąc analizę wypowiedzi naszego autora na temat Eucharystii jako pokarmu, można stwierdzić, że Chrystus ma stać się codziennym chlebem dla osób wierzących w drodze do domu Ojca⁵⁵. Przez dar tego pokarmu chrześcijanin ma możliwość podtrzymywania i rozwijania życia Bożego w sobie. Jak można zauważyć, biskup kielecki nie określa Eucharystii jako uczyty, ponieważ kojarzy mu się ona z czymś świątecznym, nadzwyczajnym, natomiast Eucharystia jest „zgromadzeniem na posiłek”. Jaroszewicz twierdził, że taka była myśl Chrystusa, by uczynić z Eucharystii zwykły, codzienny pokarm, który przyjmowany każdego dnia ma pomóc wierzącym do tego, aby stawali się doskonalsi i upodobniali się do Chrystusa⁵⁶.

3. Kult Eucharystii – adoracja Najświętszego Sakramentu

Jezus Zbawiciel, który umiłował nas do końca (por. J 13, 1), jest wśród nas nie tylko podczas sprawowania Eucharystii, ale pod postaciami eucharystycznymi pozostaje zawsze z nami. Ta niewypowiedziana tajemnica obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie zasługuje i wymaga od osób zakonnych wiary i miłości, wdzięczności, czci i kultu, wzajemnego oddania i wierności.

Wielką wartość ma uwielbienie Chrystusa w tym Sakramencie Miłości także poza Mszą św. Adoracja eucharystyczna sprzyja zacieśnianiu osobowej więzi z Chrystusem. Nawiedzenie Najświętszego Sakramentu będące osobistym spotkaniem z Chrystusem, źródłem miłości, pokoju i wytrwania wzmacnia wierność, ożywia gorliwość, jest też znakiem i wyrazem naszej miłości do Jezusa i pamięci o Nim.

Biskup Jan Jaroszewicz analizując kult Eucharystii na przestrzeni dziejów, stwierdza, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na pierwszym miejscu akcentowano wymiar ofiary z Chrystusem i komunię rozumianą jako duchowa jedność z Bogiem i bliźnim, a zupełnie pomijano samą eucharystyczną obecność Chrystusa⁵⁷. Właściwie rozumiana pobożność musi łączyć w sobie te

⁵⁵ Por. BMP, s. 112–113.

⁵⁶ Por. tamże, s. 112, 280–283.

⁵⁷ Por. BMP, s. 287.

trzy wymiary w jedną organiczną całość⁵⁸. Jednak w konferencjach bardzo mało miejsca poświęcił tej tematyce. Za wielką łaskę uznał obecność eucharystycznego Chrystusa w każdym kościele czy kaplicy zakonnej, dzięki czemu wierzący mają możliwość bycia często przed Jego obliczem⁵⁹. Rozważając Eucharystię jako sakrament obecności Jezusa Chrystusa, biskup Jaroszewicz skierował zachętę i zarazem wezwanie, by rozwijać i pielęgnować stałą pamięć na obecność Chrystusa w Eucharystii⁶⁰. Serce Jezusa nieustannie bije w tabernakulum i z tego powodu każdy chrześcijanin dążący do świętości powinien wyrażać wielką wdzięczność Bogu, a zarazem radość, że Pan jest blisko⁶¹. Ta bliskość Boga w tabernakulum powinna być dla wszystkich wierzących inspiracją do adoracji i nieustannego wielbienia, do trwania przed obliczem Boga⁶². Zachęcał nasz autor, aby każde nawiedzenie Pana Jezusa stało się nowym zrywem na drodze miłości, na której Chrystus umieścił doskonałość i świętość, na której z nami spotyka się w serdecznym zjednoczeniu miłości⁶³. Przebywanie na adoracji Najświętszego Sakramentu domaga się od każdego z nas wewnętrznej zgody na samotność, milczenie i ciszę. Takie spotkanie z Chrystusem domaga się również odosobnienia⁶⁴. Dlatego każda adoracja Najświętszego Sakramentu powinna być cichą rozmową, a równocześnie prośbą, aby Jezus był naszym cierpliwym Mistrzem na drodze doskonałej miłości⁶⁵. Kiedy adorujemy Eucharystię, Chrystus kształtuje nasze myślenie, stosunek do ludzi, pracy i rzeczy doczesnych; tu zostajemy uszlachetnieni bliskością Boga, umocnieni Jego łaską i wzmocnieni Jego błogosławieństwem. Ta bliskość Pana powinna być dla każdego z nas przedmiotem pragnień i tęsknoty⁶⁶.

Adoracja Najświętszego Sakramentu jest bardzo potrzebna na drodze wzrastania w świętości, przede wszystkim jest sposobem otwierania się na doświadczenie przeogromnej miłości Boga. W niej każdy człowiek może usłyszeć na sposób duchowy, pełne pociechy i radości słowa: *Ukochalem cię odwieczną miłością* (Jr 31, 1)⁶⁷. Najważniejsze jest, aby przebywając blisko

⁵⁸ Por. tamże, s. 285.

⁵⁹ Por. BD, s. 28.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. J. Jaroszewicz, *Otwieraj szerzej oczy*, Konferencje, Leśnica 1978, s. 115 (mps BWSDWK).

⁶² Por. BMP, s. 284.

⁶³ Por. tamże, s. 289.

⁶⁴ Por. M. Gołąb OFMconv., *Modlitwa adoracyjna*, „Życie Konsekwrowane” (1999), nr 1(21), s. 43.

⁶⁵ Por. BMP, s. 286.

⁶⁶ Por. BD, s. 29.

⁶⁷ Por. M. Gołąb OFMconv., *Modlitwa adoracyjna*, art. cyt., s. 40.

Pana, nieustannie pamiętać, że w trakcie tego spotkania z Chrystusem trzeba się zatrzymać, słuchać i doznawać⁶⁸. Tak przeżyte spotkanie spowoduje, że relacje miłości między człowiekiem a Chrystusem staną się silniejsze. Przede wszystkim zaś wierny, mając wzrok utkwiony w Świętej Hostii, będzie zdolny zrealizować swoje powołanie i wypełnić wolę Bożą⁶⁹.

Biskup Jan Jaroszewicz zachęcał, aby w dążeniu do doskonałości wiele czasu poświęcać na przebywanie w bliskości Pana. Stanowczo stwierdzał, że pobożność eucharystyczna, która nie kończy się miłością, jest fałszywa⁷⁰. Na podstawie tego możemy stwierdzić, że „przebywanie” na adoracji Najświętszego Sakramentu ma być dla chrześcijanina szkołą miłości. Tam każdy doświadcza miłości od samego Chrystusa. Ale zadaniem najważniejszym a zarazem powołaniem jest, abyśmy tę miłość przenosili do swojej codzienności i obdarzali nią wszystkich.

W myśl nauczania biskupa Jaroszewicza, ta praktyka pobożności powinna być dla nas najpiękniejszym czasem przebywania przy Panu. Każdy wierzący powinien na miarę swoich możliwości i stanu, który wybrał (powołania), dużo czasu poświęcać, aby kontemplować Chrystusa w Eucharystii, bo tam spotykamy się z Tym, który nas powołał i tylko przy Nim możemy wzrastać w doskonałości.

Każda osoba wierząca może w adoracyjnej kontemplacji wołać do przemieniającego ją Boga:

Oglądam piękno Twej łaski, podziwiam jej blask (...), widzę, kim byłam i kim się stałam. O cudzie! Oto stoję pełna szacunku (...), jakby przed Tobą samym, tak onieśmielona, że nie wiem nawet, co czynić (...), dokąd się udać, gdzie pozwolić spocząć członkom tego ciała, które należą do Ciebie, do jakich użyć je czynów i dzieł, bo przecież są Boskie (VC 20).

Można zatem stwierdzić, że Eucharystia jest szczytem, ku któremu zmierza całe życie człowieka wierzącego, jak również jest źródłem, z którego wypływa moc do jego realizacji. Tylko wtedy w człowieku zamieszka moc i życie zmartwychwstałego Chrystusa, gdy uczyni on z Eucharystii centrum swojego życia⁷¹.

⁶⁸ Por. tamże, s. 41. „Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubieńca, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca. Ta zaś moja radość doszła do szczytu. Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J3, 29-30).

⁶⁹ Por. J. Sypko, *Zapomniana praktyka – nawiedzenie Najświętszego Sakramentu*, „Życie Konsekwane” (1999), nr 1 (21), s. 49.

⁷⁰ Por. J. Jaroszewicz, Konferencje, Kielce 1961, s. 121 (mps ASSKBWK).

⁷¹ Por. BD, s. 231.

Na koniec należy podkreślić, że Eucharystia prowadzi do pokuty, to znaczy istnieje ścisły związek między Eucharystią a pokutą. Sługa Boży Jan Paweł II pisał: „Chrystus, który zaprasza do uczty eucharystycznej, to zawsze równocześnie ten Chrystus, który wzywa do pokuty, który powtarza: «Nawracajcie się»” (RH 20)⁷².

Zusammenfassung

DIE EUCHARISTIE ALS QUELLE UND AUFRUF ZUM FORTSCHRITT IM GEISTIGEN LEBEN IM LICHT DER LEHRE VON BISCHOF JAN JAROSZEWICZ († 1980)

Das Geheimnis der Eucharistie und ihrer Rolle im Leben des Christen betrachtete Bischof Jan Jaroszewicz in drei Dimensionen: Opfer, Kommunion und eucharistische Gegenwart (Anbetung).

Jede Heilige Messe ist eine Festigung und Erneuerung desselben Opfers, dass einst durch Jesus Christus auf Golgatha dargebracht wurde. Es ist das Opfer der Kirche; in Wirklichkeit ist es das Opfer der gesamten Kirche und des ganzen Mystischen Leibes Christi – seines Hauptes und seiner Glieder. Bischof Jaroszewicz war darauf bedacht, auf die Eucharistie nicht nur als Gabe zu schauen, sondern vor allem als einen „Opferstock“, auf den auch wir alles werfen müssen: unsere Eigenliebe, das Kreisen um sich selbst, die Bindung an ausgetretene Wege, den Hunger nach Trost und angenehmen Erlebnissen, das Gehen eines leichten Weges. Der Christ ist während seiner Teilnahme bei der Heiligen Messe dazu aufgerufen, Gott ein geistiges Opfer darzubringen, indem er sich selbst zum „Altar des Lobes“ macht.

Nach Bischof Jaroszewicz besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Kommunion und dem Opfer der Heiligen Messe. Sie ist, so sagt er, das Siegel des Gekreuzigten auf unserer Person und auf unseren Tätigkeiten. Die Heilige Kommunion trägt in sich die Zeichen des Kreuzes und des Opfers, denn aus ihm entwächst es und ist ihr Kennzeichen.

Bei der Betrachtung der Eucharistie als Sakrament der Gegenwart Jesu Christi ermuntert Bischof Jaroszewicz und ruft dazu auf, das andauernde Gedenken an die Gegenwart Christi in der Heiligen Eucharistie zu pflegen und zu entfalten. Das Herz

⁷² Na innym miejscu Jan Paweł II pisał: „Kiedy bowiem uświadamiamy sobie, kim jest Ten, którego w Komunii eucharystycznej mamy przyjąć, rodzi się w nas spontaniczne poczucie niegodności, rodzi się także żal za grzechy i potrzeba wewnętrznego oczyszczenia”. A więc „praktykowanie cnoty pokuty i sakramentu pokuty są nieodzowne w tym celu, aby podtrzymywać w sobie i stale pogłębiać ducha tej czci, którą człowiek winien jest Bogu samemu i Jego Miłości tak przedziwnie ofiarowanej”. *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii*, dz. cyt., nr 7.

Jesu schlägt ohne Unterlass im Tabernakel und deshalb müsste jeder Christ, der sich um Heiligkeit bemüht, Gott seine große Dankbarkeit dafür zeigen und zugleich seine große Freude darüber, dass der Herr nahe ist.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. dr Paweł KUREK – ur. w 1971 r. w Skawinie. Ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1997 r. Uzyskał tytuł doktora teologii z zakresu duchowości na podstawie rozprawy: „Doskonałość życia zakonnego w świetle nauczania Bpa. Jana Jaroszewicza” (KUL 2004 r.). Od 2005 r. pełni funkcję ojca duchownego i wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Publikował w „Homo Orans” i w „Kieleckich Studiach Teologicznych”.

Ks. Wojciech Misztal – PAT Kraków

CHRYSTUS, KOŚCIÓŁ I UCZTA NOWEGO PRZYMIERZA W ŚWIELE 1 KOR 11, 23-26

W Liście apostolskim *Mane nobiscum Domine* (7 X 2004 r.), w związku z Rokiem Eucharystii (październik 2004 r. – październik 2005 r.), sługa Boży Jan Paweł II m.in. wyznaczył pewne zadania: „W tej perspektywie można realizować liczne inicjatywy, według rozeznania Pasterzy Kościołów lokalnych. *Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów* zadba o dostarczenie w tym względzie stosownych wskazań i propozycji”¹. Już 15 października tego samego roku wyżej wymieniona Kongregacja wydała instrukcję pt. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje*². Poczesne miejsce zajmuje w niej zagadnienie duchowości eucharystycznej (np. nr 4; 20-31). Jak przypomina np. *Rok Eucharystii. Wskazania i propozycje* 21, do istoty tej ostatniej należy wsłuchiwanie się w słowo Boże. Jednym z najważniejszych tekstów biblijnych – tekstów mających za zadanie pozytywnie kształtować ludzkie uczestnictwo w Wieczery Pańskiej – będzie 1 Kor 11, 23-26. Według 1 Kor 11, 27n stawką takiej formacji duchowej jest życie, pomyślność człowieka (zob. też np. J 6, 26-71).

Do zawartego w 1 Kor 11, 23-26 przesłania o Eucharystii i uczestnictwie w niej można podejść na wiele uzasadnionych sposobów. W każdym razie do ważniejszych zagadnień należą następujące: (1) Chrystus zmartwychwstały i Eucharystia, (2) Trójca Święta i Wieczera Pańska, (3) Eucharystia i uczestnictwo Kościoła w całym misterium paschalnym Chrystusa³, (4) „dla świata” chrześcijańskiej Eucharystii.

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine* 29, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1 (2005), s. 11.

² Tekst jest dostępny m.in. na stronie *www Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski* (w tłumaczeniu ks. S. Czerwika).

³ Np. wg Rz 6, 1n i Kol 2, 12n chrześcijanie mają udział w tym misterium przez chrzest.

1. Chrystus Eucharystii: zmartwychwstały Pan

Już (bycie pierwszym, bycie początkiem nie wyczerpują się w tym przypadku w ważnym przecież aspekcie chronologicznym) przekazy nowotestamentalne (jako Objawienie dane przez Boga oraz jako świadectwo o związanej i współdziałającej z nim – nie zaś przeciwstawnej – ludzkiej refleksji, wierze, pobożności) wskazują na Chrystusa jako Tego, bez którego nie ma Eucharystii chrześcijańskiej. Należące do samej istoty słów ustanowienia zapowiedzi męki i śmierci Chrystusa oraz wyjaśnienia o zbawczych okolicznościach i charakterze tego misterium są pod tym względem jednoznaczne (11, 23n; np. Mt 26, 26n). Apostoł Paweł, jako świadek, depozytariusz i przekaziciel takiej właśnie duchowości (por. „otrzymałem”, „wam przekazałem” w 11, 23), o sprawowanych przez chrześcijan Eucharystiach napisze wręcz: *ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie* (11, 26); w tym samym kierunku prowadzą np. Ewangelie kanoniczne (np. Mk 14, 22n). Ostatnia Wieczerza, każda Eucharystia chrześcijańska wskazują na Chrystusa w Jego ofierze krzyżowej i jednoczą z Nim właśnie w tej Jego ofierze, w jej owocach. By o tym mówić (jak przypomina się już od dawna), w 1 Kor 11, 25 św. Paweł za samym Chrystusem i za Kościołem sięga po termin *ἀνάμνησις* – pamiątka. W tym znaczeniu Eucharystia jest **pamiątką** misterium paschalnego: *Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę* (11, 25)⁴. Paweł z Tarsu jest świadomy i chce przekazać taką duchowość, wg której zbawienie przychodzi przez krzyż Chrystusa, przez Chrystusa, który ofiarowuje się z miłości bezinteresownej (gr. ἀγάπη). *Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy* (15, 3). *...miłość Chrystusa przynagla nas, pomnych na to, że... Jeden umarł za wszystkich* (2 Kor 5, 14). Tak wielki dar przekracza jednak granice nawet śmierci. Człowiek zostaje tak obdarowany, by mógł żyć w całej pełni (np. 15, 42-45; Rz 6, 4n).

Pisząc w (najprawdopodobniej nie będącym całkowicie autorstwa św. Pawła, lecz w dużej mierze przejętym z Tradycji, a skoro tak to mamy do czynienia z przesłaniem właściwym nie tylko Kościołom Pawłowym)⁵ 11, 23-26 o Eucharystii, Apostoł znamiennie często wymienia Chrystusa. Koncentruje uwagę na Nim i na Jego działaniu. Chrystus ofiary paschalnej (czyli poniżony, cierpiący, Jezus Krzyża i śmierci) z tego krótkiego tekstu jest bardzo aktywny. Powierza Apostołowi (a wcześniej Kościołowi) przesłanie o Eucharystii

⁴ Zob. np. P. Benoit, *Eucharistie*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, Publié sous la direction de X. Léon-Dufour etc., deuxième édition révisé et augmentée, Paris 1971, kol. 404n.

⁵ Por. W. S. Campbell, *Covenant and New Covenant*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 179n.

i samą Eucharystię: *otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem* (11, 23). To On jest podmiotem działania: *wziął chleb* (11, 23); *dzięki uczyniwszy połał* (11, 24); *powiedział* (11, 24); *To jest Ciało moje za was [wydane]* (11, 24); *Czyńcie to na moją pamiątkę* (11, 24); *skończywszy wieczerzę* (11, 25); *wziął kielich* (11, 25); *mówiąc* (11, 25); *Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej* (11, 25); *Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę* (11, 25). Do tego dochodzi zapowiedź [On] *przyjdzie* (11, 26), która przecież pozostaje w ścisłym związku ze zbawczym misterium Eucharystii i z ostateczną realizacją dzieła stworzenia – zbawienia, czyli w pewnym sensie z ludzkiego punktu widzenia z najważniejszym, najszcześniejszym wydarzeniem dziejów.

By jednak wskazać na Niego jako na podmiot zbawczego działania, nie pojawiają się takie słowa, jak np. „Ukrzyżowany” (św. Paweł je zna i korzysta z nich; zob. m.in. 1, 23; 2, 2). Apostoł natomiast aż trzy razy powtarza słowo „Pan” (gr. κύριος), z czego jeden raz jako „Pan Jezus”. Chrystus jako Ten, który dopełnia misterium paschalne, jako Ten, który przekazał Eucharystię swym wyznawcom i cały czas samemu w niej dla ich dobra działa (jest ona przecież z Jego woli Jego pamiątką), zostaje określony jako „Pan”: *otrzymałem od Pana* (11, 23), *Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb* (11, 23), *śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie* (11, 26).

Tytuł „Pan” należy do najważniejszych, jeśli chodzi o chrześcijańskie doświadczenie i rozumienie, kim jest Jezus z Nazaretu i czym jest dzieło stworzenia – zbawienia (a tym samym samo chrześcijaństwo, np. wraz ze swymi obrzędami). 11, 23-26 należy do tych tekstów biblijnych, które dotyczą liturgii, chrześcijańskiej modlitwy wspólnej. Jako taki stanowi część większego zbioru, w skład którego w Pierwszym Liście do Koryntian wchodzi m.in. rozdziały 12–14. Znana jest sprawdzona zasada, że Pismo Święte najlepiej wyjaśnia właśnie Pismo Święte. Można też analogicznie powiedzieć, że najlepszym komentarzem do liturgii jest właśnie sama liturgia. Do najbardziej znanych fragmentów liturgicznych z *Corpus Paulinum* należy Flp 2, 6-11, gdzie zdaniem wielu badaczy Apostoł przytacza (mamy analogię z 1 Kor 11, 23n), może z jakimiś modyfikacjami, hymn starochrześcijański, z jakim spotkał się w jednej ze wspólnot wyznawców Chrystusa⁶. W takim razie modlitwa została więc wyniesiona do godności słowa Bożego (o czymś analogicznym trzeba mówić w przypadku psalmów ze Starego Testamentu). Modlitewne Flp 2, 6-11 dostarcza ważnych informacji, jeśli chodzi o tytuł „Pan”, gdy jest on stosowany do Chrystusa. W dużej mierze dotyczy ono też Chrystusowego misterium paschalnego: trudno byłoby zanegować, że osoba Chrystusa i misterium wielkanocne łączą Flp 2, 6-11 z Eucharystią. Hymn z Flp 2, 6-11 przedstawia uniżenie i wywyższenie Chrystusa jako jedno jedyne wydarzenie zbawcze. Uniżenie

⁶ Zob. J. L. Wu, *Liturgical Elements*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 557n.

rozpoczyna się wraz z Wcieleniem (uniżenie, będąc zbawczym, nie stanowi jednakże samego początku, w. 6 mówi o preegzystencji i to o charakterze boskim; por. 1 Kor 8, 6), rozciąga się na ziemskie życie Chrystusa i osiąga swe maksimum w pierwszej części Jego misterium paschalnego, gdzie (trzymając się litery omawianego tekstu) ostatnim etapem jest śmierć krzyżowa (ww. 6-8). Z kolei wielkanocne wywyższenie Chrystusa zostało oddane następująco: *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 – ku chwale Boga Ojca* (ww. 9-11).

Przytoczony tekst należy do tych fragmentów Nowego Testamentu, które dostarczają argumentacji dla następującego rozumowania. Odniesiony do Chrystusa tytuł „Pan” wskazuje na Jego godność boską, chwalebny stan wywyższenia także w człowieczeństwie poprzez zmartwychwstanie, wskazuje, że nadal skutecznie działa On na rzecz potrzebujących zbawienia⁷. Jeśli rozumowanie to jest słuszne, to posiada ono podstawowe znaczenie także dla uczestnictwa w Eucharystii i spotkania z Chrystusem, który ją ustanowił i powierzył swemu Kościołowi, dla zrozumienia Jego zamiarów i działania (przynajmniej aż po Jego przyjście w chwale dla dopełnienia dzieła stworzenia – zbawienia; zob. 1 Kor 8, 6). Nie ma zbawienia bez krzyża Chrystusowego, nie ma też zbawienia bez Jego zmartwychwstania (zob. np. 1 Kor 15, 12n)⁸. Także zmartwychwstanie Chrystusa nadaje Eucharystii decydujące zbawcze cechy charakterystyczne, rozświeśla, czyni sakramentem życia (por. rozumiane pozytywnie 1 Kor 11, 27n; zob. też J 6, 53n)⁹.

⁷ Np. Teodoret (w duchu swej epoki) tak komentuje Flp 2, 11: „Tymi słowy... Apostoł pokonał wszelką herezję tych, którzy bluźnią przeciw bóstwu Jednorodzonego, którzy przeczą, że jest On człowiekiem” (cyt. za: *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento*, vol. 8. *Galati, Efesini, Filippesi*, a cura di M. J. Edwards. Edizione italiana a cura di C. Dell’Osso. Introduzione generale di A. Di Berardino, Roma 2005, s. 279). Szerzej na ten temat zob. np. P. Dacquino, *Le lettere della cattività. Ai Filippesi – A Filemone – Ai Colossesi – Agli Efesini*, w: *Il messaggio della salvezza. Corso completo di studi biblici. Scritti Apostolici*, a cura di: G. Ghiberti etc., Torino 1969, s. 660n.

⁸ W katechezie z 29 V 1991 r. (w ramach cyklu: „Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka”) sługa Boży Jan Paweł II powiedział: „[pokój] jest owocem odkupieńczej ofiary złożonej na krzyżu i ostatecznie spełnionej [podkreślenie moje, WM], gdy Chrystus został otoczony chwałą” (cyt. za programem komputerowym: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*. Wersja 1.0, Wydawnictwo M, Kraków 2003). Zob. też Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek *Początek Nowego Przymierza*, „L’Osservatore Romano”, 3–4 (1988), s. 8.

⁹ Jak wprost wskazują I i II modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania, Eucharystia jest *pamiętką* także zmartwychwstania: „Obchodząc pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Twojego Syna” (I modlitwa o tajemnicy pojednania, cyt. za: *Mszal z czytaniami*, Katowice 1986, s. 1516). *Lex orandi – lex credendi*.

Gospodarzem każdej Eucharystii jest Ten, którego św. Paweł nazywa Panem. To z Jego woli, obecności i suwerennego działania wynika skuteczność Eucharystii jako sakramentu, także jako sakramentu zbawczych rzeczy ostatecznych¹⁰. Właśnie On przekazał Eucharystię swoim uczniom. *Czyńcie to na moją pamiątkę* (11, 24). *Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę* (11, 25). O sobie samym Apostoł pisze: *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus...* (11, 23). Występowanie w imieniu Pana, przekazywanie Jego przesłania i tym samym umożliwienie potrzebującym zbawienia właśnie przyjęcia zbawienia od Chrystusa należy do istoty posługi apostoelskiej. Greckie ἀπόστολος znaczy przecież „posłany”. To wszystko, co św. Paweł pisze w Pierwszym Liście do Koryntian, wszystko, co robi, czyni jako „apostół Jezusa Chrystusa powołany z postanowienia Boga” (por. 1 Kor 1, 1). Dalej przekazuje z Jego mandatu, w pewnym sensie uobecniając Go¹¹. Cała posługa apostoelska, życie Kościoła, czyli i Eucharystia wpisują się w tę ekonomię. Eucharystia, a dokładniej mówiąc sam zmartwychwstały, miłujący ludzi, boski Pan, razem z Ojcem i Duchem Świętym, przez swą Eucharystię łączy swe misterium paschalne z dopełnieniem dzieła stworzenia – zbawienia w swej paruzji i tym samym ustawicznie udziela swej skutecznej łaski w doczesnym teraz (zob. np. 1 Kor 12, 3-6)¹². To oznacza, że Eucharystia jest narzędziem Bożym, dzięki któremu czas i przestrzeń między tymi dwoma kluczowymi wydarzeniami są czasem i przestrzenią zbawienia¹³. *Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż [Pan] przyjdzie* (11, 26)¹⁴.

¹⁰ Por. F.-X. Durrwell, *L'Eucharistie. Présence du Christ*, Paris 1971, s. 40: „Wia-ra Kościoła odgrywa określoną rolę w celebracji Eucharystii; wg J 6, posiada ona suwerenne znaczenie. Jednak ta rola nie polega na sprawianiu, że z nieba zstępuje Chleb życia, lecz że się Go przyjmuje i spożywa”.

¹¹ Rabbinizm tego okresu jest przekonany o pewnej *tożsamości* między posyłającym i posłanym. Zob. G. Bornkamm, πρέσβυς etc., *Theological Dictionary of the New Testament*, t. VI, s. 682 (Autor podejmuje to zagadnienie na przykładzie tak znamiennego dla duchowości, tożsamości chrześcijanina 2 Kor 5, 20).

¹² 11, 23-26 i 12, 3-6 tworzą dla siebie bliski kontekst; oba te teksty dotyczą też m.in. modlitwy.

¹³ Por. J. Kudasiewicz, „*Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*” (Ga 5, 1). *Biblijna teologia i duchowość Eucharystii*, w: „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”, 1 (1997), s. 40: „Eucharystia ma wymiar eschatologiczny; jest ona zapowiedzią i antycypacją paruzji, a równocześnie przygotowuje chrześcijan na to wydarzenie. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa panowało przekonanie, że Pan przyjdzie po raz wtóry w czasie uroczystej Eucharystii paschalnej. Odnowiona liturgia Eucharystii bardzo głęboko przeniknięta jest myślą eschatologiczną”.

¹⁴ W tym wypadku głoszenie śmierci Pana można rozumieć także jako wyjaśnienie wspólnocie niesemickiej właściwego znaczenie Eucharystii jako *pamiątki*:

2. Pan i Jego komunია z Ojcem i Duchem Świętym

Eucharystia to działanie Chrystusa. Według 11, 26 przez Eucharystię chrześcijanie mają do czynienia z misterium paschalnym Zmartwychwstałego: *Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie*. Uczestniczą w niej, by w ten sposób mieć udział w Jego życiu: tym, które jest boskie, tym, które począwszy od zmartwychwstania w całej pełni staje się (także na rzecz potrzebujących zbawienia) Jego udziałem jako człowieka (zob. 10, 16n). Jak życie, także śmierć – i śmierć Chrystusa też jest taką – zarazem jawi się jako przychodząca *spoza* danej osoby i jako *jej* działanie jak najbardziej osobiste¹⁵. Oznacza to, że i ona w zupełności podlega Bogu. Zarazem, kiedy człowiek umiera, to jest on autentycznym podmiotem¹⁶. *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany...* (11, 23). Eucharystia to misterium jednoczenia, komunii także w tym znaczeniu, że ku jednemu celowi (którym jest udzielenie pełni życia) zbiegają się różne działania: Chrystusa, Apostoła, Kościoła... Stwierdzenie [Pan] *został wydany* (11, 23) wskazuje na udział w tym misterium także tych, którzy w sposób zasadniczy przyczynili się do śmierci Chrystusa; ta zaś przecież przynosi światu ratunek, odkupienie, pełnię życia (np. 1, 13n). Taka ekonomia zbawienia, taki rodzaj uczestniczenia w dziele odkupienia nie może nie wprawiać w zdumienie, nie może nie zmuszać do stawiania dalszych pytań¹⁷. Tym bardziej, że św. Paweł wskazuje nawet na Ojca, który przecież nigdy nie przestał miłować swego Syna (np. Kol 1, 13). Według np. Rz 8, 29 taki *dar* z Syna jest Bożym *narzędziem*, przez które ludzie otrzymują udział właśnie w życiu, w statusie samego umiłowanego Syna (por. Rz 8, 16n). *On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?* (Rz 8, 32; zob. też np. Rz 4, 25)¹⁸. „...wraz z Nim...”: zarazem mamy do czynienia

„Uczynicie obecnym w głoszeniu słowa i sprawowaniu misterium zbawcze wydarzenie śmierci Pana” (M. Thurian, cyt. za J. Castellano, *Eucaristia*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 2, a cura di E. Ancilli etc., Roma 1992, s. 958).

¹⁵ Zob. K. Rahner, *Sur l'Eucharistie*, Paris 1966, s. 16, przyp. 1.

¹⁶ Zob. F.-X. Durrwell, *Le Christ, l'homme et la mort*, Paris – Montréal 1991, s. 11n.

¹⁷ K. Rahner, *Sur l'Eucharistie*, Paris 1966, s. 19, przedstawiając okoliczności (i przyczyny) śmierci Chrystusa, m.in. wylicza: „duchowe zamroczenie Jego uczniów, ich brak wiary, (...) zdradę, odrzucenie przez swój lud, brutalną i zabójczą głupotę świata politycznego”.

¹⁸ Apostoł nie jest i pod tym względem odosobniony, o czym świadczy np. J 3, 1n. Być może stajemy tu wobec najtrudniejszego i najbardziej niezrozumiałego dla (współ-

z suwerenną wolą i działaniem Chrystusa (por. np. Ga 2, 20), wolą zgodną z wolą Ojca. W jednym i w drugim wypadku chodzi o zbawczą miłość bezinteresowną względem także potrzebujących zbawienia (np. Rz 8, 32-39).

Słowa „został wydany” warto przemyśleć w kluczu tzw. przyczynowości receptywnej. Pozwala ona pokonać niejedno ograniczenie, jeśli chodzi np. o ciągle grożące człowiekowi zbyt uszczuplone rozumienie istoty Bożego daru zbawienia, np. jako włączania w to, czego dokonać może tylko Bóg (zob. m.in. 1 Kor 15, 9n; Ef 2, 5n). W jednej ze swoich prac F.-X. Durrwell pisze o przyczynowości receptywnej (fr. *causalité réceptive*), która „będąc mało znaną w teologii, jest przecież jednak bardzo ważna”¹⁹:

Kiedy Pismo św. mówi „być posłusznym”, to słowa te znaczą „razem odczuwać”, „przystać”, „przyjąć”. (...) W każdym obdarowaniu przyjąć dar to stać się taką przyczyną, bez której obdarowanie darem nie ma miejsca. W każdym przepełnionym miłością związku przyjąć miłość to uwolnić miłość w sercu drugiego, pozwolić jej wytrysnąć. (...) Zdając się zupełnie na Ojca, Jezus pozwala, powoduje wskrzeszające działanie, wytryśnięcie w sobie Ducha Ojca. Tak oto na sposób synowski uczestniczy On w swoim własnym zrodzeniu w pełni Ducha. Nieskończenie akceptując, jest On w sposób suwerenny aktywny²⁰.

Jeżeli tak, to przesłanie z 11, 23-26 wypada rozumieć także w następującym znaczeniu. Eucharystia jest też misterium Ojca, zbawczym działaniem Ojca i spotkaniem z Nim²¹.

czesnego) człowieka aspektu misterium Boga, który przecież ustawicznie z miłości swoim stworzeniom daje życie, chroni je, rozwija, (jeśli trzeba) przywraca, prowadzi ku pełni. „Cierpienie naprawdę wygląda na jakiś «podpis» Boga. Jest to podpis nieczytelny – rozum nie może go odcyfrować – podpis nie do zatarcia, ponieważ Chrystus zachowuje jego stygmaty nawet w swojej chwale. Podpis ten poświęca stworzenie Bogu, jest on znakiem boskiego synostwa. (...) Cierpienie, które jest absurdalne dla rozumu i jego dociekań, objawia się jako pełne sensu w Jezusie, którego Bóg prowadzi właśnie poprzez cierpienie do pełni życia synowskiego. Cierpienie okazało się bogate w sens dla wielu ludzi, dla których było ono miejscem spotkania z Bogiem. (...) Wydało się, że Boży zamysł ustanowił misterium cierpienia w służbie synowskich narodzin, przemiany w Boga” (F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 211).

¹⁹ F.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1997, s. 128. Zob. też W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 92n.

²⁰ F.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu...*, dz. cyt., s. 128.

²¹ Wieczerza Pańska jest częścią (oczywiście należącą do samej istoty) dzieła stworzenia – zbawienia. W takim razie udział Ojca w Eucharystii to także Jej wielorakie przygotowanie (za 1 Kor 8, 6 trzeba byłoby wskazać już na pierwsze udzielenie życia stworzeniom w akcie stwórczym; Ef 1, 4n prowadzi nawet jeszcze dalej), które można

Już pobieżny kontakt z konkordancją powinien zastanowić, jak dużo uwagi w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł poświęca także Duchowi Świętemu i Jego wkładowi w dzieło zbawienia. Zarazem to ostatnie jednoznacznie przedstawia jako trynitarnie (np. 6, 11; 12, 4-6). Tymczasem w prze-myśleniach eucharystycznych z 11, 23-26 Duch jest, a przynajmniej wydaje się być wielkim nieobecnym²². Jednakże czy przesłanie z 11, 23-26 będziemy w stanie właściwie zrozumieć bez uwzględnienia kontekstu, a zwłaszcza innych Pawłowych wypowiedzi na temat Eucharystii oraz (znanych mu) zgromadzeń modlitewnych? Jak stwierdza J. Kudasiewicz, 1 Kor 10, 3-4 należy interpretować eucharystycznie, w znaczeniu podjęcia starotestamentalnej zapowiedzi co do skuteczności eucharystycznego działania Chrystusa.

Św. Paweł patrzy na Eucharystię w perspektywie historiozbawczej. (...) Chrystus preegzystujący karmił stary lud Boży wędrujący do Ziemi Obiecanej, ten sam Chrystus karmi nowego Izraela – Kościół. (...) Święty Paweł zatem wyciągając wnioski praktyczne z typologii manna – Eucharystia, bardzo wyraźnie wskazuje na ofiarniczy charakter uczty eucharystycznej²³.

Oto 10, 3-4: *wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy (πνευματικὸν) i pili ten sam duchowy (πνευματικὸν) napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej (πνευματικῆς) skały, a ta skała – to był Chrystus*. Czy określenie *duchowy* z 10, 3-4 nie wskazuje na obecność i działanie Ducha Świętego, również na skutki Jego eucharystycznego zaangażowania się? Zważywszy, w jaki sposób św. Paweł korzysta w Pierwszym Liście do Koryntian (oraz w innych listach) z przymiotnika πνευματικός, nasuwa się wniosek, iż należy udzielić pozytywnej odpowiedzi²⁴.

O Duchu Świętym Apostoł pisze bardzo dużo bezpośrednio po 11, 23-26, (tzn. poczynając od 12, 1). 12, 1n dotyczy modlitwy wspólnotowej. Możliwe, że chodzi (między innymi) o zgromadzenia, podczas których celebrowano Eucharystię. W 12, 1n Apostoł dobitnie podkreśla obecność i działanie Ducha

przedstawić np. odwołując się do następującej wypowiedzi Orygenes: „Jezus zawsze bierze chleb od Ojca” (cyt. za: Orygenes, *Duch i ogień*, wybór tekstów i wprowadzenie H. U. von Balthasar. Przekład na język polski i redakcja S. Kalinowski, Kraków – Warszawa 1995, s. 301, nr 848).

²² Wg B. Sesboüé (La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell’esperienza storica della Chiesa e degli uomini, w: *La personalità dello Spirito Santo*. In dialogo con B. Sesboüé, a cura di S. Tanzarella, Ciniello Balsamo 1998, s. 28), w Nowym Testamencie teksty, gdzie jest mowa zarazem o Ojcu i o Chrystusie, należy interpretować także w znaczeniu, że chodzi tam o Ducha Świętego.

²³ J. Kudasiewicz, „*Ku wolności...*”, art. cyt., s. 38n.

²⁴ Szerzej na ten temat zob. np. B. J. Hilberath, *Pneumatologia*, edizione italiana a cura di G. Canobbio, Brescia 1996, s. 76n.

Świętego. Np. 12, 3 można rozumieć, że nie byłoby wiary w Chrystusa i modlitewnego spotkania z paschalnym Panem (notabene tytuł ten znamienne często Apostoł łączy z Eucharystią nieco wcześniej, bo w 11, 23-26) bez Ducha Świętego. Jest też oczywiste, że według św. Pawła całe życie chrześcijańskie, również udział w misterium paschalnym, zbawienie są możliwe także dzięki Duchowi Świętemu (że bez Niego ich nie ma), oczywiście we współdziałaniu z Ojcem i z Chrystusem (np. 1 Kor 2, 10n; 6, 9-11.17.19; 12, 1-14)²⁵.

3. Wieczerza Pańska: Kościół jako uczestnik Chrystusowego misterium paschalnego

Chrześcijanie uczestniczą w Wieczerzy Pańskiej. Dotyczy to także apostoła Pawła i jego wspólnoty z Koryntu: są oni nawet pod tym względem pewnym praradygmatem. Ten udział jako odpowiedź – mimo absolutnej dysproporcji względem wkładu Bożego – bynajmniej nie jest ubogi. Ważnym jest także, iż mamy tu do czynienia z pewnymi zbieżnościami z rolą Chrystusa. Również Jego wyznawcy przyjmują, także oni aktywnie działają (por. 11, 1).

Apostoł Paweł to człowiek, któremu Chrystus powierzył misję głoszenia Ewangelii (np. 1 Kor 1, 17). Zawierzył mu Eucharystię, troskę, by była celebrowana i to godnie, tak by udział w niej przynosił ludziom zbawienie (1 Kor 11, 23n). Zadośćczynienie tej misji to przygotowywanie na przyjęcie pełni zbawienia: innych i siebie samego, gdy Pan przyjdzie (1 Kor 11, 26). Przygotowywanie do paruzji i przygotowanie do Eucharystii stanowią jedno. Istotę tego daru Bożego i ludzkiego wysiłku można ukazać następująco.

Wieczerza Pańska to dla ludzi sakrament komunii: z Bogiem oraz pomiędzy samymi przyjmującymi zbawienie²⁶. Także w ten sposób Eucharystia stanowi część również życia ludzkiego. W prawidłowo przeżywanym chrześcijaństwie (czyli tym, które Apostoł przedstawia i rozwija przez swe listy także dzisiaj) nie ma żadnego konfliktu **łaska Boża – aktywność ludzka**. One stanowią harmonijne jedno. Analizując związki między celebrowaniem Eucharystii i życiem chrześcijan, U. Vanni zauważa:

²⁵ Co do udziału Ducha Świętego w misterium paschalnym wg innych tekstów nowotestamentalnych, to warto przynajmniej odwołać się do Hbr (9, 14) i J 6, 53-64 (J 6 to bardzo ważny tekst eucharystyczny).

²⁶ To, że do jej sprawowania zawsze używa się chleba i wina bywa rozumiane np. w znaczeniu, iż chodzi o ofiarę „z pierwocin stworzeń samego Boga” (M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, s. 36). W takim razie już w tym znaczeniu Eucharystia pozostaje w zbawczym związku nie tylko z ludźmi, ale także innymi stworzeniami ziemskimi (por. tamże, s. 36n). Motyw ten znamienne zaznacza się w IV modlitwie eucharystycznej.

...ruch wahadłowy, który od Chrystusa przemieszcza się ku człowiekowi i od człowieka powraca do Chrystusa, dąży do uproszczenia, niemal zacieśnienia, przy jednoczesnym jednak pogłębieniu jego treści. (...) Zauważamy ruch, który wychodzi od „ciała”, od Ciała Eucharystycznego Chrystusa, i wywiera nacisk na wspólnotę, aby uczynić ją bardziej zjednoczoną i skuteczną: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 17)²⁷.

Zasadniczy związek między Eucharystią i życiem chrześcijan oznacza również przyjmowanie przez nich, poprzez udział w Eucharystii, pomocy, by kształtować swe życie, oraz ich własny wysiłek (także w znaczeniu pomocy udzielanej innym), by przez sposób życia nie odcinać się od Wieczery Pańskiej, by (coraz pełniej) czerpać z niej życie. Chodzi o otwarcie się w miłości na Boga i na innych²⁸.

Warunkiem (i celem) sprawowania Wieczery Pańskiej nie jest np. mechaniczne itp. zniwelowanie wszelkich różnic między członkami wspólnoty. Jednak różnice (np. majątkowe; to one w dużej mierze prowokują sytuację, wobec której Apostoł czuje się zobowiązany zareagować w obronie Eucharystii, a więc i w obronie dzieła zbawienia, na rzecz wszystkich stron wzmiankowanych w 1 Kor 11, 17-34) nie mogą wpływać destruktywnie na życie Kościoła (i tym samym na życie poszczególnych ludzi), w tym także na celebrację Eucharystii²⁹. Eucharystia to misterium wspólnoty (np. 1 Kor 10, 16). Jest to zasadnicze także dla Pawłowego spojrzenia na Kościół³⁰. Komunia z Chrystusem rodzi czy pogłębia komunię z Bogiem i z Kościołem (oraz z innymi potrzebującymi – przyjmującymi dar zbawienia)³¹. Chodzi jednak o takie

²⁷ U. Vanni, *Duchowość Pawła*, w: R. Fabris etc., *Historia duchowości*, t. II: *Duchowość Nowego Testamentu*, Kraków 2003, s. 178.

²⁸ U. Vanni, *Duchowość Pawła...*, art. cyt., s. 178, wyjaśnia: „Osłabienie wspólnoty korynckiej jest wynikiem jej niezdolności otwarcia się”.

²⁹ Zob. S. Légasse, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, deuxième édition revue, Paris 2000, 140.

³⁰ Komentując odnoszące się do Eucharystii 10, 3n; 10, 16n; 11, 17n, J. Lambrecht stwierdza: „W każdym z tych tekstów Paweł podkreśla, że wspólnota, uczestnictwo (*koinonia*, 10, 16) są nie do pogodzenia z czynieniem zła, ponieważ oznaczałoby to bałwochwalstwo lub lekceważenie ubogich chrześcijan. Życie sakramentalne wymaga odpowiedniej postawy religijnej i etycznej” (*Pierwszy list do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*. Redaktor naukowy wydania oryginalnego W. R. Farmer. Współredaktorzy: S. McEvenue etc. Redaktor naukowy wydania polskiego W. Chrostowski. Współredaktorzy: T. Mieszkowski etc., Warszawa 2000, s. 1476).

³¹ Por. L. De Lorenzi, *La vita spirituale di S. Paolo*, w: *Storia della spiritualità*, vol. 2. *La spiritualità del Nuovo Testamento*, a cura di G. Barbaglio, Bologna 1988, s. 127n.

życie, gdzie człowiek nie jest zdany tylko na siebie samego (por. np. 10, 3n)³². Dzięki pomocy Bożej chrześcijanin jest w stanie wywiązać się z następującego, należącego do istoty jego duchowości zadania (por. 15, 10). To nie negatywne zjawiska obecne w świecie mają kształtować chrześcijanina i jego Kościół. Ma być odwrotnie (por. 5, 6n).

Według 11, 17-34 bogaci chrześcijanie zapraszając uboższych chrześcijan do swego domu – a był to wtedy chyba jedyny sposób, by sprawować razem Wieczersę Pańską (czyli takie zaproszenie, taki punkt wyjścia jest czymś pozytywnym) – mogli tak czy inaczej podkreślać różnice i podziały społeczne. Przenosili do Kościoła praktyki świata „zewnętrznego”, tzn. takiego, który jeszcze nie został odnowiony, dopełniony przez Chrystusa w ekonomii Nowego Przymierza (por. 11, 25). W konsekwencji sprawowanie i uczestnictwo w Eucharystii – mimo początkowych dobrych intencji – zostaje skażone grzechem przeciw biedniejszemu od siebie siostrze i braciom. Kolejne ogniwo w tym łańcuchu, gdzie zło podważa dobro, wiązało się prawdopodobnie z następującą reakcją: kiedy bogaci podchodzili do siebie zbyt pobłażliwie, biedni im zazdrościli i czuli się gorszymi (por. 12, 15)³³. W ostatecznym rozrachunku grzech przeciw braciom i siostrze okazuje się grzechem przeciw Chrystusowi i szkodzi samemu grzeszącemu (11, 29). Logika grzechu (w danym przypadku grzechu egoizmu) pozostaje w sprzeczności z „za was” Chrystusa, z Jego miłością bezinteresowną do wszystkich, którą obdarowuje On w Eucharystii (por. 11, 24)³⁴. 11, 17-34 to również w tym znaczeniu katecheza o uczestnictwie w Wieczersy Pańskiej, o warunkach, jakie chrześcijanin i cały Kościół (coraz bardziej) ma spełniać.

4. Chrześcijańska Eucharystia „dla świata”: Ofiara i Nowe Przymierze

Chrześcijańska Eucharystia jest także „dla świata”. To, co się dzieje „na zewnątrz” celebracji eucharystycznej, nie jest obojętne dla uczestnictwa w Eucharystii. Jednak podstawowe, decydujące oddziaływanie i to o charakterze

³² Można tu mówić o pewnej zasadzie, którą dobrze oddaje W. Hryniewicz: „Miłosierdzie Boga sprawia, że upadek nie staje się sytuacją ostateczną” (*Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003, s. 202).

³³ I. H. Marshall, *Lord's Supper*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 570.

³⁴ Więcej na ten temat zob. H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 269n.

zbawczym ma iść właśnie w przeciwnym kierunku³⁵. Na uzasadnienie dla tak optymistycznego wniosku wskazuje Chrystus i Jego „za was” z 11, 24. Nie chodzi tu jedynie np. o uczestników pierwszej Wieczery Pańskiej czy Eucharystii sprawowanych w Koryncie. Jeden z egzegetów w nawiązaniu do 11, 24-25 następująco definiuje dane tu perspektywy: „Podobnie jak w rytuale paschalnym, forma «wy» odnosi się do wszystkich przyszłych pokoleń”³⁶. Eucharystia jest sakramentem Nowego Przymierza i tym samym nowego stworzenia, odnowienia i udzielenia pełni życia już istniejącym i potrzebującym ratunku (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 14n).

Skoro Eucharystia obdarza normatywnym wzorem co do relacji międzyludzkich we wspólnocie (a następnie także poza nią) i jest narzędziem, przez które Pan skutecznie uzdalnia do realizacji tego wzoru, to tym samym ma ona kształtować wszystkich. Eucharystia jest sakramentem paschalnym, sakramentem Nowego Przymierza, odnowionego stworzenia, eschatologicznym i paruzji. Przez nią działa skutecznie Chrystus i to działanie trzeba też rozumieć, idąc np. za św. Pawłem, również w kategoriach pomocy czy nawet pewnej już faktycznej obecności eschatologicznego dopełnienia (np. 4, 8n; 15, 12n)³⁷. Także w ten sposób, podejmując taki dar Boży, poszczególni chrześcijanie i cały Kościół wywiązują się z powierzonej im posługi wobec całego świata. Jest to

³⁵ Np. IV modlitwa eucharystyczna mocno i śmiało łączy Eucharystię ze zbawieniem nie tylko człowieka. Zob. też W. Misztal, *Eucharystia i udział w misterium odkupienia według encykliki „Ecclesia de Eucharistia” Jana Pawła II (wybrane aspekty)*, „Polonia Sacra”, 13 (2003), s. 218n; J. Ernest, *Znaczenie eucharystycznego ciała dla jedności Kościoła i kosmosu*, „Concilium”, 1–10 (1968), s. 583; D. G. Deffenbaugh, D. L. Dungan, *Biblia i ekologia*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, dz. cyt., s. 1765: „Z biblijnego... punktu widzenia zanoszenie modlitw o szczęście, zdrowie i udane życie dopóty wydaje się czymś absurdalnym, dopóki wyrządzamy zło ziemi, będącej niejako przedłużeniem naszych ciał – ziemi, z której zostaliśmy uczynieni i z którą dzielimy nasze istnienie. (...) Dobrą wiadomością związaną z tym odnowionym rozumieniem rodzaju ludzkiego we wspólnocie ze światem jest oczywiście koncepcja, że jak ziemia została skalana przez grzech ludzi, tak również zostanie odkupiona przez ich usprawiedliwienie i uświęcenie w Chrystusie. Taki jest niewątpliwie sens Pawłowego twierdzenia o «wspólnocie błogosławionych»” (następnie Autor przytacza Rz 8, 18–21).

³⁶ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa wyd. polskiego K. Bardski etc., Warszawa 2000, s. 365, następująco komentuje 1 Kor 11, 26: „Obchody Paschy nakierowane były w przyszłość – na przyszłe odkupienie Izraela – oraz w przeszłość”. Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, przekład J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 381.

³⁷ Więcej na ten temat zob. L. J. Kreitzer, *Eschatology*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 257.

jedna z racji, dla których otrzymali oni Eucharystię, celebrują ją, czerpią z niej siły i życie³⁸. To także na tym polega życie chrześcijańskie jako ustawiczne bycie z Bogiem. *Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej* (1 Kor 11, 25). Istnieje ścisły związek między Wieczerzą Pańską (tą sprawowaną jeden jedyny raz przez Chrystusa wraz z wybranymi przez Niego uczniami na początku niepowtarzalnych wydarzeń paschalnych i tą Wieczerzą Pańską, jaką następnie, przy czym aspekt chronologiczny nie wyczerpuje zagadnienia, z woli Chrystusa, dzięki Jego zaangażowaniu się celebrują Jego wyznawcy) oraz Nowym Przymierzem. Stronami są tu: Bóg, a dokładniej ujmując Ojciec, Chrystus i Duch Święty, oraz kościelna wspólnota chrześcijan. To przymierze jest jednak szeroko otwarte także na innych: w myśl Chrystusowego „za was” (1 Kor 11, 24).

* * *

Św. Paweł pisał listy w określonym celu. Są one w służbie misji, której wypełnienia się podjął – misji głoszenia Ewangelii, czyli zbawienia, prowadzenia ludzi ku Bogu. W takim razie Apostoł odpowiada, stara się zaradzić pojawiającym się lub możliwym trudnościom, potrzebom. Zarazem dzieli się tym, co sam już posiada³⁹, tzn. swą duchowością, wytycza dalszą drogę i stara się pomóc w jej przebyciu. Dotyczy to także Eucharystii. 1 Kor 11, 23-26 dostarcza pod tym względem bogatego pokarmu duchowego, karmiącego dwa podstawowe strumienie składające się na życie wewnętrzne człowieka (tzn. kontemplacyjny zachwyt Bogiem i podjęcie daru – zadania aktywnego udziału w Jego dziele). Wskazuje na Chrystusa, Dawcę, Gospodarza, Pana Eucharystii, który jako Zmartwychwstały, dając ustawicznie udział w owocach swej śmierci, swej miłości, w swoim boskim i paschalnym życiu, jednoczy z sobą, z Ojcem i Duchem, jednoczy w Kościół i w posłudze Bożemu dziełu zbawienia świata.

³⁸ Por. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przekładu dokonał i komentarzem opatrzył D. H. Stern, Warszawa 2004, s. 672, uwagi do 1 Kor 11, 26: „Podobnie członkowie Wspólnoty Mesjanicznej mają **głosić śmierć Pana** [wyróżnienie D. H. Stern] jako swój Exodus z grzechu i podstawę swojego istnienia. Oba te rodzaje głoszenia nie tylko nawiązują do przeszłego wybawienia, ale i spoglądają w przyszłość ku przyszłemu wybawieniu; dlatego głoszenie to trwa, **aż On przyjdzie** [wyróżnienie D. H. Stern] po raz drugi”.

³⁹ Zob. K. B. McCrudden, *Judgement and Life for the Lord: Occasion and Theology of Romans 14, 1 – 15, 13*, „Biblica”, 86 (2005), fasc. 2, s. 229n; W. Misztal, *Od duchowości do mistagogii i od mistagogii do duchowości*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. ks. A. Żądło, Katowice 2004, s. 15n.

Résumé

LE CHRIST, L'ÉGLISE ET LE REPAS DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Dans la lettre apostolique *Mane nobiscum Domine* du 7.10.2004, en promulguant l'Année de l'Eucharistie (octobre 2004 – octobre 2005), le serviteur de Dieu Jean Paul II rappelle l'importance fondamentale de la Cène pour la vie des chrétiens, pour leur spiritualité. Toujours la célébration du Repas du Seigneur reste étroitement liée à la Sainte Écriture. Parmi les textes bibliques qui concernent l'Eucharistie l'un des plus important est 1 Co 11, 23-26.

Ce passage offre une grande richesse des données sur la Cène en ce qui concerne ce sacrement comme l'acte du Christ pascal, du Seigneur ressuscité. Le texte du 1 Co 11, 23-26 avec son contexte et d'autres passages eucharistiques invitent à considérer l'Eucharistie aussi comme le *temps* et l'*espace* de la présence et de l'action du Père et du Saint-Esprit, de la rencontre aussi avec Eux. Ce bref passage invite à réfléchir sur la participation active de l'Église et du chrétien au mystère pascal du Sauveur aussi en faveur de tous ces qui ont besoin du salut.

De cette manière on a à sa disposition une *riche nourriture spirituelle* qui aliment les deux courants principaux de la vie intérieure: la contemplation de Dieu dans son mystère et l'effort de collaboration active à l'œuvre de la création – rédemption.

Ks. Wojciech MISZTAL – ur. w 1961 r. w Kielcach, magister teologii (1987 r., WSD, Kielce – WT PAT, Kraków), licencjat teologii w zakresie teologii biblijnej i systematycznej (1991 r., Institut Catholique de Paris, Paryż), doktor teologii duchowości (1995 r., Pontificia Università Gregoriana, Rzym), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości (Wydział Teologiczny PAT, Kraków 2003). Aktualnie pracuje jako adiunkt w Katedrze Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie; wykładowca w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym w Kielcach i Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Publikacje to pozycje książkowe: *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, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 511–525 (współautorstwo z ks. bp. Marianem Florczykiem); tłumaczenie: F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoich misterium*, Kielce 2000 i artykuły naukowe w: „*Analecta Cracoviensia*”, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, „*Polonia Sacra*”.

Ks. Marian Pastuszko – Kielce

POJĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ EUCHARYSTII (KAN. 897)

Pojęcie Najświętszej Eucharystii jest zawarte w kan. 897. Zanim jednak zaczniemy omawiać tekst tego kanonu, wypada tu uczynić uwagę wstępną. Kanoniczno-liturgiczne prawo dotyczące sakramentów świętych wymaga od studiujących je wiary, bez której nie da się wiele zrozumieć w tym prawie. Dotyczy to także kanoniczno-liturgicznego prawa na temat Najświętszej Eucharystii, która jest tajemnicą wiary chrześcijańskiej, o czym należy zawsze pamiętać.

Kan. 897 jest w swej treści teologiczny i kanonistom może sprawiać pewne trudności ze zrozumieniem. Dlatego będziemy go wyjaśniać, rozpatrując poszczególne zdania kanonu.

1. Eucharystia jest Sakramentem Najświętszym

Eucharystia to Ofiara eucharystyczna, czyli Msza św., ale też – Komunia św. tak pod jedną postacią samego chleba lub pod jedną postacią samego wina, jak pod dwiema postaciami, to jest chleba i wina. W każdym z tych przypadków mamy Eucharystię – najbardziej czcigodny w stosunku do wszystkich pozostałych sześciu sakramentów, ponieważ w tym sakramencie jest obecny sam Chrystus Pan, gdy w innych sakramentach jest moc i łaska Chrystusa. Stąd też tylko o Najświętszej Eucharystii mówimy, że jest najświętsza (po łacinie: *sanctissima*, *augustissima*, *sacrosancta*, *divina*). I tylko Eucharystii należy się najwyższy kult (*latriae*), czyli taki, jaki przysługuje wyłącznie Bogu.

Sobór Watykański II uznaje, że Eucharystia jest wielkim, największym sakramentem Kościoła. Kościół sprawuje Eucharystię, a równocześnie Eucharystia tworzy Kościół. Widać to chociażby w Konstytucji o liturgii, w której zawarta jest nauka najpierw o misterium Eucharystii, a dopiero potem

o innych sakramentach i sakramentaliach (zob. rozdział II i rozdział III)¹. W ten sposób Sobór Watykański II zbliża katolicką naukę o Eucharystii do nauki Kościołów wschodnich.

Według teorii prawosławia,

Eucharystia nie jest ani najważniejszym, ani najbardziej centralnym z sakramentów, ale w niej wypełnia się i przejawia Kościół, przeto każdy sakrament jest funkcją Eucharystii i dokonuje się jej mocą, która jest mocą Kościoła. Kościół jest tam, gdzie Eucharystia jest sprawowana, i członkiem Kościoła jest ten, kto bierze w niej udział, gdyż właśnie w Eucharystii Chrystus „jest z nami aż do skończenia świata”, według swej własnej obietnicy².

2. W Eucharystii Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się, jest spożywany

Chrystus Pan pod postacią chleba i pod postacią wina jest obecny, ofiarowany i spożywany. O tym, że Chrystus Pan **jest obecny** pod postaciami chleba i wina, wiemy z orzeczenia Soboru Trydenckiego (1545–1563), według którego w Eucharystii jest prawdziwe Ciało Chrystusa przyjęte przez Osobę Słowa z ciała NMPanny i przebywające obecnie w niebie jako chwalebne. Po przeistoczeniu obok Ciała Chrystusa nie pozostaje nic z substancji chleba i wina oprócz ich postaci zewnętrznych. Następuje to na skutek przemiany substancji chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Przemianę tę nazywamy przeistoczeniem. Na tym soborze zagrożono wiernemu wykluczeniem z Kościoła, jeśliby uparczywie utrzymywał, że w sakramencie Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina obok Ciała i Krwi Pana naszego, Jezusa Chrystusa i nie uznawał owej jedynej przemiany całej substancji chleba w Ciało i całej substancji wina w Krew³.

Naukę Soboru Trydenckiego podtrzymuje papież Paweł VI (1963–1978) w Encyklice *Mysterium fidei* z 3 września 1965 r., gdzie czytamy:

Po przeistoczeniu postacie chleba i wina przybierają nowe znaczenie i cel, gdyż nie są już zwykłym chlebem i zwykłym napojem, ale znakiem rzeczy świętej i znakiem pokarmu duchowego, lecz dlatego to nowe znaczenie i nowy cel przybierają, ponieważ zawierają rzeczywistość, którą słusznie nazywamy ontologiczną. Pod wspomnianymi bowiem postaciami nie znajduje się to, co było pierwiej,

¹ Por. M. Maliński, *Po co sakramenty*, Poznań 1974, rozdział IV i V.

² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 297–298.

³ Por. Sess. XIII, XXII, can. 2: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Basileae 1962, edidit Centro di Documentazione Istituto per le scienze religiose, Bologna, Basileae – Barcinone – Friburgi – Romae – Vindobonae, editio altera (1962), p. 671, p. 673.

lecz zupełnie coś innego i nie dlatego tylko, że taki jest osąd Kościoła, ale w samej rzeczywistości, ponieważ po przemienieniu substancji, czyli natury, chleba i wina w Ciała i Krew Chrystusa, nic nie zostaje z chleba i wina, jak tylko postaci; pod nimi znajduje się cały i integralny Chrystus w swej fizycznej rzeczywistości, a więc także cieleśnie, chociaż nie w ten sposób, w jaki istnieją ciała w przestrzeni (*in loco*)⁴.

Kardynał Walter Kasper tak pisze na temat realnej obecności Jezusa Chrystusa w Najświętszej Eucharystii:

Wszystko, czego można dotknąć, zobaczyć, spróbować, to chleb i wino: jednak ufając słowom Jezusa, wiemy, że wskutek działania Ducha Świętego prawdziwą rzeczywistością, której nasze zmysły nie są w stanie dojrzeć (a którą w średniowieczu określano jako substancję), nie jest chleb i wino, lecz Ciało i Krew Chrystusa, co w kontekście biblijnym oznacza Jezusa Chrystusa ofiarującego się za nas. Postrzegane zmysłami postaci chleba i wina stają się w ten sposób aktualnie uobecniającymi i w pełni rzeczywistymi znakami oraz realnymi symbolami nowej rzeczywistości zmartwychwstałego i wywyższonego Pana. W tym sakramentalnym sensie słowa Jezusa „To jest Ciało moje” i „To jest moja Krew” należy rozumieć dosłownie i w sakramentalnym znaczeniu mówimy o rzeczywistej obecności, to znaczy o prawdziwej, rzeczywistej i istotnej obecności Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina⁵.

Pan Jezus do tych uczniów, których chciał widzieć tak zjednoczonych ze sobą, jak sam zjednoczony jest z Ojcem (J 17) w czasie Ostatniej Wieczerzy, podając im chleb i wino, powiedział: *to jest Ciało moje, to jest Krew moja. Bierzcie i jedzcie, bierzcie i pijcie*. Te teksty ustanowienia Eucharystii mówią o Ciele i Krwi Jezusa podawanych jako chleb i wino w podwójnej perspektywie. Najpierw, dla wydania ciała i przelania krwi za wielu, na odpuszczenie grzechów. Następnie, dla spożywania i picia na Jego pamiątkę, by głosić śmierć Pańską. Nie idzie tu zatem o proste spowodowanie obecności Ciała i Krwi Pańskiej, o spowodowanie obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Nie chodzi o obecność traktowaną statycznie: ciało i krew nie są w Eucharystii, by w niej być. Eucharystia, Ciało i Krew Pańska pod

⁴ AAS 57 (1965), s. 766. „Obecność Jezusa wśród Jego wyznawców, w Kościele jest wieloraka: staje się On obecny w Eucharystii, ale także jest obecny w każdym potrzebującym pomocy człowieku, obecny jest w decyzjach swych apostołów i ich następców, obecny wśród zgodnie zwracających się do Ojca w imię Jezusa, obecny w każdym i wszystkich, którzy pełnią Jego wolę: przykazanie miłości. Nie trzeba sądzić, że jest to przenośnia. Jest to równie prawdziwa obecność Pana, jak w Eucharystii. Zapewne różna, jak różne są jej okazje i postaci. Ale w każdym przypadku prawdziwa obecność”. Zob. A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975 r., s. 398–399.

⁵ Kard. W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 49.

postaciami chleba i wina, jest znakiem i uobecnieniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wydania ciała i przelania krwi na krzyżu, za nas, w posłuszeństwie Ojcu aż do śmierci i aż do chwały.

Eucharystia – Ciało i Krew Pana – jest także pokarmem i napojem. Jest, by żywić i poić, żeby dawać życie. Jezusowe posłuszeństwo Ojcu i oddanie Mu się aż do śmierci ma stawać się w Eucharystii udziałem wszystkich uczniów Jezusa, którzy wierzą w Jego zbawczą śmierć, głoszą ją, składają za nią dzięki i stają się sami w Chrystusie posłuszni i oddani Ojcu aż do śmierci. Zarazem zmartwychwstanie i życie Jezusa staje się w Eucharystii udziałem wszystkich Jego uczniów, którzy w nie wierzą, składają ustawiczne dziękczynienie i w konsekwencji swego posłuszeństwa Ojcu uczestniczą w chwale swego Pana: *kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym* (J 6, 54)⁶.

Pod postaciami chleba i wina Chrystus Pan jest nie tylko obecny, ale także jest **ofiarowany**. Papież Pius XII (1939–1958) w Encyklice *Mediator Dei*, z 20 listopada 1947 r. pisze, że „jeden jest i ten sam Kapłan, Jezus Chrystus, którego przenieśliśmy osobą kapłana zastępuje (...). Również i żertwa ofiarowana jest ta sama, a mianowicie Boski Zbawiciel w swojej naturze ludzkiej i w rzeczywistości Ciała i Krwi” (nr 25). W ofierze Mszy św. Chrystus składa siebie, swoją miłość do Ojca, ujawnioną w całym życiu, a szczególnie na krzyżu, zakończoną śmiercią⁷.

Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii stwierdza, że Msza św. jest ofiarą Jezusa, gdyż ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje siebie przez posługę kapłana (nr 7). W Konstytucji o Kościele jest mowa, że ile razy na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której na Paschę naszą został ofiarowany sam Jezus Chrystus, dokonuje się dzieło naszego odkupienia (nr 3). Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, podkreśla, że przez posługę prezbiterów dokonuje się duchowa ofiara wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa, jedyne go pośrednika, która w sposób bezkrwawy i sakramentalny składana jest przez ich ręce w Eucharystii w imieniu całego Kościoła, aż Pan sam przyjdzie (nr 2).

Jan Paweł II (1978–2005) w Encyklice *Redemptor hominis*, z 4 marca 1979 r. pisze, że w Eucharystii odnawia się stale z woli Chrystusa tajemnica tej ofiary, którą On złożył z siebie samego Ojcu Niebieskiemu na ołtarzu krzyża i którą Ojciec przyjął⁸. Z kolei w swoim Liście o świętowaniu dnia

⁶ A. Zuberbier, *Eucharystia – obecność Chrystusa w Kościele*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 63 (1987), nr 1, s. 50–51.

⁷ Por. A. L. Szafrński, *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*, Bytom 1997, s. 60.

⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*, 4 marca 1979, Typis Polyglottis Vaticanis 1979, n. 20, s. 77.

Pańskiego *Dies Domini*, z 31 maja 1998 r. Papież stwierdza: „W tej Boskiej Ofierze, dokonującej się we Mszy świętej, jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża ofiarował samego siebie w sposób krwawy” (nr 43). W Encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, z 17 kwietnia 2003 r. Jan Paweł II znów uczy:

Ustanawiając Eucharystię, nie ograniczył się jedynie do powiedzenia: *To jest Ciało moje, to jest Krew moja*, lecz dodał, *które za was będzie wydane... która za was będzie wylana* (Mt 26, 26.28; Łk 22, 19-20). Nie potwierdził jedynie, że to, co im dawał do jedzenia i do picia, było Jego Ciałem i Jego Krwią, lecz jasno wyraził, że ma to wartość ofiarniczą, czyniąc obecną w sposób sakramentalny swoją ofiarę, która niedługo potem miała dokonać się na krzyżu dla zbawienia wszystkich. Msza św. jest równocześnie i nierozdzielnie pamiątką ofiarną, w której przedłuża się ofiara Krzyża (nr 12).

W Eucharystii Chrystus Pan jest nie tylko obecny i ofiarowany, ale także **spożywany pod postacią chleba i wina**. Komunia posiada dwa istotne elementy: jest darem Chrystusa z samego siebie ofiarowanym Kościołowi pod postaciami chleba i wina, jest też przyjęciem Chrystusa przez komunikujących. Sobór Watykański II ukazuje Eucharystię jako ofiarę i spotkanie, wspomnienie śmierci i zmartwychwstania, zapowiedź przyjścia Pana na sąd i znak Kościoła, wspólnoty ludzi wzajemnie się miłujących. Eucharystia bowiem jest nie tylko Sakramentem-Ofiarą, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, oraz pamiątką śmierci i zmartwychwstania Pana, ale także Sakramentem-Komunią, to jest Świętą Ucztą, w której „Lud Boży uczestniczy w owocach Ofiary Paschalnej, odnawia nowe przymierze, zawarte przez Boga z ludźmi we Krwi Chrystusa, oraz ujawnia w figurze i uprzedza przez wiarę i nadzieję Ucztę eschatologiczną w królestwie Ojca”⁹. Najświętsza Eucharystia to pokarm oraz napój, który przemienia życie człowieka i otwiera przed nim horyzont życia wiecznego. Spożywając Ciało i Krew Chrystusa, człowiek, już tu na ziemi, nosi w sobie załążek życia wiecznego, gdyż Najświętsza Eucharystia jest sakramentem życia w Bogu. To właśnie w Eucharystii Bóg, w swoim wcielonym Synu, daje siebie, daje na pokarm swoje Ciało, aby karwiący się nim, mieli życie w obfitości, to znaczy, aby ich doświadczenie życia zawsze otwierało dynamikę „czegoś więcej”, aby dawali życie.

Sakramentalnie i psychologicznie Komunia polega na dawaniu i przyjmowaniu, ponieważ w pojęciu daru mieści się dobrowolne przyjęcie przez osobę, do której zwrócono się z propozycją przekazania daru. Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (nr 11) uczy, że

⁹ S.C.R., Instrukcja *Eucharisticum Mysterium*, 25 Maii 1967, AAS 59 (1967), s. 341.

Kościół otrzymał Eucharystię od Chrystusa, swojego Pana, nie jako jeden z wielu cennych darów, ale jako dar największy, ponieważ jest to dar z samego siebie, z własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie, jak też dar Jego dzieła zbawienia. Nie pozostaje ono ograniczone do przeszłości, skoro to, co uczynił i co wycierpiał dla wszystkich ludzi, uczestniczy w wieczności Bożej, przekracza wszelkie czasy i jest w nim stale obecne.

Papież Paweł VI stwierdza, że ofiara i sakrament, czyli Komunia, tak tworzą jedną tajemnicę, że jedno od drugiego nie da się oddzielić. Pan Jezus ofiaruje się swemu Ojcu, uobecniając w swym Kościele i przekazując swoim wiernym zbawczą moc swej śmierci na krzyżu właśnie wtedy, kiedy zgodnie ze swoją zapowiedzią (J 6, 22-71) przez słowa konsekracji staje się obecny sakramentalnie, jako duchowy pokarm, pod postaciami chleba i wina (*Mysterium Fidei*, n. 20).

Komunia św. nie tylko organicznie łączy się z ofiarą, ale jedynie ona pozwala realizować w sposób skuteczny zadanie wynikające z faktu składania Ciała i Krwi Zbawiciela, którym jest zespolenie się z ofiarą, upodobnienie się do Chrystusa w całkowitym oddaniu się Ojcu, w odczytywaniu i pełnieniu Jego woli w codziennym życiu. Komunia, będąc dobrowolnym oddaniem się Ojcu z Chrystusem w Duchu Świętym, czyli w wierze i miłości, jest poszerzeniem osobistej ofiary Chrystusa. Dla tych powodów jest „doskonalszym uczestnictwem we mszy” (EM 12; 31), powodującym nie tylko osobiste upodobnienie się do Zbawiciela, ale też skuteczne realizowanie chrześcijańskiej wspólnoty¹⁰.

W Roku Eucharystii, żywa świadomość rzeczywistej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, skłania nas do uwielbienia cudownego Sakramentu obecności Tego, który swoich *umiłował do końca*. Dziękuję Ci, Panie, który w Eucharystii budujesz, gromadzisz i ożywasz Kościół. Dziękuję Ci, Panie, za Twą eucharystyczną obecność w Kościele. Dla ludzi zgodziłeś się cierpieć i na krzyżu objawiłeś bezgraniczną miłość do ludzi. Wielbię Cię, codzienny Wiatyku nasz, pielgrzymów tej ziemi.

3. Dzięki Eucharystii Kościół ustawicznie żyje i wzrasta

Kościół, czyli królestwo (*basileia*) Chrystusa już teraz jest obecne w misterium, z mocy Boga rośnie w sposób widzialny w świecie. Znakiem tego początku i wzrastania jest krew i woda wypływające z otwartego boku ukrzyżowanego

¹⁰ A. L. Szafrński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1978, s. 149.

Jezusa (por. J 19, 34), a zapowiedzią są słowa Pana odnoszące się do Jego śmierci na krzyżu: *A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie* (J 12, 32) (KK 3).

To nowe życie zmartwychwstałego Chrystusa „stało się skutecznym znakiem nowego obdarowania ludzkości Duchem Świętym, przez którego Boże życie, jakie ma Ojciec w sobie i które daje Synowi, staje się udziałem wszystkich ludzi”¹¹. A jednoczymy się z Duchem Świętym, gdy jednoczymy się z Chrystusem w Eucharystii. – Możemy to powiedzieć inaczej. Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (*communio*) z Nim i nawzajem ze sobą. *Bo wielu nas jednym chlebem i jednym Ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy* (1 Kor 10, 17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała (por. 1 Kor 12, 27) „...a brani z osobna, jesteśmy członkami jedni drugich” (KK 7). Żadna „społeczność chrześcijańska nie da się wytworzyć, jeśli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii, od Niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty” (DP 6). – „Uczta eucharystyczna stanowi zatem ośrodek zgromadzenia wiernych, któremu przewodniczy prezbiter” (DP 5).

A dlaczego mówimy, że dzięki Eucharystii Kościół ustawicznie wzrasta? – „Uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składając Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie¹², tak zarówno przez składane ofiary, jak i przez Komunię świętą wszyscy, aczkolwiek nie bez różnicy, lecz jedni inaczej niż drudzy, biorą udział w czynności liturgicznej” (KK 11). Od Wielkiego Czwartku aż do końca świata „Kościół buduje się poprzez tę samą komunie z Synem Bożym, która jest zadatkim wiekuistej Paschy”¹³. Rzeczą kapłana jest budować Ciało Mistyczne przez Ofiarę eucharystyczną (KK 17). Tak więc Kościół, Lud Boży, czerpie swoje życie ze wspólnoty z Chrystusem obecnym w Eucharystii i dzięki temu ustawicznie wzrasta.

Kościół tak uczy i tak też się modli. W modlitwie nad darami w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego czytamy: „Wszechmogący Boże, pełni wielkonocej radości, składamy Tobie Ofiarę, przez którą Kościół odradza się do nowego życia i nieustannie się karmi”.

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*, n. 20, s. 77.

¹² Por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20 listopada 1947, AAS 39 (1947), zwłaszcza s. 552n.

¹³ Jan Paweł II, List apostolski do wszystkich Biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae Coenae*, 24 lutego 1980 r., Typis Polyglottis Vaticanis (1980), n. 4, s. 11.

4. Ofiara eucharystyczna, czyli Msza święta, jest pamiątką śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uobecnia się Ofiara Krzyża (*anamnesis, memoria*)

Poszukując znaczenia kolejnego zdania kan. 897, ponownie nawiążemy do wydarzeń z Wielkiego Czwartku. W czasie Ostatniej Wieczerzy Pan Jezus, antycypując swoją mękę i śmierć na krzyżu, ofiarował Ojcu swoje Ciało i swoją Krew pod postaciami chleba i wina, i pod tymi postaciami chleba i wina podał swoje Ciało i swoją Krew do spożycia i do picia apostołom, których wówczas ustanowił kapłanami. Wtedy też Chrystus Pan polecił apostołom oraz ich następcom, aby czynili to samo, co On uczynił, czyli przemieniali chleb i wino w Jego Ciało i Jego Krew, właśnie na Jego pamiątkę (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24) do czasu, aż przyjdzie powtórnie przy końcu świata¹⁴. Dokonując tej przemiany celebrans Ofiary eucharystycznej uobecnia sakramentalnie Ofiarę paschalną. Znajduje to wyraz w modlitwie Kościoła. Po przeistoczeniu celebrans modli się do Boga: „Wejrzyj, prosimy, na ofiarę Twojego Kościoła, uznaj, że jest to ta sama ofiara, przez którą nas chciałeś pojednać ze sobą”¹⁵.

Msza święta jest numerycznie tą samą Ofiarą, co Ofiara Krzyża; nie jest zaś jej powtórzeniem czy ponowieniem, ale uobecnieniem zbawczego aktu miłości i posłuszeństwa Jezusowego pod postaciami chleba i wina, dokonywaną w tym celu, aby ludzie wszystkich miejsc i czasów mogli włączyć swoje życie w nurt jednej Ofiary Chrystusa¹⁶.

Gdziekolwiek i kiedykolwiek gromadzą się chrześcijanie, by w imię Pana łamać chleb, tam dokonuje się zawsze jedna i ta sama tajemnica śmierci, zmartwychwstania i powtórnego przyjścia Pana.

W zwyczaju przyjmowania chleba eucharystycznego poza samym miejscem eucharystycznej wieczerzy i w zachowywaniu jego części do następnej liturgii, obok świadomego przekonania o jedności tajemnicy Jezusowej i jedności Kościoła, wyraża się wiara, że chleb eucharystyczny, raz użyty przy wieczerzy Pańskiej, pozostaje ciałem Pańskim, posiadając zawsze związek z dokonaną w czasie liturgicznego zebrania tajemnicą¹⁷.

¹⁴ Por. K. Journet, *Msza święta – obecność Ofiary Krzyżowej*, Poznań 1959, s. 136; A. L. Szafrński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, dz. cyt., s. 71.

¹⁵ III modlitwa eucharystyczna.

¹⁶ S. Czerwik, *Eucharystia – Ofiarą Chrystusa i Kościoła*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 63 (1987), nr 4, s. 261.

¹⁷ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 377.

Uobecniając to, co stało się w czasie Ostatniej Wieczerzy, kapłani wspominają nie tylko mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu, ale także Jego zmartwychwstanie, bo męka i śmierć Chrystusa nie były daremne, owszem, zostały przyjęte przez Ojca Niebieskiego, który przywrócił życie Synowi i Chrystus trzeciego dnia po śmierci zmartwychwstał.

Ponieważ Ofiara eucharystyczna, czyli Msza św., jest sprawowana od zmartwychwstania Pańskiego po nasze dni i będzie sprawowana do końca świata, możemy też mówić, że Ofiara Krzyża uwiecznia się we Mszy św. Jan Paweł II w książce *Dar i tajemnica* pisze: „Jest to pamiątka obecności! Tajemnica tego cudu polega na działaniu Ducha Świętego, którego kapłan przyzywa wyciągając ręce nad darami chleba i wina: «Uświęć te dary mocą Twojego Ducha, aby stały się dla nas Ciałem i Krwią naszego Pana, Jezusa Chrystusa»”¹⁸. A więc to nie tylko kapłan przypomina wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, to Duch Święty sprawia, że te wydarzenia urzeczywistniają się na ołtarzu przez posługę kapłana. Kapłan prawdziwie działa *in persona Christi*.

5. Ofiara eucharystyczna, czyli Msza święta, jest szczytem i źródłem całego kultu i życia chrześcijańskiego

Sobór Watykański II uczy, że z liturgii, a głównie z „Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas łaska z największą skutecznością, przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła” (KL 10).

W Najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez swoje Ciało, ożywione i ożywiające Duchem Świętym, daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych (DP 5).

Ta nauka Soboru Watykańskiego II stanie się dla nas bardziej zrozumiała, jeśli zauważymy, że łaska uświęcająca, której wzrost powoduje Eucharystia, jest życiem Bożym w człowieku tu na ziemi i zadatkiem życia wiecznego w niebie. Zaś celem życia ludzkiego jest jego uświęcenie i uwielbienie, czyli kult Boga. Tak więc Eucharystia jest nie tylko źródłem całego kultu i życia chrześcijańskiego, ale także szczytem i kultu, i życia chrześcijańskiego, do czego życie ludzkie i kult chrześcijański zmierzają.

¹⁸ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 74.

Ojciec Święty Jan Paweł II uczy:

Skoro tajemnica eucharystyczna została ustanowiona z miłości i uobecnia nam sakramentalnie Chrystusa, zasługuje zatem na nasze dziękczynienie i naszą cześć. Cześć ta winna zaznaczać się w każdym spotkaniu z Najświętszym Sakramentem, czy to wówczas, gdy nawiedzamy kościoły, czy też wówczas, kiedy Najświętsze Postacie bywają zanoszone i udzielane chorym. Uwielbianie Chrystusa w tym sakramencie miłości winno znajdować sobie wyraz w różnych formach pobożności eucharystycznej, jak. np. nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, adoracje, wystawienia, godziny święte (czterdziestogodzinne nabożeństwa), błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem, procesje teoforyczne, kongresy eucharystyczne¹⁹.

6. Eucharystia oznacza i sprawia jedność ludu Bożego: buduje też Ciało Chrystusa

Sakramenty są znakami, bo mają stronę obrzędową, zewnętrzną, która oznacza działanie Chrystusa w Kościele w określony sposób w danym miejscu i czasie, we współdziałaniu z określoną osobą, pozostającą we wspólnocie Kościoła²⁰, czyli niewidzialną łaskę.

Eucharystia jest znakiem na kilka sposobów, bo jest:

- a) *signum commemorativum – rememorativum* – Msza św. jest pamiątką jednorazowego czynu zbawczego. Sprawuje się ją na pamiątkę śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa;
- b) *signum demonstrativum* – Msza św. jest znakiem współcześnie dokonującego się zbawienia: dzięki Eucharystii człowiek spotyka się z darem łaski, uczestniczy w dziele odkupienia;
- c) *signum exigitivum – obligatorium* (zobowiązujący, obligacyjny) – Eucharystia zobowiązuje do upodobnienia się do Chrystusa w codziennym życiu, do moralnego umierania i zmartwychwstawania. Kościół jest święty, ale potrzebuje oczyszczenia;
- d) *signum prognosticum – eschaticum* (eschatyczny) – Uobecniając przeszłość, Msza św. równocześnie kieruje nas ku przyszłości – ku ostatecznemu przyjsciu Chrystusa na końcu dziejów. Eucharystia zawiera obietnicę, ale i zapoczątkowanie chwalebnego zmartwychwstania do życia w wieczności. Antyfona z *Magnificat* z liturgii Najświętszego Ciała i Krwi Pana Jezusa ujmuje ten potrójny wymiar w sposób poetycki – *recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia*

¹⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae Coenae*, dz. cyt., n. 3, s. 9.

²⁰ Por. R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 11.

et futurae gloriae nobis pignus datur (O święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki, duszę napęlniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały – *Liturgia Godzin*, t. III, s. 510). To co ostatnio powiedzieliśmy, możemy podsumować, że w Eucharystii „obecniają się śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, podczas jej celebracji wychwala się również Boga, obecnego pod postaciami chleba i wina, oraz kieruje się błaganie o Jego ostateczny powrót, co otwiera drogę do stworzenia wspólnoty (*communio*) z Panem”²¹.

Św. Paweł zastanawia się nad związkiem między Kościołem a Ucztą Pana. Jego zdaniem, przez chrzest zostajemy włączeni w jedno Ciało Chrystusa (Rz 6, 3-5; 1 Kor 12, 12n; Ga 3, 27n). W podobny sposób św. Paweł wypowiada się na temat udziału w jednym kielichu i jednym chlebie eucharystycznym. *Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 16n). Kard. Walter Kasper uważa, że św. Paweł w zacytowanych tekstach mówi, iż

udział (*participatio*) w jednym kielichu i w jednym chlebie umożliwia nam udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, łącząc nas ze sobą w jedno Ciało Pana, które jest Kościołem. Eucharystia nie tworzy tej wspólnoty na nowo. Eucharystia zakłada wspólnotę daną przez chrzest, ale przyczynia się do jej uaktualnienia, odnowy i pogłębienia. W tym znaczeniu udział w jednym eucharystycznym Ciele Chrystusa wiąże się z uczestnictwem w jednym eklezjalnym Ciele Chrystusa oraz w eklezjalnej wspólnotocie chrześcijan²².

Sobór Watykański II uczy, że ilekroć sprawowana jest na ołtarzu Ofiara Krzyża, w której *Chrystus został złożony jako nasza Pascha* (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por 1 Kor 10, 17) (KK 3). W tej samej konstytucji Sobór poucza, że wierni posileni w Komunii Ciałem Chrystusa, w konkretny sposób przedstawiają jedność ludu Bożego, której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest Najświętszy Sakrament (KK 11).

Obszerną wypowiedź na temat jednoczącej funkcji Najświętszej Eucharystii znajdujemy w Konstytucji o liturgii. Nawiązując do Cyryla Aleksandryjskiego, Sobór podaje, że „Kościół bardzo troszczy się o to, by chrześcijanie uczestniczyli we Mszy świętej... ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez

²¹ Kard. W. Kasper, *Sakrament jedności...*, dz. cyt., s. 90.

²² Tamże, s. 131–132.

ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarować samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich” (48).

Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* vivit napisał:

Apostołowie przyjmując w Wieczerniku zaproszenie Jezusa *Bierzcie i jedzcie... Bierzcie i pijcie z niego wszyscy...* (Mt 26, 26-27), weszli z Nim po raz pierwszy w Komunię sakramentalną. Od tej chwili aż do końca czasów Kościół buduje się przez tę Komunię sakramentalną z Synem Bożym, który się za nas wydał: *To czyńcie na moją pamiątkę... Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę* (1 Kor 11, 24-25; por Łk 22, 19) (nr 21).

Kard. Walter Kasper komentuje ten tekst encykliki następująco:

Ubi eucharistia, ibi ecclesia. Wszędzie, gdzie celebrowane jest Eucharystię, tam jest Kościół. Eucharystia nie jest po prostu jednym z sakramentów, ale *sacramentum sacramentorum*. Jest ona źródłem, ośrodkiem i szczytem życia kościoła. W niej koncentruje się cała tajemnica zbawienia. Teza *ubi eucharistia, ibi ecclesia* stała się głównym założeniem nowszej eklezjologii eucharystycznej. Można ją odnaleźć nie tylko w dziełach teologów prawosławnych, lecz także w niektórych dokumentach Soboru Watykańskiego II i w rezultacie też w dziełach teologów katolickich²³.

Ponownie wypowiedział się na ten temat Jan Paweł II w Liście apostołskim *Dies Domini* o świętowaniu niedzieli, gdzie pisze: „W zgromadzeniu niedzielnym najpełniej urzeczywistnia się jedność: w nim bowiem sprawowane jest *sacramentum unitatis*, które stanowi istotny element natury Kościoła. Ludu zgromadzonego *przez jedność* i w *jedności* Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Chrześcijańskie rodziny jeden z najbardziej wyrazistych znaków swej tożsamości i *posługi*, jako *kościół domowy*, gdy rodzice przystępują wraz z dziećmi do stołu Słowa i Chleba życia” (36).

Wspólny posiłek: chleb i wino, będący sam przez się znakiem jedności ludzi, którzy się nim dzielą, staje się tutaj znakiem jedności zupełnie szczególnej: w Chrystusie. To znaczy jedności, którą zawdzięczamy Chrystusowi: On nas gromadzi domagając się wzajemnej miłości; jedności, którą On w nas sprawia: posiłek jest źródłem siły, a to Jego ciało i krew są tym posiłkiem; jedności, w której z Nim się utożsamiamy: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 56). *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni,*

²³ Tamże, s. 133.

tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba (1 Kor 10, 17). Tworzymy dzięki Eucharystii jedno ciało: oczywiście Ciało Chrystusowe, którym jest Kościół²⁴.

Kościół tak uczy i tak też modli się. W I modlitwie eucharystycznej, czyli w Kanonie rzymskim, celebrans modli się: „obdarz swój Kościół pokojem i jednością, otaczaj opieką i rządz nim na całej ziemi”. W II modlitwie eucharystycznej celebrans wymawia słowa: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”. Jeszcze wyraźniejsza i bliższa tekstowi kan. 897 jest III modlitwa eucharystyczna, w której mówimy: „Wejrzyj prosimy, na dar twojego Kościoła. (*oblatio Ecclesiae*) i przyjmij ofiarę, przez którą nas pojednałeś ze sobą (*et agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari...*). Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Syna Twego i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym Ciałem i jedną duszą w Chrystusie”. W IV modlitwie eucharystycznej celebrans się modli: „Wejrzyj na ofiarę (*hostia*), którą sam dałeś Kościołowi, i spraw, aby wszyscy, którzy będą spożywali ten chleb i pili z jednego kielicha, zostali przez Ducha Świętego zjednoczeni w jedno ciało i stali się w Chrystusie żywą ofiarą (*hostia viva*) ku Twojej chwale” (wszystkie te modlitwy kompetentnie omawia biskup Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000).

W podsumowaniu na temat funkcji jednoczenia ludu Bożego przez Najświętszą Eucharystię, powiedzmy: Eucharystia skutecznie oznacza jedność ludu Bożego, bo spożywanie przez wiernych tego samego Ciała Chrystusa pod postacią chleba oraz picie tej samej Krwi Chrystusa pod postacią wina, jest znakiem jedności między tymi wiernymi oraz znakiem jedności między poszczególnymi wiernymi, a także między wszystkimi wiernymi a Chrystusem Panem.

Przecież Komunia św. jest nie tylko znakiem jedności między poszczególnymi wiernymi i między wszystkimi wiernymi a Chrystusem. Komunia św. bowiem nie tylko oznacza, ale powoduje, że ta jedność albo zaczyna istnieć, albo pogłębia się, jeśli istniała wcześniej. Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla, że jedność nasza z Chrystusem, „który jest darem i łaską każdego, sprawia, że stajemy się również z Nim jednością Ciała Kościoła”²⁵.

Eucharystia oznacza i sprawia jedność ludu Bożego. Ale też równocześnie buduje Kościół. Papież Polak naucza:

Prawdą zasadniczą, nie tylko doktrynalną, ale równocześnie egzystencjalną jest, że Eucharystia buduje Kościół, buduje jako autentyczną wspólnotę ludu Bożego, jako zgromadzenie wiernych naznaczone tym samym znamieniem jedno-

²⁴ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 395.

²⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae Coenae*, dz. cyt., n. 4, s. 12.

ści, która była udziałem apostołów i pierwszych uczniów Boga. Eucharystia wciąż na nowo buduje tę wspólnotę i jedność. Zawsze zaś buduje ją i całkiem odradza na zbawczym zrębie Ofiary samego Chrystusa przez to, że odnawia Jego śmierć, za cenę której nas odkupił²⁶.

Kończąc tę parę słów na temat pojęcia Najświętszej Eucharystii, proszę, o Panie, abym karmiąc się Tobą, mógł z ufną nadzieją zmierzyć się z każdą próbą życia, aż po dzień, kiedy staniesz się dla mnie Wiatykiem w ostatniej drodze do Ojca.

7. Sakramenty i wszystkie kościelne dzieła apostołatu mają związek z Eucharystią i są jej podporządkowane

Sobór Watykański II jasno i wyraźnie stwierdza, że wszystkie sakramenty i kościelne posługi, a także dzieła apostołstwa wiążą się z Eucharystią i do niej zmierzają. Związek sakramentu Eucharystii z innymi sakramentami w prawie kanoniczno-liturgicznym jest jasno przedstawiony.

Eucharystii absolutnie nie może przyjąć, kto najpierw nie został ochrzczony (kan. 842 § 1; kan. 912). W zasadzie przed przystąpieniem do pierwszej Komunii św. powinno się też przyjąć sakrament bierzmowania, ponieważ chrzest i bierzmowanie są sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego i prowadzą do największej tajemnicy wiary – sakramentu Eucharystii (kan. 842 § 2). Przyjęcie sakramentu chrztu, bierzmowania i Eucharystii doprowadza wierzących w Chrystusa do pełnej dojrzałości, tak że mogą pełnić w Kościele i w świecie posłannictwo właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu²⁷. Te trzy sakramenty, mianowicie chrzest, bierzmowanie i Eucharystię nazywamy sakramentami chrześcijańskiego wtajemniczenia, bo są one jakby drogą, która prowadzi człowieka w misterium Kościoła i na szczyt chrześcijańskiego życia²⁸.

Ochrzczony i bierzmowany, jeśli ciężko zgrzeszył, w zwyczajnych warunkach nie może przyjąć sakramentu Eucharystii, dopóki nie skorzysta ze zwyczajnego sposobu ponownego odzyskania łaski uświęcającej, jakim jest sakrament pojednania i pokuty (kan. 916; kan. 960). Ojciec Święty w dniu 12 marca 2005 r. w klinice Gemelli napisał do uczestników dorocznego kursu Penitencjarii Apostolskiej dla spowiedników, że sakramenty pokuty i Eucharystii są ze sobą żywotnie związane.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*, dz. cyt., n. 20, s. 78–79.

²⁷ Por. *Rituale Romanum, Ordo Baptismi Parvulorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, n. 2, p. 7.

²⁸ Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 10.

Żyjemy w społeczeństwie, które często zapomina o Bogu i ztraca poczucie grzechu. Tym pilniejszym staje się Chrystusowe wezwanie do nawrócenia, które zakłada wyznanie grzechów i prośbę o przebaczenie. W tradycji Kościoła sakrament pojednania rozpatrywany był zawsze w ścisłej relacji z ucztą eucharystyczną. Już w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich odczuwano konieczność przygotowania godnym postępowaniem do łamania chleba eucharystycznego, które jest komunią z Ciałem i Krwią Pańską oraz z przyjmującymi je wyznawcami Chrystusa. Święty Paweł napominał wiernych Koryntu, by przystępowali do Eucharystii z autentyczną wiarą i miłością. W obrzędach mszy liczne elementy podkreślają konieczność oczyszczenia, nawrócenia i pojednania: akt pokuty, znak pokoju, modlitwy przed Komunią. Sobór Trydencki uczy, że nie można przyjąć Eucharystii, mając świadomość, że się jest w stanie grzechu śmiertelnego. Księża winni pouczać wiernych o konieczności odzyskania łaski przez sakrament pojednania, by móc przystąpić do Komunii. Mają ich jednocześnie zachęcać do oczyszczenia się z grzechów powszednich i niedoskonałości przez przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa²⁹.

Także zawarcie przymierza małżeńskiego dokonuje się zwykle w związku z Mszą św. W takim przypadku *nupturientom* udziela się Komunii św. pod dwiema postaciami.

Wreszcie sakramentu namaszczenia olejem chorych można udzielić w czasie Mszy św., zwłaszcza jeśli chory ma przyjąć Komunię św. Mszę św. można teraz celebrować w domu chorego. W takim przypadku można udzielić choremu (i innym uczestnikom tych obrzędów) Komunii św. pod dwiema postaciami. Komunia św. jako Wiatyk jest szczególnym znakiem uczestnictwa w tajemnicy śmierci Pana i Jego przejścia do Ojca, sprawowanej w ofierze Mszy św.³⁰

O stosunku sakramentu kapłaństwa do Eucharystii pięknie pisze Ojciec Święty Jan Paweł II:

Kapłaństwo biskupów i prezbiterów, a obok nich posługa diakonów – urzędy, które normalnie rozpoczynają się od głoszenia Ewangelii – pozostają w najściślejszym związku z Eucharystią. Eucharystia jest główną i centralną racją bytu sakramentu kapłaństwa, który definitywnie poczał się w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią. Nie bez powodu słowa „To czyńcie na moją pamiątkę”, wypowiedziane bezpośrednio po słowach eucharystycznej konsekracji, powtarzamy przy każdym przeistoczeniu, sprawując Najświętszą Ofiarę. Przez nasze święcenia których udzielanie, jak na to wskazuje już pierwsze świadectwo liturgiczne, jest połączone z Mszą świętą, – jesteśmy w sposób szczególny i wyjątkowy związani z Eucharystią. Jesteśmy niejako z Niej i dla Niej³¹.

²⁹ Przesłanie Jana Pawła II do spowiedników, www.opoka.org.pl/aktualności.

³⁰ Por. *Rytuał Rzymski – Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Kato-wice 1978, n. 26, s. 22.

³¹ Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae Coenae*, dz. cyt., n. 2, s. 5–6.

To, co powiedzieliśmy o związku Eucharystii z innymi sakramentami, podsumujemy stwierdzeniem Papieża Jana Pawła II, że

całe życie sakramentalne Kościoła oraz każdego chrześcijanina osiąga swój szczyt i swoją pełnię właśnie w Eucharystii. W tym Sakramencie bowiem odnawia się stale z woli Chrystusa tajemnica tej ofiary, którą złożył On z Siebie Samego Ojcu na ołtarzu krzyża, ofiary, którą Ojciec przyjął, odwzajemniając bezgraniczne oddanie swego Syna, kiedy Ten stał się posłuszny aż do śmierci³².

Sumarium

DE SANCTISSIMA EUCHARISTIA

Augustissimum sacramentum, in quo ipse Christus continetur offertur et sumitur, et quo continuo vivit et crescit Ecclesia, Sacrificium eucharisticum, memoriale mortis et resurrectionis Domini, in quo sacrificium crucis perpetuatur, totius cultus et vitae christianae est culmen et fons Dei et corporis Christi aedificatio perficitur. Caetera sacramenta et omnia ecclesiastica apostolatus opera cum Sanctissima Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur (can. 897).

Ks. prof. dr hab. Marian PASTUSZKO – ur. w 1928 r. w Samsonowie. Doktorat na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Habilitacja w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Wykłada w Seminarium Duchownym w Kielcach, pracuje w Sądzie Biskupim Kieleckim jako oficjał. Opublikował m.in.: *Prawo o sakramentach świętych*, t. I, *Normy wstępne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983; *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997; *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999; *Odpusty*, Kielce 2001, *Sakrament bierzmowania (kanny 879–896)*, Kielce 2005.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*, dz. cyt., n. 20, s. 77.

Ks. Adam Perz – Kielce

WPLYW EUCHARYSTII NA ŻYCIE CHRZEŚCIJANINA

Eucharystia jest sakramentem ustanowionym przez Chrystusa. Dla Kościoła jest bezcennym skarbem i jako taki zajmuje centralne miejsce w życiu i nauczaniu Kościoła. W ostatnich latach Jan Paweł II mówił i pisał wielokrotnie na temat Eucharystii. Ojcu Świętemu zależało na tym, aby chrześcijanie na nowo odkrywali ten sakrament. Temu miał służyć ogłoszony przez Papieża Rok Eucharystii (2004/2005) i wydane dokumenty: Encyklika o Eucharystii *Ecclesia de Eucharistia* (2003) oraz List apostolski *Mane nobiscum Domine* (2004).

Jednakże w tym miejscu trzeba podkreślić, że Ojciec Święty już wcześniej, podczas swoich pielgrzymek do Polski, wielokrotnie podejmował temat Eucharystii, dlatego warto przypomnieć to nauczanie w aspekcie wpływu, jaki wywiera ten sakrament na życie chrześcijanina.

1. Eucharystia a sens życia ludzkiego

Sakrament Eucharystii od początku swego istnienia posiada wyjątkowy charakter. Wynika to z faktu, iż podczas Ofiary eucharystycznej uobecnia się ofiara krzyżowa Chrystusa w swojej bezkrwawej postaci. Przez swój związek z misterium paschalnym Chrystusa Eucharystia jest nie tylko widzialnym znakiem działania Pana w Kościele, ale również Jego żywą obecnością poprzez Ciało i Krew¹.

Uczestnictwo w tym sakramencie powoduje pogłębienie łączności z Chrystusem. W tym zjednoczeniu Chrystus obdarza człowieka swoimi darami, lecz nade wszystko obdarowuje go swoją obecnością: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6, 56). Dlatego już Sobór Watykański II przypominał, że Eucharystia utrwała więź człowieka z Jezusem zapoczątkowaną przez wiarę i chrzest oraz przydaje jej intensywności².

¹ Por. A. Zuberbier, *Czy wiem, w co wierzę?*, Kielce 1992, s. 255.

² Por. DM 36.

Papież Jan Paweł II tę myśl soborową uzupełnił stwierdzeniem, że w Eucharystii znajduje swój „sakramentalny wyraz to «wszystko», co Ojciec dał Synowi. «Dał», ażeby Syn ogarnął i przeobraził, przemienił to «wszystko» tą właśnie miłością, którą «do końca ich umiłował»”³. Wyprowadził w ten sposób z tajemnicy Eucharystii tajemnicę miłości Boga do człowieka objawioną i urzeczywistnioną w Chrystusie. W sakramencie tym bowiem Chrystus staje się prawdziwie „Emmanuelem” – „Bogiem z nami” (por. J 1, 14) i jest pokarmem wzmacniającym na drodze do wieczności⁴.

Ponieważ Eucharystia stanowi centrum życia Kościoła, powinna się także stać ośrodkiem życia każdego chrześcijanina. Człowiek ochrzczony, który powołany jest do tego, by życie swoje oparł na Bogu, musi mieć wpływającą z wiary świadomość, że Eucharystia nadaje sens jego istnieniu. To właśnie ona przynosi mu siłę potrzebną do przezwyciężania trudności doczesnej egzystencji i obdarza nadzieją na przyszłość.

Jan Paweł II już podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, 6 czerwca 1979 roku w Częstochowie, zapraszał wiernych do uczestnictwa w Eucharystii. Przypominał, że „Chrystus nie chce, żebyśmy byli głodni. Chrystus nie chce, żebyśmy byli puści. Chce, żebyśmy byli nasyceni duchowo prawdą i miłością przy stole słowa Bożego i przy stole Eucharystii”⁵. Natomiast w przemówieniu powitalnym na lotnisku Okęcie podczas swojej trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny jeszcze dobitniej podkreślił ten wymiar Eucharystii, mówiąc: „Zapraszam Was do wspólnoty – do tej wspólnoty, którą przez pokolenia kształtuje Chrystus. On nie przestaje człowiekowi znużonemu, zagubionemu człowiekowi, który cierpi, który gubi poczucie sensu – przywracać sens. Eucharystia jest sakramentem tego wielkiego sensu”⁶.

Eucharystia przypomina, że życie chrześcijanina to poruszanie się w obliczu Boga w każdej chwili i w każdej życiowej sytuacji. Sens i nadzieja, jaką daje ta Boża obecność, każe człowiekowi zerwać z goryczą i smutkiem. Pozwala pokonać trudności dnia codziennego⁷.

³ Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Lublin, 9 czerwca 1987), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia i homilie*, Kraków 1999, s. 409.

⁴ Por. A. Zuberbier, *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Katowice 1978, s. 285–286.

⁵ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej (Częstochowa, 6 czerwca 1979), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 115.

⁶ Tenże, Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie (Warszawa, 8 czerwca 1987), w: *Do końca ich umiłował*, Warszawa 1987, s. 10.

⁷ Por. W. Zalewski, *Nauka Boża*, t. 6, Warszawa 1959, s. 526.

Człowiek może żyć jedynie wtedy, kiedy kocha i doświadcza miłości innego. Człowiek jednak nie jest tylko bytem zdolnym do miłości, ale przede wszystkim bytem wymagającym miłości. Kluczowym problemem ludzkiej egzystencji wydaje się być dylemat: miłować czy nie miłować, który przechodzi w problem-dramat: móc albo nie móc być samym sobą⁸.

Jedynie życie w łączności z Bogiem może mieć dla człowieka znaczenie, gdyż sens nadaje mu sam Bóg poprzez swego Syna. To przez Niego Bóg Ojciec wychodzi naprzeciw pragnieniu ludzkich serc poszukujących miłości. W Chrystusie bowiem w pełni zrealizowało się Objawienie, stopniowo odkrywane przez proroków. Dzieło to zapowiedziane w Starym Testamencie i wypełnione przez Chrystusa zostało „zadane” Kościołowi, by było realizowane przez posłannictwo Apostołów i ich następców:

Dlatego jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby ogłoszone dzieło zbawienia sprawowali poprzez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego⁹.

Jednocześnie Jezus odpowiedział na miłość Ojca tak, jak nikt przed Nim nie był w stanie odpowiedzieć. Swoim życiem i zbawczym dziełem dał przykład posłuszeństwa płynącego z miłości do Boga¹⁰. Z tej prawdy Jan Paweł II wyprowadza tezę, że Eucharystia jest także źródłem miłości Bożej w ludziach¹¹. Dzięki uczestnictwu w Eucharystii człowiek otrzymuje bowiem zadatek życia wiecznego już tu – na ziemi – i wkracza w nowy porządek zbawczy. Zostaje przywrócona przyjaźń między nim a Bogiem i ustanowione Nowe Przymierze we Krwi Chrystusa¹².

Papież w jednym ze swoich przemówień stwierdza, że Eucharystia jest „siłą przebicia”¹³ się nadziei, jaką daje perspektywa wyzwolenia z okowów śmierci przez Chrystusa. Do wielu określeń człowieka ukutych przez filozofów i teologów, można by jednak dołączyć jeszcze jedno: człowiek to *ens*

⁸ Por. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości „Gdzie jesteś Adamie?”*, red. tenże, Lublin 1987, s. 67.

⁹ KL 6.

¹⁰ Por. KKK 532.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dz. cyt., s. 409.

¹² Por. H. Langkammer, *Ostatnia Wieczerza*, w: *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995, s. 183–185.

¹³ Jan Paweł II, Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa (Kraków, 10 czerwca 1987), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 445.

sperans – byt posiadający nadzieję¹⁴. Toteż Jan Paweł II podkreśla, że nadzieja ta rodzi się w sytuacji dostrzeżenia trudów ludzkiego losu i towarzyszy przezwyciężaniu ich¹⁵. Konstytutywnym elementem prawidłowego wewnętrznego nastawienia na Eucharystię jest nadzieja. Dzięki nadziei przecież życie chrześcijanina otrzymuje swój własny sens. Jej odkrycie nie powoduje wprowadzie, że znikają trudności i kłopoty, ale zmienia się sposób patrzenia na trudy codzienności. Zdaniem Papieża, nadzieja nie zwalnia człowieka od krzyża. Nadzieja nadaje sens krzyżowi, który istota ludzka dźwiga przez troski i udręki dnia codziennego. Ten sens staje się właśnie jej „siłą przebicia” przez warunki zewnętrzne. Niewyczerpanym źródłem owej siły jest Eucharystia. Ten sakrament jest bowiem siłą człowieka wierzącego¹⁶.

Odkrycie świata wewnętrznego, w którym działa łaska miłującego Boga, i w którym ukrywa się prawdziwe „ja” człowieka, jest jednym z podstawowych warunków właściwego rozwoju. Dopiero ono umożliwia istocie ludzkiej wychodzenie poza okoliczności miejsca i czasu. Dlatego w nauczaniu papieskim tak często pojawia się wezwanie do systematycznej współpracy z łaską. Jednym z symbolicznych jej wyrazów, a zarazem drogą do pełnego jej urzeczywistnienia w życiu ludzkim, jest sakrament Eucharystii. Papież podkreśla nieustannie, że człowiek może przekroczyć samego siebie tylko w oparciu o Eucharystię. W homilii podczas Mszy św. w Niepokalanowie, przywołując postać św. Maksymiliana Marii Kolbego i wspominając jego ofiarę życia poniesioną za współwzniecia, starał się ukazać korzenie tej decyzji tkwiące w Ofierze eucharystycznej: „Wraz z tajemnicą eucharystycznego kielicha dojrzewała w nim owa godzina oświęcimskiej decyzji: «Czyż nie mam pić kielicha, który mi podał Ojciec?»» (J 18, 11)”¹⁷. W tym przypadku sensem ludzkiej egzystencji stało się służenie innym. Ofiara złożona z własnego życia stała się wyrazem największej miłości. Zdaniem Papieża, współczesny świat niczego bardziej nie potrzebuje jak takiego świadectwa wypływającego ze świadomego przyjęcia daru Eucharystii. Jedynie ono potrafi spowodować, że świat otrząśnie się „z więzów owej cywilizacji śmierci, która w niektórych momentach współczesności szczególnie odsłania swe groźne oblicze”¹⁸.

¹⁴ Na istotną rolę nadziei w życiu człowieka zwracał uwagę już św. Paweł, nazywając ją „bezpieczną i silną kotwicą duszy” (Hbr 6, 19).

¹⁵ W „gawędzie” – jak swe przemówienie do młodych w Krakowie określił sam Papież – naszkicował wymagania, które winien spełnić chrześcijanin, aby godnie przyjmując dar Eucharystii. Por. Jan Paweł II, Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa, dz. cyt., s. 445.

¹⁶ Por. tamże, s. 446.

¹⁷ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. (Niepokalanów, 18 czerwca 1983), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁸ Tamże, s. 248.

Eucharystia więc nadaje sens życiu chrześcijanina, dzięki któremu chrześcijanin łączy się ściśle z Chrystusem i razem z Nim potrafi przekraczać próg nadziei.

2. Eucharystia a cel życia ludzkiego

W improwizowanym przemówieniu podczas odwiedzin byłego obozu koncentracyjnego na Majdanku Jan Paweł II wypowiedział ważne słowa: „To jest nasza nadzieja, że człowiek nie umiera, choćby i został zakatowany, że żyje w Bogu”¹⁹. Ta prawda, że ostateczny cel egzystencji każdego chrześcijanina stanowi osiągnięcie życia wiecznego, jest od wieków głoszona przez Kościół. Kościół odwołuje się w tym względzie do obietnicy danej przez Jezusa: *Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym* (J 6, 51.54). U końca czasów Chrystus zapewni wywyższenie ludzkiego ciała i przemianę świata natury, o czym pisał św. Jan: *I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma* (Ap 21, 1). Jednakże to eschatologiczne wydarzenie poprzedzone zostało ustanowieniem Eucharystii, która chociaż należy do obecnego wieku, otwiera drogę ku przyszłości. Jezus wielokrotnie przyrównywał królestwo Boże do uczty weselnej. W tym kontekście Eucharystia jest jej zapowiedzią. Jest przedsmakiem uczty i przyszłej chwały w królestwie Ojca. Kościół naucza bowiem, że dopóki nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których mieszka sprawiedliwość, Kościół pielgrzymujący modli się w Eucharystii, by przyspieszyć powrót Chrystusa²⁰.

Papież zwrócił uwagę na fakt, że rodzina jest środowiskiem, gdzie dziecko poznaje pierwsze i najbardziej podstawowe prawdy wiary, przyjmuje sakramenty, poczynawszy od chrztu, poprzez pokutę, do Eucharystii, która staje się dlań duchowym pokarmem w drodze do nieba. Dzięki temu pokarmowi chrześcijanie przez pokolenia dążą do „domu Ojca”, jak kiedyś naród izraelski do Ziemi Obiecanej. Papież porównał Eucharystię do manny udzielanej Izraelitom na pustyni, gdyż – podobnie jak ona – sakrament ten stanowi jedyny pokarm mogący zapewnić dalszą wędrówkę²¹.

¹⁹ Jan Paweł II, To jest nasza nadzieja, że człowiek nie umiera (Lublin, 9 czerwca 1987), w: tenże, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się. III podróż apostolska do Polski (8–14 VI 1987)*, Poznań 1987, s. 34.

²⁰ Por. KDK 48; KKK 671.

²¹ Por. Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem I Komunii św. (Łódź, 13 czerwca 1987), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 512.

Jan Paweł II przywołał nauczanie ojców soborowych, że Eucharystia została ustanowiona w tym celu, by stała się dla chrześcijan niezbędnym pokarmem duszy, który umożliwia człowiekowi pełne włączenie w Ciało Mistyczne Chrystusa²². Poprzez zaproszenie do uczestnictwa w uczcie eucharystycznej człowiek otrzymał bowiem jakby zadatek obietnicy zmartwychwstania. Staje się tym, który spożywa Ciało Chrystusa i pije Jego Krew, a zatem trwa w Chrystusie, a On w nim (por. J 6, 54). O wyjątkowości tej sakramentalnej rzeczywistości świadczy fakt, że życie wieczne nie jest tylko darem obiecany człowiekowi; ono już teraz jest udziałem chrześcijanina, który żyje nim przez wiarę²³.

Ojciec Święty podkreślał, że już w czasie życia doczesnego Eucharystia jest źródłem siły i miłości w człowieku. Zjednoczenie z Chrystusem obecnym w Eucharystii pogłębia wszak w człowieku przyjaźń z Bogiem, leczymy rany zadane przez grzech i dajemy siłę do walki ze złem²⁴, aby wreszcie umożliwić promieniowanie miłością Chrystusową w życiu codziennym. Ten związek Eucharystii, zapatrzenia w *rzeczy* ostateczne i ziemskiego życia chrześcijan zaakcentował Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w Szczecinie w 1987 roku. Powiedział wówczas:

W dniach Kongresu wszyscy skupiamy się na tych słowach, jakie Ewangelista Jan (...) wypowiada w związku z Ostatnią Wieczerzą: „umiłowawszy swoich... do końca ich umiłowal” (J 13, 1). Słowa te tłumaczą równocześnie tajemnicę Chrystusowej Paschy i sakramentalną rzeczywistość Eucharystii: „do końca ich umiłowal”. A małżonkowie, klęcząc przed ołtarzem w dniu ślubu, mówią: „nie opuszczę cię aż do śmierci”. (...) Czy słowa te nie współbrzmiały z tamtymi: „do końca ich umiłowal”? Z pewnością (...) zachodzi tutaj głęboka zależność i jednorodność²⁵.

Eucharystia jest korzeniem sakramentu małżeństwa, który „wyrasta z Eucharystii i do niej prowadzi”²⁶. Tym samym Jan Paweł II przypomniał, że sakramentalna Komunia jest tylko wtedy owocna, gdy poprzedza ją zjednoczenie z Chrystusem w wierze i miłości. Dlatego wzywa człowieka do zapatrzenia się w miłość Chrystusa „aż do końca”.

²² Por. KDK 5.

²³ Por. A. Zuberbier, *Czy wiem, w co wierzę?*, dz. cyt., s. 263.

²⁴ Por. Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem I Komunii św., dz. cyt., s. 515–516.

²⁵ Tenże, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla rodzin (Szczecin, 11 czerwca 1987), w: <http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/p8717/p8717.html> (28 grudnia 2005).

²⁶ Tamże.

3. Eucharystia a praca

Większą część życia ludzkiego wypełnia praca. Jej owoce przynoszą radość wszystkim, którzy mogą z nich korzystać. Dzięki pracy człowiek nie tylko zdobywa środki do życia, ale też wypełnia wolę Stwórcy: *abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1, 28).

Problem godności pracy nie uszedł uwagi Jana Pawła II. Podczas Mszy św. odprawionej dla ludzi pracy w Gdańsku Papież nawiązał do przypowieści o robotnikach pracujących w winnicy:

Praca ludzka – przez setki i tysiące, jeśli nie miliony, warsztatów – przyczynia się do dobra wspólnego społeczeństwa. Ludzie pracy w tej właśnie pracy znajdują tytuł, wieloraki i różnorodny, bo i praca ludzka jest wieloraka i różnorodna – a więc tytuł do stanowienia o sprawach całego społeczeństwa, które żyje i rozwija się z ich pracy²⁷.

Papież upomniał się o sprawiedliwe warunki pracy, o uczciwą umowę między pracodawcą a robotnikiem. Zauważył, że na trud ludzki nie wolno odpowiadać wyłącznie zapłatą, gdyż pracujący człowiek nie tylko jest rzemieślnikiem – wykonawcą dzieła, ale także jest „twórcą”, który niejako „dopomaga” w dziele stwórczym samego Boga. Taki człowiek ma prawo do stanowienia o warsztacie pracy, na którym pracuje. Ma również prawo przynależenia do samodzielnie wybranego związku zawodowego²⁸.

Ojciec Święty przypomniał zarazem, że człowiek, choć jest istotą powołaną do pracy, jest także istotą powołaną do uczestnictwa w chwale Stwórcy, który tę pracę ustanowił i pobłogosławił. Nieodzownym warunkiem dobrze spełnianych obowiązków jest więc łączność z Bogiem. Eucharystia jest tym sakramentem, dzięki któremu człowiek może być świadom ciągłej Boskiej obecności. Jan Paweł II powtórzył słowa Chrystusa: *nie samym chlebem żyje człowiek* (Łk 4, 4), komentując je następująco:

W każdą Mszę św., Ofiarę Chrystusa, Ofiarę naszego Odkupiciela, wchodzi owoc „ludzkiej pracy”, wszelkiej ludzkiej pracy: chleb jest tego „syntetycznym” wyrazem – i wino również: codziennie praca ludzka wpisuje się w Eucharystię: w sakrament naszego Odkupienia i „wielką tajemnicę wiary”. Codziennie na tyłu miejscach ziemi przed pracą ludzką otwierają się Boskie perspektywy²⁹.

²⁷ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy (Gdańsk, 12 czerwca 1987), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 493.

²⁸ Por. S. Siwek, *Zbiorowy wysiłek*, „Gość Niedzielny”, 28 (1987), s. 1.

²⁹ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy, dz. cyt., s. 495.

Papież zwraca uwagę na nierozzerwalną łączność fizycznego wysiłku człowieka z jego wzrostem duchowym. Symbolicznym wyrazem tej jedności jest sakrament Eucharystii. To na roli dokonuje się ów każdorazowy cud rozmnożenia chleba, dzięki któremu ludzie otrzymują pokarm cielesny i duchowy. Symbolizuje on każdą pracę ludzką. „Eucharystia jest związana z ziemią. Wnosimy w nią za każdym razem chleb i wino jako symbol wszystkich darów ziemi – darów Stwórcy oraz owoc pracy ludzkiej”³⁰. Słowa te przypominają, że człowiek uczestnicząc pracą w Ofierze Chrystusa, dzięki niej ma swój udział także w Jego zwycięstwie nad śmiercią. Bóg poprzez Najświętszy Sakrament udziela człowiekowi nie tylko zadatku życia wiecznego, ale też uzdalnia go do odpowiedzialnego wykonywania pracy. Toteż Papież stwierdza: „Przynosimy do ołtarza chleb – owoc ziemi, który jest również owocem pracy rąk ludzkich. Człowiek pracuje «na chleb». Chleb więc wyraża i symbolizuje wszelką pracę człowieka gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób byłaby ona wykonywana”³¹.

Chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem wypełnia swoje życiowe powołanie. Eucharystia pozwala mu realizować talenty, z których będzie kiedyś przez Stwórcę rozliczany. Dlatego sakrament ten jest organicznie związany z ludzką pracą.

4. Eucharystia a miłość bliźniego

Ojciec Święty Jan Paweł II przekazywał wiernym, iż uczestnictwo w Eucharystii nie może pozostać bez wpływu na ich życie³².

Sprawdzeniem autentyczności uczestnictwa we Mszy św. jest budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego. W Ewangelii Janowej nie ma opowiadania o ustanowieniu Eucharystii, lecz o umywaniu nóg Apostołom (por. J 13, 1-20). Jezus objawił miłość, która nie panuje, ale służy. Współcześnie potrzeba takich prostych i konkretnych znaków miłości, których szkołą jest Eucharystia. Uczestnicy Eucharystii nie mogą pozostać obo-

³⁰ Jan Paweł II, Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie (Warszawa, 8 czerwca 1987), dz. cyt., s. 10.

³¹ Tenże, Przemówienie do włókniaerek z łódzkich zakładów przemysłu bawełnianego „Uniontex” (Łódź, 13 czerwca 1987), w: *Do końca ich umiłował*, dz. cyt., s. 210.

³² W przemówieniu wygłoszonym na Błoniach Krakowskich (10 czerwca 1987) można wyróżnić pięć cech nowości życia człowieka, który żyje perspektywą Eucharystii: 1. męstwo i brak zniechęcenia; 2. pokój; 3. jednoznaczność; 4. dobro; 5. prawda. Por. G. Bobek, *Drogowskazy z Błoń*, http://www.wychowawca.pl/miesiecznik/10_130/01.htm (28 grudnia 2005).

jętni na potrzeby innych, gdyż wzajemna miłość i troska o potrzebujących jest znakiem prawdziwych uczniów Chrystusa³³.

Jan Paweł II uświadamiał Polakom, że w pewien sposób i oni są odpowiedzialni za to, że istnieją ludzie biedni i głodni:

Na każdym z nas ciąży część odpowiedzialności za ten niesprawiedliwy stan. Każdy z nas jakoś o głód i biedę innych się ociera. Umiejmy dzielić się chlebem z tymi, którzy go nie mają lub mają go mniej od nas! Umiejmy otwierać nasze serca na potrzeby braci i sióstr, którzy cierpią z powodu nędzy i niedostatku! Czasem wstydzą się do tego przyznać, ukrywając swoją biedę. Trzeba ku nim dyskretnie wyciągnąć bratnią, pomocną dłoń³⁴.

Eucharystia jest sakramentem miłości. Z przeżytej Eucharystii powinna wypływać miłość wobec braci w codziennym życiu. Chrześcijanie winni organizować konkretne sposoby opieki nad biednymi i chorymi. Jak dzisiaj Kościół praktykuje chrześcijańską miłość? Z pewnością poszczególni wierzący angażują się w tej dziedzinie poprzez ofiary składane do puszek przy Kościele, na konta bankowe Caritas, a także poprzez jałmużnę dawaną najbliższym lub przygodnie spotkanym ludziom. Powstają stowarzyszenia (np. Koła Towarzystwa Pomocy im. Brata Alberta) służące bezdomnym czy dzieła miłosierdzia prowadzone przez zgromadzenia zakonne. Coraz więcej młodych ludzi poświęca się na rzecz innych poprzez wolontariat.

5. Eucharystia a jedność

Sobór Watykański II nauczał, że Eucharystia jest niezawodnym znakiem jedności i wiarygodności chrześcijaństwa. I tak w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* ojcowie soborowi stwierdzają, że Chrystus ustanowił w swoim Kościele sakrament Eucharystii, poprzez który ludzie stają się uczestnikami Bożej natury³⁵, zaś Konstytucja *Lumen gentium* dodaje, iż Eucharystia sprawia jedność Ludu Bożego³⁶.

³³ Por. Episkopat Polski, List pasterski *Eucharystia źródłem i szczytem życia i misji Kościoła* (22 października 2004), http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2004119_0 (28 grudnia 2005).

³⁴ Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej* (Wrocław, 1 czerwca 1997), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/wroclaw_01061997.html (28 grudnia 2005).

³⁵ Por. DE 15.

³⁶ Por. KK 11.

To zagadnienie podjął Papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu do przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich zgromadzonych w Warszawie. Mówił wówczas, że „w tajemnicy Eucharystii uobecnia się dzieło pojednania wszystkich ludzi dokonane przez Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa”³⁷. Również w Łodzi w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem I Komunii św. Jan Paweł II mówił, że Eucharystia jest źródłem jedności Kościoła³⁸.

Sakrament Eucharystii jest sakramentem obecności samego Boga. Jest siłą, która pozwala niszczyć wszelkie mury grzechu, nienawiści i słabości³⁹. Dlatego Ojciec Święty mógł zwrócić się do delegatów na 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny we Wrocławiu słowami:

Umiłowani bracia i siostry, mogliśmy wszyscy doświadczyć, jak w tajemnicy Eucharystii spotykają się ludzie różnych ras, różnych języków, narodów i kultur. Tak, Eucharystia przekracza wszelkie granice. W niej staje się widzialna jedność Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Jakże wyraźnie sprawdzają się tu słowa świętego Augustyna, który nazwał Eucharystię „sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności i węzłem miłości” (*In Ioannis Evangelium tractatus*). Eucharystia jest pulsującym sercem Kościoła. „Eucharystia buduje Kościół, buduje jako autentyczną wspólnotę Ludu Bożego, jako zgromadzenie wiernych naznaczone tym samym znamieniem jedności, która była udziałem apostołów i pierwszych uczniów Pana. Eucharystia wciąż na nowo buduje tę wspólnotę i jedność. Zawsze zaś buduje ją i zawsze odradza na zbawczym zrębie ofiary samego Chrystusa przez to, że odnawia Jego śmierć krzyżową, za cenę której nas odkupił” – słowa *Redemptor hominis* (n. 20). W takim właśnie kontekście należy też rozumieć każdy kongres eucharystyczny i jego rolę w życiu całego Kościoła⁴⁰.

Z krótkiego przeglądu wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II na temat wpływu sakramentu Eucharystii na życie chrześcijanina wynika, że Papież żył Eucharystią, że bardzo chciał ukazać głęboki sens tego sakramentu, że gorąco pragnął, aby chrześcijanie na nowo go odkryli. To wielkie szczęście

³⁷ Jan Paweł II, *Niech miłość Chrystusa stanowi dla nas źródło mocy, cierpliwości i wytrwałości* (Warszawa, 8 czerwca 1987), w: tenże, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się...*, dz. cyt., s. 23.

³⁸ Por. tenże, Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem I Komunii św., dz. cyt., s. 512.

³⁹ Por. G. Bobek, *Drogowskazy z Błoń*, w: http://www.wychowawca.pl/miesiecznik/10_130/01.htm (28 grudnia 2005).

⁴⁰ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z delegacjami na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny (Wrocław, 1 czerwca 1997), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/wroclaw2_01061997.html (28 grudnia 2005).

i błogosławieństwo, że tak ważne słowa wielokrotnie Jan Paweł II wygłaszał do Polaków, że padały one jak ziarna na polską ziemię, padały przede wszystkim na glebę serc milionów katolików w Polsce. Pozostaje tylko (i aż) jedno: realizacja papieskiego nauczania.

Sommario

L'INFLUSSO DELL'EUCARISTIA SULLA VITA CRISTIANA

Il papa Giovanni Paolo II diverse volte parlava del Sacramento dell'Eucaristia; anche durante i suoi viaggi in Polonia. Parlava ai fedeli polacchi del ruolo di questo sacramento nella vita cristiana.

Innanzitutto, l'Eucaristia rende il credente più unito al Signore presente nel sacramento. Soltanto la vita unita a Dio ha un senso. L'uomo vive per salvarsi. L'Eucaristia è pegno della vita eterna e il sostegno per l'uomo nel suo pellegrinaggio terreno. La maggior parte della propria vita l'uomo dedica al lavoro. Il papa Karol Wojtyła parlava della dignità del lavoro e dei diritti degli operai. Per svolgere bene il proprio lavoro è necessaria l'unione con Dio, la quale viene garantita per mezzo dell'Eucaristia. L'Eucaristia non può non influire positivamente sulla vita di coloro che in essa partecipano. Deve far sì che i cristiani si sforzino a costruire una società più giusta. Non si può stare indifferenti di fronte alla povertà, alla fame e ai bisogni degli altri, perchè l'Eucaristia è sacramento dell'amore. L'Eucaristia è, in fine, fonte dall'unità della Chiesa capace di rompere ogni muro dell'odio e della divisione. Il Sacramento dell'Eucaristia edifica la Chiesa quale autentica comunità del Popolo di Dio.

Il papa Giovanni Paolo ha lasciato ai fedeli polacchi un insegnamento molto ricco sull'Eucaristia. Che sia realizzato nella vita personale e sociale.

Ks. dr Adam PERZ – ur. w r. 1963 r. w Dobrzeszowie, dr teologii, wykładowca teologii moralnej i etyki w WSD w Kielcach. Autor artykułów publikowanych w „Kieleckich Studiach Teologicznych”, „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”, „Obecnych”, księgach jubileuszowych, a także w pracach zbiorowych wydawanych z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej.

Ks. Jan Piątek – Kielce

WSPÓLNOTOWY WYMIAR OSOBY LUDZKIEJ

Tajemnica Eucharystii, której poświęcony jest piąty numer Kieleckich Studiów Teologicznych, charakteryzująca się wieloma aspektami zarówno natury teologicznej, biblijnej, jak i liturgicznej, posiada również swój aspekt ludzki, a zwłaszcza społeczny. Ten aspekt społeczny wyraża się w tym, że Eucharystia z natury swej tworzy wspólnotę Kościoła, która jest szczególnego rodzaju wspólnotą¹.

Każda wspólnota, a więc i wspólnota Kościoła z natury swej jest i powinna być nastawiona na dobro osoby ludzkiej. Zostało to wyraźnie podkreślone przez Jana Pawła II w jego pierwszej Encyklice *Redemptor Hominis*, gdzie między innymi napisał: „Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa... człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa”².

Życie osobowe każdego człowieka i to nie tylko w wymiarze naturalnym, ale i w wymiarze nadprzyrodzonym, rozwija się nie w izolacji od innych, lecz we wspólnocie z innymi³. Wydaje się w tym kontekście rzeczą bardzo pożyteczną poddać nieco wnikliwszej analizie życie osobowe człowieka pod kątem jego wspólnotowych uwarunkowań, aby lepiej zrozumieć rolę Eucharystii we wspólnotowym wymiarze życia osobowego.

Niniejsze opracowanie nie ma na celu zgłębienie wspólnotowego wymiaru życia osobowego w aspekcie eklezjalnym w relacji do Eucharystii, ale refleksję bardziej ogólną nad wspólnotowym wymiarem życia osobowego i to raczej w aspekcie analizy filozoficznej oraz aksjologicznej, zwłaszcza z uwzględnieniem wątku społecznego.

¹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, roz. II, n. 21.

² Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, n. 13 i 14.

³ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1960, *passim*.

1. Człowiek jako byt osobowy

Wśród wielu cech charakteryzujących byt ludzki, właściwością szczególną są jego zdolności poznawcze. To dzięki nim, w miarę jak przestaje być niemowlęciem, zaczyna nawiązywać kontakt z otaczającą go rzeczywistością i stopniowo rozwija swą świadomą aktywność. Rzeczywistość, ku której się poznawczo zwraca, czyli to wszystko, co go otacza, jest przez niego ujmowane przedmiotowo, jako świat rzeczy, nawet gdy dotyczy osób.

Stopniowo jednak, świat osób zaczyna się w jego aktach poznawczych wyodrębniać jako szczególna kategoria istot, z którymi stopniowo nawiązuje specyficzną więź, przede wszystkim o charakterze emocjonalnym.

Ta odrębność osób od rzeczy w miarę rozwoju psychofizycznego człowieka coraz bardziej się zarysowuje, narasta, intryguje aż do pojawienia się pytania: kim jestem? kim jest człowiek?

Tego rodzaju pytania – jak ukazują dzieje filozofii – stawiali sobie w większym lub mniejszym stopniu również myśliciele, filozofowie i uczeni, dochodząc do przekonania, że pośród wszystkich bytów widzialnego świata człowiek jawi się jako jedna z najbardziej intrygujących tajemnic. Nawet sam dla siebie człowiek pozostaje do końca nierozwiązaną zagadką. Znalazło to wyraz w słynnym napisie na świątyni delfickiej i było przez wielu moralistów traktowane jako podstawowy warunek kształtowania moralnej postawy i osobowości. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II: „Wezwanie *poznaj samego siebie*, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako *człowiek*, czyli ten, kto *zna samego siebie*”⁴. Charakterystycznym wyrazem tego jest również popularna książka A. Carrela *Człowiek istota nieznana*.

W tym zgłębianiu tajemnicy człowieka i poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?, sformułowano wiele poglądów, koncepcji i definicji od skrajnych, sprowadzających człowieka bądź to do samego ciała, jak to ma miejsce u materialistów różnych odmian, bądź do samego ducha, jak to występuje w różnych odmianach koncepcji platonizujących, aż po teorie umiarkowane, ukazujące człowieka jako psychofizyczną jedność duszy i ciała.

W związku z pojawieniem się chrześcijaństwa i teologiczną refleksją nad tajemnicą Trójcy Świętej oraz dwoistością natury Chrystusa, pojawiło się również zagadnienie osoby. Najpierw na płaszczyźnie teologicznej, a z czasem przeszło na teren antropologiczny. Sam termin „osoba”, po grecku *prosopon*, a po łacinie *persona*, w kulturze antycznej miał zupełnie inne znaczenie, a mia-

⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 1.

nowicie oznaczał maskę teatralną, której używali aktorzy występujący na scenach starożytnych teatrów. Dopiero pod wpływem rozwoju myśli chrześcijańskiej, słowo „osoba” zaczęło oznaczać podmiot natury rozumnej. W uściśleniu i zdefiniowaniu pojęcia osoby wielką rolę odegrał Boecjusz żyjący na przełomie V i VI wieku. On to w swym dziełku pt. *De duobus naturis et una persona Chrsti* sformułował w sposób następujący pojęcie osoby: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. W definicji tej wskazał na to, że każda indywidualna substancja, jeśli jest natury rozumnej, jest osobą. Tak więc osobą jest nie tylko człowiek, ale w pełniejszy jeszcze sposób osobami są tzw. duchy czyste, a nade wszystko osobą jest sam Bóg, jako istota o najdoskonalszej rozumnej naturze.

Tak więc, zestawiając ze sobą pojęcie człowieka i pojęcie osoby, z łatwością można zauważyć, że pojęcie osoby jest zakresowo szersze od pojęcia człowieka, a to dlatego, że każdy człowiek jest osobą, ale nie każda osoba jest tylko człowiekiem. Osobami są tzw. duchy czyste, a nade wszystko Bóg.

Ten nowy, osobowy wymiar człowieka wnosi niejako nowe światło w rozumienie człowieka. Ukazuje bowiem człowieka w jego jedynej i niepowtarzalnej istocie, a zarazem jako byt o szczególnej godności i transcendentności wobec otaczającego go świata.

Mówiąc o osobie ludzkiej należy wyraźnie rozgraniczyć pojęcie osoby od pojęcia osobowości, zwłaszcza że współcześnie w naukach psychologicznych, pedagogicznych, a także w wielu kierunkach filozoficznych o orientacji fenomenologiczno-egzystencjalnej pojęcia te są zamiennie używane⁵. Pojęcie osoby wyraża specyficzną kategorię bytową, a więc ma wymiar metafizyczny, wskazuje na specyficzną strukturę bytową człowieka. Stąd osobą się jest lub nią się nie jest. Nie można mówić, że się jest w większym lub mniejszym stopniu osobą. Jeśli jakiś byt posiada naturę rozumną, to jest osobą i pod względem natury, osobą w stu procentach. Stąd godność osoby przysługuje każdemu człowiekowi niezależnie od jego wartości moralno-intelektualnej, w tym również ludzkiemu życiu od pierwszego momentu jego poczęcia. Natomiast pojęcie osobowości ma wymiar etyczno-psychologiczny człowieka i wskazuje ono na całe bogactwo jego cech i przymiotów – zarówno wrodzonych, jak i nabytych – oraz na sposób ich doświadczania, przeżywania i wyrażania. Stąd osobowość może i powinna się rozwijać, doskonalić, ale też może się degradować. Osoba może więc mieć mniej lub bardziej rozwiniętą osobowość, czyli podlegać stopniowaniu.

Z faktu, że człowiek jest osobą wynika jego szczególna godność, na co zwrócił uwagę św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że „osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, a mianowicie jako istniejące w rozum-

⁵ Por. Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 211–213.

nej naturze”⁶. W innym zaś miejscu konstatuje, że „Osoba oznacza tego rodzaju substancję, która charakteryzuje się godnością i dlatego występuje tylko w naturze rozumnej”⁷.

2. Istotne cechy bytu osobowego

Osoba w swej naturze jest niezwykle bogata. Znajduje to wyraz we właściwych jej cechach. Do najważniejszych cech charakteryzujących osobę należą przede wszystkim: podmiotowość, rozumność, wolność, niepowtarzalność, transcendentność i otwartość na innych. Nie jest tu miejsce na szczególne omawianie tych cech. Jednak ze względu na podjęty temat wydaje się rzeczą konieczną dokonanie krótkiej ich charakterystyki, celem uzmysłowienia sobie bogactwa życia osobowego człowieka, które może się w pełni rozwinąć jedynie poprzez wielorakie relacje z innymi osobami.

a) Podmiotowość osoby

Znajduje ona swój wyraz w tym, że człowiek nie jest nigdy „czymś”, ale „kimś” i już przez to wyodrębnia się od innych bytów w otaczającej go rzeczywistości. Chociaż człowiek jest bytem jednostkowym, to jednak nie można go bez reszty sprowadzić do tego, co zawiera się w pojęciu „jednostka gatunku”, ale ma jakąś specyficzną sobie pełnię bytowania. Znajduje to wyraz i w tym, że człowiek nie godzi się na potraktowanie go w sposób czysto przedmiotowy lub jako włącznie środka do realizowania obcych jemu celów. Ponadto osoba charakteryzuje się sobie tylko właściwym „wnętrzem”, czyli bogactwem przeżyć, doświadczeń, wartości, celów, zdobytej wiedzy i to wnętrze jest tylko jej dostępne, a nikt z zewnątrz nie ma w nie bezpośredniego wglądu. Jest podmiotem i to podmiotowe „ja” przejawia ciągłość i trwałość ponad zmiennością aktów psychicznych, poznawczych i wolitywnych i ponad ciągle płynącym strumieniem świadomości⁸.

b) Rozumność

Jest to kolejna istotna właściwość osoby⁹. Chociaż w pełni ujawnia się ona dopiero na bazie doświadczenia podmiotowości osoby, to jednak rozpatrywana od strony struktury bytowej, jest pierwsza i fundamentalna, bo dzięki

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, 29, 3.

⁷ Tamże.

⁸ Por. Ks. W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, s. 246–247.

⁹ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 186–191.

niej możliwe jest kształtowanie się podmiotowości osoby¹⁰. Rozumność bowiem pozwala na właściwe człowiekowi akty umysłowego poznania, dzięki którym możliwe jest tworzenie pojęć, wydawanie sądów i rozumowanie. Tego rodzaju poznanie ma charakter duchowy, tzn. wolny od determinizmu materii, od ograniczeń czasowo-przestrzennych, ma charakter kulturotwórczy i umożliwia człowiekowi zapanowanie nad materią i jej właściwe wykorzystanie.

c) Wolność

Jawi się ona jako szczególna właściwość ludzkich działań. Człowiek bowiem – mimo napotykaných wielorakich ograniczeń – doświadcza swej wolności, która znajduje swój konkretny wyraz wtedy, gdy dokonuje wyboru lub podejmuje decyzje. Dzięki swej wolności przeżywa i doświadcza tego, że jest sprawcą i panem swych działań, przeżywa świadomość odpowiedzialności za swe czyny. Jeśli nawet zewnętrznie niekiedy w swej wolności jest ograniczony i zmuszony do działań, to wewnętrznie zawsze może pozostać wolny i nie godzić się na takie czy inne działania. „A jeśli 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”¹¹.

Wolność pozostaje w bardzo ścisłej więzi z rozumem, bowiem tylko wtedy możliwe jest właściwe korzystanie z wolności, gdy przedmiot wyboru, czyli jakieś dobro, ujęte jest w świetle prawdy. To zaś możliwe jest tylko dzięki umysłowemu poznaniu. Należy jeszcze i to podkreślić, że prawdziwa wolność nie polega tylko na możliwości dokonywania wyboru jakiegokolwiek dobra, ale dobra w świetle prawdy, czyli prawdziwego, a nie pozornego dobra. Wyraził to bardzo trafnie i zwięźle Akwinata stwierdzając, że *totius libertatis radix in ratione constituta est*¹².

d) Niepowtarzalność

Jest to właściwość osoby, dzięki której osoba jako ta konkretna osoba jest jedyna w swym rodzaju. Nie ma i nie może być drugiej takiej samej osoby, z takim samym bogactwem życia osobowego. Oczywiście nie chodzi tu o identyczny wygląd zewnętrzny. To może się zdarzyć i czasem się zdarza, jak to ma miejsce u bliźniaków. Chodzi tu o ten wymiar indywidualności i niepowtarzalności człowieka, o którym decyduje przede wszystkim jego życie wewnętrzne, duchowe, a więc całe bogactwo jego myśli, pragnień, zdobytej wiedzy,

¹⁰ Por. Ks. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, Tarnów 2000, s. 189–200.

¹¹ Ks. J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 42–43.

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, 22, 2.

przyjętych wartości itp.¹³ W świetle chrześcijańskiej koncepcji człowieka, człowiek pojmowany jest jako jedność substancjalna duszy i ciała, przy czym dusza jako element duchowy człowieka nie jest produktem ewolucji, ale jest dziełem aktu stwórczego Boga, który ma miejsce w momencie poczęcia. Dusza więc jest stworzona dla tego oto poczynającego się ciała, a nie dla jakiegokolwiek ciała. Stąd dusze ludzkie nie preegzystują, oczekując na ich wcielenie, i w związku z tym nie do przyjęcia jest reinkarnacja dusz. Jeśli dusza może ponownie ożywiać ciało, jak to będzie miało miejsce przy zmartwychwstaniu, o czym poucza wiara chrześcijańska, to będzie ożywiać nie cudze, ale swoje własne ciało, to które ożywiła przed jego śmiercią, ale oczywiście odmienione i uwielbione, czyli dostosowane do życia wiecznego. Na tej niepowtarzalności zasadza się również szczególna godność człowieka.

e) Trancendentność osobowa

Wszystko to, co do tej pory powiedzieliśmy na temat osoby i jej szczególnych właściwości, wystarczająco wskazuje na jej transcendentny charakter zarówno w stosunku do otaczającego ją świata, jak i do niej samej. Stąd zwykło się mówić o transcendencji osobowej w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym.

Przez transcendencję horyzontalną rozumie się zdolność osoby do przekraczania, przerastania rzeczywistości, która ją otacza. Dokonuje się to poprzez poznawanie rzeczywistości i panowanie nad nią oraz wprzęganie jej w służbę dla siebie.

Przez transcendencję wertykalną rozumie się zdolność osoby do przekraczania samej siebie. Dokonuje się to wówczas, gdy osoba spełnia swe czyny. Przez każdy bowiem czyn osoba nie tylko pozostawia jakiś ślad w tym, czego dany czyn dotyczy, ale równocześnie pozostawia jakiś ślad w samej sobie: albo na plus, jeśli spełnia dobry czyn, albo na minus, jeśli spełnia czyn zły. W ten sposób osoba poprzez swe czyny przerasta samą siebie, rozwijając lub degradując swą osobowość. To przerastanie siebie zwane jest autotranscendencją osobową¹⁴. Jest wyrazem możliwości, jakie tkwią w każdej osobie, dzięki którym może rozwijać siebie, doskonaląc własną osobowość.

f) Otwartość na wspólnotę

Dotychczasowa refleksja nad osobą ludzką, bogactwem jej wnętrza i potrzebą ciągłego rozwoju, ukazuje nam równocześnie jej otwartość na inne osoby. Wynika to z faktu, że człowiek jako osoba żyje i rozwija się nie w izolacji

¹³ Por. Ks. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 140.

¹⁴ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 187–191.

od innych osób, ale zawsze we wspólnocie z innymi¹⁵. Nic dziwnego, że już od starożytnych czasów określano człowieka nie tylko jako zwierzę rozumne, ale również jako zwierzę społeczne. Te określenia przypisywane są Arystotelesowi, który – jak na owe czasy – najbardziej wszechstronnie rozwinął naukę o człowieku tak w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Społeczny charakter natury ludzkiej zaznacza się wyraźnie już na płaszczyźnie biologicznej. Człowiek bowiem po swym urodzeniu jest, w przeciwieństwie do zwierząt, przez stosunkowo długi czas niezdolny do samodzielnego życia. Bez pomocy innych skazany jest na niechybną śmierć. To inni, zwłaszcza rodzice, muszą zatroszczyć się o pożywienie, odzienie i mieszkanie.

Życie ludzkie, w odróżnieniu od życia zwierząt, nie ogranicza się tylko do zaspokojenia potrzeb czysto biologicznych. Człowiek bowiem obok życia biologicznego posiada niezwykle bogate życie psychiczne i duchowe, które jako istotne dla człowieka, decyduje o jego prawdziwie ludzkim obliczu i o jego osobowej godności¹⁶. I właśnie w tej warstwie osobowej zaznacza się szczególnie rola wspólnoty, w której człowiek żyje i rozwija się. Można powiedzieć, że w znacznej mierze to, kim człowiek jest w wymiarze osobowym, zawdzięcza wspólnocie. Innymi słowy, osobowość człowieka nosi na sobie znamię wspólnoty, w której on żyje i rozwija się¹⁷.

3. Wielość form życia wspólnotowego

Życie wspólnotowe osób znajduje swój wyraz w różnorodnych formach, które najogólniej można podzielić na wspólnoty naturalne i umowne. Do wspólnot naturalnych zaliczyć należy rodzinę i naród, natomiast do wspólnot umownych – państwo oraz wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, organizacje, związki, kluby itp.

A. Wspólnoty naturalne

a) Rodzina

Jest to najmniejsza, ale najbardziej podstawowa i naturalna wspólnota ludzka, ponieważ u jej powstania leżą naturalne dynamizmy biologiczne i psychiczne, jakimi są popęd rozrodczy i miłość osobowa. Powstaje ona na bazie związku

¹⁵ Por. Ks. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 117–119.

¹⁶ Por. E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i świata*, Warszawa 1986, s. 37–50.

¹⁷ Por. Ks. L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 25–28.

małżeńskiego, tj. związku mężczyzny i kobiety opartego na miłości, którego naturalną konsekwencją jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tak powstała wspólnota rodzinna, składająca się z rodziców i dzieci, oparta na więzach krwi i miłości, jest z natury swej najsilniejsza i najtrwalsza ze wszystkich więzi społecznych. Zasadniczo w rodzinie człowiek przychodzi na świat, wychowuje się i przygotowuje do samodzielnej egzystencji, otrzymuje podstawowy zespół wartości decydujący o życiu osobowym człowieka. Rodzina staje się ostoją wartości i tradycji. Jest także podstawową komórką życia narodu i państwa.

b) Naród

Jest to wspólnota złożona głównie z rodzin, a ukształtowana w długim procesie rozwojowym sięgającym wielu stuleci, czy nawet tysiącleci. Charakteryzuje się wspólnotą języka, tradycji, kultury, historii, ponadto zaś pewnym zespołem cech właściwych jednostkom tworzącym dany naród. Stąd mówi się na przykład: „On ma duszę polską... rosyjską, słowiańską itp.”

To, co łączy poszczególnych ludzi w naród, to tak zwana świadomość narodowa, czyli poczucie przynależności do danego narodu ze względu na cały szereg wspólnych wartości, wspólnie przeżywanych i przekazywanych z pokolenia na pokolenie, które tworzą z kolei kulturę narodu. Stąd naród zawsze żyje swoją kulturą, jej broni, ją rozwija, jest z niej dumny i przez nią zaznacza swą narodową odrębność. Upadek narodowej kultury jest poważnym zagrożeniem dla narodu i zwiastunem jego upadku. Jednostka zaś w łonie swego narodu znajduje dla siebie właściwy klimat dla swego rozwoju, a wszelkie akcje wynaradawiania są zawsze dramatyczne dla jednostki i prowadzą do zraty jej tożsamości osobowej.

B. Wspólnoty umowne

a) Państwo

Wspólnota państwowa, chociaż przez wielu uważana jest za wspólnotę naturalną, to jednak jest wspólnotą wtórną w stosunku do wspólnoty narodowej, a ponadto wspólnota państwowa może składać się również z wielu wspólnot narodowych i dlatego spotykamy się z państwami wielonarodowymi.

Wspólnota państwowa powstaje na bazie ustroju prawno-politycznego, który reguluje relacje pomiędzy jednostkami a wspólnotą. Do zaistnienia państwa muszą być spełnione takie podstawowe warunki, jak: własne terytorium, zaplecze materialne do samodzielnego bytu, system prawno-ustrojowy, struktura władzy i minimum suwerenności.

Podstawowym celem państwa winno być dobro obywateli, a to dlatego, że pierwotną jest jednostka ludzka, państwo zaś jest czymś wtórnym. Jednakże jednostka powinna również mieć na uwadze troskę o dobro wspólne, a pań-

stwo może nawet obligować jednostkę do takiej troski. Jednostka jednak nie może być bez reszty podporządkowana państwu. Chodzi o to, aby w ramach wspólnoty państwowej miała ona zagwarantowaną możliwość zrealizowania swego osobistego dobra i ostatecznego celu swego życia. Człowiek jako osoba góruje nad państwem swym życiem duchowym, swymi wartościami osobowymi i swym transcendentnym celem. Stąd nie człowiek jest dla państwa, ale państwo dla człowieka.

b) Stowarzyszenia

Do wspólnot umownych należą ponadto wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, związki i organizacje, które powstają i są tworzone przez jednostki, aby łatwiej realizować bardziej szczegółowe cele, istotne dla danej grupy społecznej. Stąd mogą to być zrzeszenia o charakterze społecznym, ekonomicznym, politycznym, naukowym, kulturalnym, religijnym, charytatywnym, sportowym, rozrywkowym itp. Podobne zrzeszenia działają w oparciu o statuty, regulaminy, mogą być dowolnie powoływane, zmieniane, doskonalone i rozwiązywane, a ilość ich jest nieokreślona i uzależniona od aktualnych potrzeb.

4. Wpływ wspólnoty na jednostkę

Omówione powyżej wielorakie formy życia wspólnotowego wystarczająco ukazują, jak różnorakie więzy mogą powstawać między osobami i że osoba jest „bytem z innymi i dla innych”. Poprzez te wielorakie relacje interpersonalne można niejako pełniej dostrzec naturę samej osoby oraz rolę, jaką odgrywa wspólnota w kształtowaniu się osobowości każdego człowieka¹⁸. Ten wpływ wspólnoty na osobę zaznacza się w szczególny sposób w takich dziedzinach, jak: język, moralność, religia, wykształcenie, narodowość itp. Aby pełniej dostrzec, na ile istotny jest ten wpływ, warto nieco bliżej przyjrzeć się owym specyficznym dziedzinom ludzkiego życia.

a) Język

Nie jest on tworem jednostki, ale jest dziełem wspólnoty, kształtuje się na przestrzeni bardzo długiego czasu i obejmuje wielowiekowe pokolenia, ciągle się rozwija, doskonali i jest jakby „ucieleśnioną” formą myślenia. Myślenie bowiem zawsze przybiera szatę językową i myśląc raczej odwołujemy się do tego języka, który jest dla nas językiem rodzimym, a więc językiem, który przyswoiliśmy sobie w latach wczesnego dzieciństwa we wspólnocie rodzinnej.

¹⁸ J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Torino 1973, s. 33–43.

b) Moralność

Jest ona określonym systemem wartości i zasad, które mają dla człowieka znaczenie normatywne, czyli wywołują w nim świadomość powinności działania lub jego zaniechania, świadomość dobra lub zła. Nic więc dziwnego, że moralność jest jednym z podstawowych składników ludzkiej osobowości i w istotny sposób wpływa na jej kształtowanie. System wartości i zasad nie jest wytworem jednostki i chociaż jest przejmowany w procesie wychowania od rodziców, nauczycieli i wychowawców, to jednak może on być w jakiejś mierze modyfikowany bądź zmieniany przez jednostkę. Znaczniejsze modyfikacje dokonują się jednak zawsze pod wpływem oddziaływania innych.

c) Religia

Stanowi ona nie tylko wyraz duchowych potrzeb jednostki jako istoty myślącej i poszukującej ostatecznych racji, przyczyn i uzasadnień dla otaczającej ją rzeczywistości, ale jest wyrazem przeżyć i doświadczeń społecznych. Składa się na nią zarówno zespół przekonań, wierzeń, jak i niekiedy bardzo bogata obrzędowość, która oparta jest na zwyczajach i tradycjach kształtowanych przez całe pokolenia. Ponadto życie religijne, a zwłaszcza praktyki religijne spełniane są najczęściej we wspólnocie. Wspólnota pielęgnuje obrzędowość religijną, otacza szacunkiem tych, którzy przewodniczą religijnej wspólnocie, tworzy odpowiedni klimat dla religijnych przeżyć i ma decydujący wpływ na religijne postawy jednostek. Tak więc nie tylko treść wierzeń, praktyki religijne, ale i płynące z tego moralne i prawne zobowiązania mają dla jednostek swe fundamentalne zakorzenienie we wspólnocie, w której dana jednostka żyje.

d) Wykształcenie

Jednostka swój rozwój intelektualny i zasób zdobytej wiedzy zawdzięcza w zasadniczej mierze wielorakim wspólnotom, w których żyje i rozwija się. Istotną rolę odgrywa tu rodzina, gdyż przekazuje podstawowe zręby wiedzy dotyczące rozmaitych dziedzin życia i otaczającej rzeczywistości. Następnie ta wiedza wyniesiona z domu rodzinnego zostaje poszerzona i ubogaconą w szkole na coraz to wyższych poziomach, oraz poprzez uczestnictwo w różnego rodzaju grupach, zrzeszeniach, organizacjach, a także – szczególnie współcześnie – przez środki masowego przekazu. Może nic tak bardzo nie odzwierciedla wpływu innych na osobowy rozwój jednostki, jak właśnie wykształcenie. Ucząc się, zdobywając wiedzę, czerpie się przede wszystkim z doświadczenia i dorobku wypracowanego przez innych. Jeśli się jest jednak aktywnym i twórczym, to ten dorobek pomnaża się również dla dobra innych.

e) Narodowość

Stanowi ona specyficzną świadomość więzi, jaka łączy jednostkę z grupą etniczną. Poczucie tej przynależności płynie stąd, że człowiek rodzi się, a zwłaszcza wychowuje w jakiejś wspólnotie i przejmuje od niej poprzez dom rodzinny, szkołę, miejsce pracy i inne środowiska przekonanie, że ta wspólnota jest jakby poszerzoną jego rodziną, że jest rodziną rodzin i, że to wszystko, co składa się na wspólne dobro narodu, m.in. terytorium, język, szeroko rozumiana kultura, w jakiejś mierze przynależy do niego, że ma do niego prawo i że jest jego własnością, której winien strzec, bronić i pomnażać tak, jak się broni i jest się dumny z własnej rodziny. Tego rodzaju przynależność narodowa jest niezwykle istotna dla rozwoju własnej osobowości, ponieważ daje poczucie bezpieczeństwa, chroni przed zagubieniem się, uodparnia na złe wpływy i pozwala kształtować własną tożsamość osobową.

Człowiek wykorzeniony ze wspólnoty podatny jest na różnego rodzaju manipulacje i czuje się zagubiony, bo tylko świadomość bycia razem daje poczucie siły i nadzieję na wsparcie ze strony innych. Ta świadomość więzi ze wspólnotą swojego narodu wyzwała w człowieku specyficzne uczucie miłości do swojego narodu, zwane patriotyzmem, gotowość do poświęcenia się, a nawet oddania swego życia w obronie narodu. Na tym odcinku zauważa się zwrotny wpływ. Jednostka pod wpływem wspólnoty, w której przebywa, ubogaca się duchowo, rozwija, ponadto kształtuje w sobie miłość do tej wspólnoty, czyli patriotyzm, a równocześnie dzięki rozwiniętej w sobie postawy patriotycznej skutecznie może wpływać na rozwój tej wspólnoty i pomnażania jej dobra. Jednostka korzysta ze wspólnoty i równocześnie wspólnota korzysta z wkładu, jaki jednostka wnosi we wspólnotę.

5. Warunki personalistycznego wymiaru wspólnoty

Wielokrotnie zostało to już podkreślone, że człowiek jako osoba nie żyje w izolacji od innych osób, ale żyje i działa we wspólnocie z innymi, tworząc różnego rodzaju wspólnoty. Mówiąc o relacji osoby do wspólnoty i wspólnoty do osoby, chodzi o to, aby określić bliżej warunki, jakie musi spełnić wspólnota, aby miała charakter osobowy, tzn. by mogła służyć dobru osoby, jej rozwojowi i aby zabezpieczała wartość i godność osoby. Cechą charakterystyczną wspólnoty jest to, że występuje w niej wspólnota działania, czyli że we wspólnocie osoba działa wspólnie z innymi. Żeby takie współdziałanie miało wartość personalistyczną, musi ono być tak zorganizowane, aby osoby działające wspólnie z innymi realizowały nie tylko dobro wspólne, ale równocześnie przez to działanie mogły w jakiejś mierze urzeczywistniać swoje własne dobro osobowe¹⁹.

¹⁹ Por. W. Pannenberg, *Che cosa è l'uomo?*, Brescia 1974, s. 87–92.

Tego rodzaju współdziałanie kard. Karol Wojtyła nazwał „uczestnictwem”²⁰. Zachodzi ono wówczas, gdy człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną własnego czynu, czyli osobowo się ubogaca, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania – dobro wspólne. Z podobnie rozumianego uczestnictwa wynika, że istotną rzeczą jest takie zorganizowanie wspólnoty, aby w jej ramach współdziałanie osób miało charakter uczestnictwa, w przeciwnym razie wspólnota utraciłaby swój osobotwórczy charakter, nie służyłaby osobie, a nawet mogłaby się przeciw niej obrócić.

„Uczestnictwo” więc nie tylko ujawnia naturę personalistycznego działania i bytowania wspólnie z innymi, ale także ujawnia swe normatywne znaczenie. Znaczy to, że człowiek z jednej strony powinien zdobywać się na takie uczestnictwo, a z drugiej strony wspólnota winna być tak ukształtowana, aby takie uczestnictwo mogło być urzeczywistnione.

Normatywny charakter „uczestnictwa” znajduje swe ważne dopowiedzenie w tak zwanej „normie personalistycznej”, która wprowadzie, gdy chodzi o jej sformułowanie sięga filozofii Kanta, to jednak swe pełne znaczenie osiągnęła pod wpływem rozwijającego się w XX stuleciu personalizmu²¹. Ta norma zakazuje przedmiotowego traktowania drugiej osoby, to znaczy traktowania jej tylko jako środka do celu, ilekroć ona staje się przedmiotem działania ze strony innej osoby. Należy bowiem zawsze mieć na uwadze, że osoba ludzka posiada swój własny cel, który powinna zrealizować. Jest ona bytem osobowym, a „norma personalistyczna” ma na celu zapewnienie człowiekowi zrealizowanie tego wszystkiego, co w sposób naturalny wynika z jej bytu osobowego i jest dla niej niezbywalne.

Człowiek bowiem w porządku naturalnym jest najwyższą wartością i dlatego nie może być nikomu i niczemu bez reszty podporządkowany. Jeśli to minimum może dana wspólnota zagwarantować osobie, w której ona żyje i działa, to taką wspólnotę możemy nazwać personalistyczną. Zaprzeczeniem zaś takiej wspólnoty są różnego rodzaju systemy totalitarne i skrajnie liberalne.

Wcześniejszym jednak i pełniejszym wyrazem normy personalistycznej jest „przykazanie miłości bliźniego”, które wskazuje na to, że osoba jest tego rodzaju dobrem samym w sobie, że jedynie miłość może zapewnić właściwą wobec niej postawę, a tym samym zabezpieczyć prymat osoby ludzkiej²².

Przykazanie miłości traktuje drugiego człowieka jako „bliźniego”. Pojęcie „bliźni” wiąże się nie tyle z członkostwem w jakiejś wspólnocie, ile jest zwią-

²⁰ Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285–295.

²¹ Por. Bp K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 30–34.

²² Por. M. Nedoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957, s. 15–40.

zane z człowiekiem jako takim, z jego naturą i z samą wartością osoby. Drugi jest moim bliźnim, ponieważ jest uczestnikiem tej samej ludzkiej natury. Wszyscy spotykamy się niejako w jedności ludzkiej natury²³. Ten fakt stanowi najszerszą podstawę dla międzyludzkiej wspólnoty i podstawę dla wszelkich innych wspólnot. Jeśli drugi człowiek przestaje być dla mnie bliźnim, wtedy każda wspólnota zostaje zagrożona u swych podstaw i zaczyna zatracać swój ludzki, człowieczy i osobowy charakter.

6. Postawy jednostki względem wspólnoty

Wspólnotowy wymiar życia osobowego skłania nas z kolei do nieco pogłębionej refleksji nad postawami jednostki względem wspólnoty. Te postawy mogą być wielorakie, a najogólniej można je ująć w dwie grupy: jako postawy pozytywne, czyli twórcze i postawy negatywne, czyli destrukcyjne. Kard. Karol Wojtyła określa je jako postawy autentycznie lub nie autentycznie osobowe²⁴.

Do postaw osobowo twórczych należy zaliczyć postawę solidarności i postawę sprzeciwu, a do postaw destrukcyjnych można zaliczyć konformizm i unik.

A. Pozytywne

a) Solidarność

Wynika ona w sposób naturalny z faktu, że człowiek żyje i działa wspólnie z innymi, a to oznacza stałą gotowość przyjmowania i realizowania takiej części zadań i obowiązków, jaka danej jednostce przypada w udziale, z tej racji, że jest częścią określonej wspólnoty. Działanie solidarne tym winno się charakteryzować, że człowiek spełnia nie tylko to, co do niego należy, ale czyni to z myślą o dobru wspólnym. Ponadto nie powinien wkraczać na teren drugiego, wyjąwszy konieczność pomocy drugiemu, gdy nie może on podołać swemu zadaniu, nigdy z motywu osobistej korzyści, a jedynie z poczucia odpowiedzialności za realizację dobra wspólnego.

b) Słuszny sprzeciw

Sama nazwa mogłaby sugerować postawę negatywną, ale tak nie jest. Postawa sprzeciwu nie tylko nie sprzeciwia się solidarności, wręcz przeciwnie, może być jej wymownym potwierdzeniem. Oczywiście nie chodzi tu

²³ Por. Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 319–326.

²⁴ Tamże, s. 308–318.

o jakikolwiek sprzeciw, sprzeciw dla sprzeciwu, czy sprzeciw z przekory, ale chodzi o tak zwany słuszny sprzeciw, wynikający z troski o dobro wspólne, zwłaszcza gdy jest ono zagrożone. Jeśli bowiem źle się dzieje we wspólnocie, lub dobro wspólne przez coś bądź kogoś jest zagrożone, to wyrażenie słusznego sprzeciwu w tej sprawie, jest nie tylko wskazane, ale wręcz konieczne, i stanowi wyraz troski o wspólnotę i o dobro wspólne. Jest to więc postawa na wskroś personalistyczna.

Takie pojmowanie sprzeciwu naprowadza nas na stwierdzenie, że wspólnota winna być tak ukształtowana, aby w razie potrzeby mógł być wyrażony słuszny sprzeciw. Wraz z miejscem na sprzeciwu, powinno być również miejsce na dialog, aby w sytuacji sprzeciwu, można było sprawy należycie wyjaśnić, przedstawić powody tego sprzeciwu i poprzez dialog wydobyć to, co słuszne, pozostawiając niejako na boku to, co subiektywne i niewłaściwe. Zasada dialogu jest tu dlatego właściwa, ponieważ nie uchylając się od napięć i konfliktów, podejmuje się równocześnie to, co w konflikcie jest słuszne i prawdziwe. Stąd we wspólnocie powinna być stała gotowość do podejmowania dialogu.

B. Negatywne

a) Konformizm

Charakteryzuje się on uleganiem innym i dostrajaniem się do sytuacji panującej we wspólnocie, a nie troską o dobro wspólne. Wynika to najczęściej z wygodnictwa, z troski tylko o swoje dobro, o to, aby się nikomu nie narazić, czyli dla tzw. „świętego spokoju”. Konformista pod pozorem fałszywej solidarności unika słusznego sprzeciwu i zdaje się tworzyć we wspólnocie jednolitość, zamiast w sposób odpowiedzialny tworzyć jedność działania i celów. Taka konformistyczna postawa przynosi wspólnocie duże straty, a jednostka pozbawia się twórczego i autentycznego zaangażowania w dobro wspólnoty i we własny osobowy rozwój.

b) Unik

To kolejna negatywna postawa jednostki we wspólnocie, ponieważ polega na wycofywaniu się ze wspólnego działania i niepodejmowaniu tej części działania, która do danej jednostki należy; jest niejako nieobecnością we wspólnocie. Z punktu widzenia rozwoju osobowego jest rezygnacją z działania, a tym samym ze spełniania siebie w działaniu wspólnie z innymi.

Mogą być różne powody uniku i to zarówno ze strony jednostki, jak i ze strony samej wspólnoty. Ze strony jednostki może to być lęk przed podejmowaniem obowiązku lub ponoszeniem odpowiedzialności. Może również wynikać z wygodnictwa, lenistwa albo egoizmu. Jeśli zaś taki unik ma miejsce z winy wspólnoty, to oznacza, że coś niedobrego dzieje się ze wspólnotą, skoro ona nie mobilizuje swych członków do aktywnej postawy.

7. Życie wspólnotowe ludzi a życie wspólnotowe zwierząt

Zestawienie ze sobą życia wspólnotowego ludzi i zwierząt wydaje się niezwykle pouczające. Pozwoli bowiem ono na pełniejsze uświadomienia sobie nie tylko specyfiki życia wspólnotowego w świecie ludzkim, ale i na pełniejsze zrozumienie natury samego człowieka.

Jest rzeczą oczywistą, że życie wspólnotowe występuje nie tylko w świecie ludzkim, ale i w świecie zwierząt, ptaków, ryb i owadów. Życie wspólnotowe w świecie zwierząt zwykło się określać mianem życia stadnego. Czyni się tak dlatego, ponieważ życie stadne zwierząt jest z góry zdeterminowane, czyli wyznaczone i regulowane przez ich strukturę biologiczną i przez ich fizjologię. Zwierzęta danego gatunku działają w określonych warunkach zawsze tak samo co do formy i sposobu. To ich działanie jest stałe i niezmiennie, pozostaje zasadniczo zawsze na tym samym poziomie przez tysiące lat i nie podlega rozwojowi i doskonaleniu. Jeśli zachodzą jakieś modyfikacje, to są one bardzo powolne i wynikają z procesów ewolucyjnych, nad którymi zwierzęta nie mają żadnej kontroli, a tym bardziej nie mają żadnej możliwości czy swobody decydowania o swym życiu stadnym.

Zwierzęta, ptaki czy owady żyjąc w stadzie, nie tyle tworzą swe życie wspólnotowe, co jest im ono odgórnie narzucone przez ich naturę, która jest zdeterminowana do takiego a nie innego życia wspólnotowego, zwanym życiem stadnym.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa w świecie ludzkim. Chociaż życie wspólnotowe ludzi wypływa z ich naturalnych potrzeb, to jest ono w sposób świadomy i dobrowolny przez nich tworzone i rozwijane. Ludzie nie są zdeterminowani do jednej, koniecznej i wspólnej dla wszystkich formy życia wspólnotowego, która byłaby stała i niezmienna. Wręcz przeciwnie, życie wspólnotowe ludzi jest niezwykle bogate w swych formach. Ludzie, którzy przecież mają tę samą naturę i tę samą strukturę biologiczną, nie tylko mogą, ale faktycznie tworzą różnorodne formy życia wspólnotowego, ciągle je zmieniając, rozwijając i doskonaląc. Każdy człowiek może być równocześnie członkiem wielu, i to różnych, wspólnot. Może sam decydować, jaką chce tworzyć wspólnotę, lub do jakiej należeć. Życie wspólnotowe ludzi nie jest wynikiem tylko dynamizmu instynktowo-popędowego jak w świecie zwierząt, ale jest wynikiem jego świadomych i wolnych decyzji, które nie są ostatecznie zdeterminowane jego ciałem.

Z porównania życia wspólnotowego ludzi i życia stadnego zwierząt z całą oczywistością wynika, że człowieka nie da się bez reszty zredukować do samego ciała. Gdyby człowiek był tylko samym ciałem, tak jak zwierzęta, to mając taką samą strukturę biologiczną właściwą gatunkowi ludzkiemu, musiałby żyć w jednakowej dla wszystkich ludzi formie życia wspólnotowego, a tak przecież nie jest.

Ten fakt dowodzi tego, że człowiek oprócz ciała musi posiadać w strukturze swej natury ludzkiej jakiś jeszcze inny pierwiastek, różny od ciała, który umożliwia mu niezależnie od swej struktury biologicznej wspólnej wszystkim ludziom tworzyć rozmaite formy życia wspólnotowego. Skoro ten pierwiastek jest różny i niezależny od ciała, dlatego słusznie określa się go jako pierwiastek natury duchowej, który tradycyjnie zwany jest duszą ludzką.

Tak więc analiza życia wspólnotowego ludzi naprowadza nas również na pełniejsze zrozumienie ludzkiej natury. Odsłania nam bowiem nie tylko wymiar cielesny – co z resztą jest oczywiste – ale i wymiar duchowy człowieka. Dostarcza nieodpartego argumentu za duchowym wymiarem człowieka i tym samym potwierdza jego szczególną godność wśród bytów świata widzialnego, dzięki której określa się go mianem osoby ludzkiej²⁵.

Podsumowując można stwierdzić, że godność osobowa człowieka, która ostatecznie wynika z jego rozumnej natury, znajduje nie tylko w życiu wspólnotowym swe potwierdzenie, lecz jedynie dzięki wspólnocie, w której żyje i działa, życie osobowe człowieka może się rozwijać i niezwykle ubogacać.

Eucharystia, która z wielu tworzy jedno ciało²⁶, Ciało Mistyczne Chrystusa, czyli tworzy wspólnotę o szczególnej, bo nadprzyrodzonej naturze, stwarza tym samym szczególne warunki dla osobowego rozwoju człowieka.

Skoro w każdej ludzkiej wspólnocie osoby jakoś wzajemnie się ubogacają, a przynajmniej powinny się ubogacać, to w dużym stopniu zależy to nie tylko od tego, co dane osoby czynią, ale przede wszystkim od tego, kim są. A skoro tak, to we wspólnocie, jaką tworzy Eucharystia, te możliwości wzajemnego ubogacenia się niepomiaralnie wzrastają. Dzieje się tak dlatego, że we wspólnocie Mistycznego Ciała, czyli Kościoła wchodzimy również w relacje z osobami o szczególnej doskonałości, to jest ze świętymi, a w szczególny sposób z najdoskonalszą osobą, Jezusem Chrystusem, prawdziwym Bogiem i Człowiekiem. Oczywiście to ubogacenie dokonuje się nie automatycznie, ale na tyle, na ile dana osoba otwiera się na nadprzyrodzone działanie, ponieważ osoba jest bytem nie tylko świadomym, ale i wolnym. W porządku zaś łaski nic nie dzieje się z konieczności, z przymusu, lecz z miłości, która w swej istocie jest przede wszystkim aktem wolnej woli ludzkiej, a nie tylko przelotnym uczuciem.

Życie osobowe w całym swym bogactwie i w swej strukturze jest więc – jak to można było stwierdzić w toku powyższych refleksji – odzwierciedleniem natury i bogactwa wspólnot, w których dana osoba żyje i działa. Im doskonalsza wspólnota, tym większe są możliwości osobowego rozwoju, stąd

²⁵ Por. B. Mondin, *L'uomo chi è?*, Milano 1975, s. 186–190.

²⁶ Por. 1 Kor 12, 12–31.

też bardzo ważną sprawą jest troska o właściwy kształt wspólnot, w których osoby żyją i działają, a także o właściwe postawy samych osób tworzących te wspólnoty.

Riassunto

LA DIMENSIONE COMUNITARIA DELLA PERSONA UMANA

Tenendo conto della problematica di questo volume dedicato all'Eucaristia che oltre ai vari aspetti ha un suo aspetto sociale, comunitario, questo articolo intitolato „La dimensione comunitaria della persona umana”, si propone lo scopo di approfondire il problema della vita comunitaria per indicare poi che anche la dimensione soprannaturale della comunità, cioè la Chiesa ha un essenziale significato per la formazione della vita personale del soggetto umano.

Per raggiungere questo obiettivo ci proponiamo per primo di spiegare meglio la concezione della persona stessa e le sue più primordiali caratteristiche. Passiamo poi alla revisione di varie forme della vita comunitaria e il loro significato per lo sviluppo della vita personale dell'uomo.

Perchè la comunità possa influire positivamente sulla vita delle persone che la compongono deve creare le condizioni riguardanti sia la sua struttura, sia il suo modo di funzionare. Infine, anche le persone come i membri della comunità, dotate di libertà, devono assumersi atteggiamenti adeguati nei confronti della comunità stessa.

In conclusione paragonando la vita comunitaria delle persone con quella degli animali possiamo scoprire meglio non soltanto la particolarità della vita comunitaria delle persone e il suo ruolo nella vita delle persone singole, ma anche la stessa natura della persona umana.

Ks. dr Jan PIĄTEK – ur. w 1941 r. w Leńczach, doktor filozofii, absolwent WSD w Kielcach i Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach i dyrektor Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach. Autor publikacji książkowych: *Persona e amore nel pensiero filosofico del Card. Karol Wojtyła*, Rzym 1976; *10 lat Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego w Kielcach*, Kielce 2003; oraz artykułów poświęconych filozofii człowieka, filozofii Boga i problematyce etycznej.

Ks. Mieczysław Rusiecki – Kielce

EUCHARYSTIA – SAKRAMENTEM SPEŁNIENIA

1. Potrzeba i szansa spełnienia siebie

Słowo „spełnić” w języku polskim znaczy „wykonać coś (zwłaszcza obowiązki, funkcje, zadania), wywiązać się z czegoś; wypełnić”¹. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy spełniający dogłębnie rozumie owo polecenie, wolę, misję, wnikliwie widzi jej wielką wartość oraz całkowicie ją akceptuje, a nawet przyjmuje za własną, aż do utożsamienia się z nią. Traktuje ją wtedy jako swoją osobistą powinność – najważniejszą życiową potrzebę.

Wśród potrzeb, jakie człowiek odczytuje w swoim wnętrzu, rozumianych jako „brak czegoś powodujący zwykle aktywność, która zmierza do jego usunięcia”² – w miarę dojrzewania – pojawia się potrzeba sensu życia branego w całości wraz z jego brakami, chorobami i śmiercią. Towarzyszy jej głęboka potrzeba trwania, potrzeba prawdy, dobra – sprawiedliwości i miłości. Kierują go one do nieutralnego szczęścia, budzą chęć do stawania się kimś wielkim, rodzą pragnienie uratowania tej wielkości w postaci duchowego dorobku życia jako wartości trwałej.

Realizując odczytywane w sobie najgłębsze potrzeby, człowiek może spełnić siebie w podstawowych swoich aspiracjach. Wydaje się jednak, że ten zasadniczy dla ludzkiej formacji paradygmat ulega dziś w pewnym stopniu przesunięciu na pozycję drugoplanową. Współczesny człowiek bardziej nastawiony jest na konsumpcję niż twórczość. Bardziej chce „mieć”, niż „być”. Zawsze te dwa punkty widzenia sensu życia dzieliły ludzi, ale proporcje były

¹ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1998, t. 3, s. 267. Słowo to zawiera w sobie aspekt moralny: „spełnić coś rzetelnie sumiennie, uczciwie. Spełnić obowiązek... czyjaś prośbę, polecenie, rozkaz, żądanie, życzenie... obietnicę, przyrzeczenie... czyjaś wolę... jakąś misję, rolę”. (Tamże).

² A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 650.

inne. Podjęte w tej dziedzinie przez Charlotte Bühler kompleksowe (historyczne) badania wskazują na możliwość samorealizacji człowieka przekraczającego nawet śmierć, dzięki spełnieniu wszystkich swoich możliwości w służbie trwałym dziełom. Autorka, zestawiając liczne przykłady ludzi, którzy spełnili lub nie spełnili siebie, wykazuje w sposób całkowicie udokumentowany na podstawie ich szczegółowych biografii udane lub przegrane życie. Oto przykład szokującego zestawienia biogramu Wilhelma von Humboldta, niemieckiego filozofa, uczonego i polityka (1767–1835) oraz Casanovy di Seingalt, włoskiego pamiętnikarza, podróżnika, awanturnika i uwodziciela (1725–1798). A oto jej radykalna ocena:

Jest dla Humboldta decydującym punktem widzenia (...) to, że w ściśle określony sposób „dojrzewamy” do śmierci, a postępując zgodnie z obraną ideą, docieramy nawet poza granice życia i „się spełniamy”. Temu spełnianiu się (*Vollenden*) chciałabym teraz przeciwstawić – a tego inaczej nie można nazwać – zdychanie (*Verenden*) Casanovy. Tam, gdzie liczą się tylko dary natury, związane z fizycznym rozwojem i regresem, życie zdycha. Tu, gdzie właściwa realizacja życia jest postrzegana ze ściśle określonego punktu widzenia jako zadanie, zachodzi spełnienie się życia³.

Decyduje ono o poczuciu własnej godności, o dotknięciu najgłębszego sensu ludzkiej egzystencji, o pogodnym usposobieniu z racji doświadczenia wygrania czegoś najważniejszego.

Życie, a dokładniej – rozwój osobowości, jest dla tego, kto je przeżywa jak Humboldt, nie tylko przemijaniem takiej to a takiej struktury, lecz zadaniem, które trzeba doprowadzić do określonego rozwiązania (...). Jesteśmy przeznaczeni (...) do spraw większych, jesteśmy zdolni do rzeczy większych, niż tylko do istnienia i przemijania⁴.

Autorka, z punktu widzenia psychologii rozwojowej, w całkowitej samorealizacji widzi podstawową powinność człowieka. Postuluje, aby uczynił wszystko, co w jego mocy i żył z perspektywą spełnienia siebie. Jest to jego naczelne zadanie, a także ostateczne przeznaczenie. Stanowi to jego podstawowy paradygmat jako zadane człowieczeństwo. Skoro ma wszystkie dane ku temu, żeby się rozwijał, skoro odczytuje w sobie takie potrzeby i taką powinność, nie może bezkarnie wycofać się z pola walki. Powinien szukać bardzo starannie i pieczołowicie wszelkich środków i pomocy, a także w pełni je wykorzystać. Jego najgłębsze potrzeby mogą zostać w pełni zaspokojone jedynie w wymiarze Absolutu. Realizując potrzeby wyższe, człowiek równocześnie najgłębiej spełnia siebie. W ten sposób wędruje wciąż ku czemuś doskonalszemu.

³ Ch. Bühler, *Bieg życia ludzkiego*, Warszawa 1999, s. 125.

⁴ Tamże, s. 126.

Potwierdza się więc raz jeszcze, że istota człowieczeństwa zakłada jego transcendencję, jego nieustanne przekraczanie siebie i wychodzenie poza siebie, zawsze *ku* i zawsze *dla*. Przekraczanie siebie, budowanie człowieka w sobie, ale nie tylko dla siebie⁵.

Otwierając się bezinteresownie na potrzeby innych, człowiek rozwiązuje zatem najważniejszy problem własnego życia. Wygrywa walkę z największym zagrożeniem, jakim jest przekreślenie siebie, utrata swoich najgłębszych szans, niezrealizowanie najpiękniejszego wzorca, nieosiągnięcie trwałego szczęścia. Niespełnienie siebie to największy dramat rozgrywający się w ludzkim wnętrzu, dający w efekcie poczucie egzystencjalnej pustki i bezsensu życia, zdegradowanego jedynie do kategorii ziemskich, czysto naturalnych, żeby nie powiedzieć: zwierzęcych.

Gdy mówimy o potrzebie spełnienia siebie, zwłaszcza w aspekcie eschatologicznym, chodzi zatem o coś bardzo istotnego, ważnego i wielkiego. Jest to ostateczny cel ludzkiego życia. Nie wolno się nikomu z nim rozminąć. Podjąc tak ważne zadanie najgłębszego odnalezienia się w życiu, to także wykonać wymagane do tego warunki. Funkcjonują one jako ważny składnik każdego systemu wychowawczego. W pedagogice chrześcijańskiej osiągnięcie celu ostatecznego – ziemskiego – motywowane jest nie tylko naturalnym pędem do rozwoju i naśladowaniem najwyższych wzorców funkcjonujących w środowisku, ale także ma swoją motywację religijną, zawartą choćby w przypowieści o talentach (por. Mt 25, 14-30) rozliczanych przy przechodzeniu na drugi brzeg.

Świadomość nieuniknionego „zdania sprawy” na końcu życiowej drogi przypomina człowiekowi o odpowiedzialności za rezultat życia wziętego w całości. Kiedy ta odpowiedzialność jest dojrzała?

W antropologii filozoficznej poprzez odpowiedzialność definiowana jest istota człowieczeństwa. Jednakże ta najwyższa godność jest przypisywana człowiekowi wtedy, gdy jest odpowiedzialny jedynie przed sobą, a nie przed jakimś trybunałem i gdy jest odpowiedzialny za siebie, za drugiego, za świat (...). Warunkiem odpowiedzialności jest wolność, ale równocześnie samoodpowiedzialność rozszerza zakres wolności (...). Najwyższy stopień swego człowieczeństwa człowiek osiąga wtedy, gdy staje się odpowiedzialny przed sobą za samodzielnie podejmowane obowiązki. W tej charakterystyce samoodpowiedzialność jest rozumiana jako główny czynnik integrujący i zarazem rozwijający osobowość człowieka⁶.

⁵ W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem (Kilka myśli niedokończonych)*, w: F. Adamski, *Człowiek, wychowanie, kultura. Wybór tekstów*, Kraków 1993, s. 56.

⁶ B. Gawlina, *Dorastanie młodzieży do odpowiedzialności*, w: *Wychowanie. Interpretacja jego wartości i granic*, red. tenże, Kraków 1998, s. 109.

Potrzebny jest duży stopień dojrzałości osobowej, jej podstawowe komponenty – personalizacja i socjalizacja, aby człowiek w pełni akceptował postawę otwartą na potrzeby drugih, aby się wykazał gotowością i ochoczością bycia aktywnym i kreatywnym, aby zrozumiał, „że sposobem bycia człowieka wśród ludzi jest podejmowanie i wypełnianie obowiązków”⁷. Jak uczy filozofia (etyka) – „człowiek jest bytem wewnątrznie scalonym i samoistnym, wyposażonym w wielorakie zdolności do odpowiadającego mu działania, dzięki którym może osiągnąć coraz wyższe stopnie dostępnego dla siebie rozwoju i doskonałości”⁸. Dzięki świadomemu współdziałaniu z tym potencjałem, który w sobie wyzwała, osiąga coraz pełniejszy wymiar satysfakcjonującego szczęścia. Stanowi ono „podstawowy motor ludzkiego działania”⁹, a równocześnie skutecznie chroni przed życiową porażką.

Dzieje się tak nie tylko do momentu, gdy szukający pełni szczęścia gigant ducha zostaje zatrzymany w drodze do ostatecznego – pozaziemskiego celu – przez prozaiczny fakt spotkania się oko w oko ze śmiercią. To prawda, że sam nie jest w stanie ostatecznie pokonać tej bariery. Potrzebuje Kogoś, kto ją przekroczył i w piękniejszym jeszcze kształcie stamtąd powrócił. Jest to zmartwychwstały Chrystus. Tylko On umożliwia człowiekowi, w aspekcie nadprzyrodzonym, ostateczne spełnienie siebie. Uwarunkowane jest ono jednak przyjęciem i współdziałaniem z cnotami wlanymi: wiarą, nadzieją i miłością, pogłębionymi praktykami religijnymi (modlitwą, życiem sakramentalnym – głównie chodzi o współdziałanie z łaską wypływającą z sakramentu pokuty i pojednania, zwłaszcza z Eucharystii i bierzmowania). Ważną rolę pełnią także cnoty moralne (roztropność, sprawiedliwość, wstrzeźliwość, męstwo), dary Ducha Świętego oraz łaski szczególne zwane charyzmatami. Ubogacają one główny nurt życia ludzkiego w postaci łaski powołania splatający w sobie całe bogactwo wyposażenia naturalnego oraz nadprzyrodzonego jako otrzymane od Boga wzmocnienie duchowe, odczytywane i realizowane w danym kontekście miejsca i czasu. Dzięki temu człowiek Boży (oddany całkowicie otrzymanej misji jako Bożemu wezwaniu) nie tylko odczytuje i odpowiada na znaki czasu, ale także sam pełni w świecie funkcję znaku. Nie tylko wskazuje na Boga, ale Go również swoim życiem uobecnia. Spełniając siebie, również wydatnie wspiera innych w ich samorealizacji. Jego dojrzałość nie jest więc tylko sprawą osobistą, niejako prywatną. Jest także świadectwem, a więc wyrazem odpowiedzialności za innych.

⁷ Tamże, s. 111.

⁸ T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2000, s. 92.

⁹ Tamże, s. 94.

2. Na czym polega całkowite spełnianie się człowieka?

Zanim na to pytanie będzie można odpowiedzieć, należy postawić pytania jeszcze bardziej podstawowe: Kim jest człowiek? Po co żyje? Pytania te zmuszają do refleksji i do postawy w pełni aktywnej oraz odpowiedzialnej za ostateczny kształt własnego życia. „Życie powstającego człowieka można pojąć jako życie najpierw w łonie matki, a po urodzeniu się – na łonie ziemi i ludzkiej społeczności, by zwieńczyć to życie jego rozwojem i pełnią, poprzez życie w łonie Boga i osób spełnionych w wieczności”¹⁰.

Każdy człowiek żyje więc po to, żeby poprzez sumienne wykonywanie swoich obowiązków, a także dzięki pozytywnie doświadczanemu dobru i złu rozwijał posiadane talenty, a przez to spełnił siebie aż do granic swoich możliwości. Dokona tego gigantycznego dzieła jedynie wtedy, gdy będzie się usilnie starał nie tylko dorastać do wyznaczonych zadań, ale także gdy będzie podwyższał poprzeczkę stawianych sobie wymagań i będzie przerastał siebie. Oznacza to mocną i trwałą decyzję oraz systematycznie wypracowywany sposób poruszania się jak najbliżej górnej granicy swoich możliwości. Chodzi o to, żeby dawał z siebie wszystko, na co go stać, żeby taką zasadą żył na sposób stały, żeby był wierny swoim ideałom. Bez tego otwarcia na pełnię, wzrost człowieka nie byłby możliwy.

Człowiek, który się staje, musi zawierać w sobie nie tylko możliwość (*dynamis*), warunkującą sam proces stawania się, zmiany, ale musi mieć wytyczony cel – ideał czy ideę, wedle której i ku której owo stawanie się ma być kierowane. Nazwijmy wreszcie tę ideę po imieniu: nie jest to przecież nic innego, jak idea człowieczeństwa¹¹.

To zadane człowieczeństwo (*humanitas*) przez całe życie czyni człowieka uczniem. Oznacza ono pielęgnowanie ciekawości badawczej, poszerzanie horyzontów myślowych, stawianie i rozwiązywanie pojawiających się problemów przy pomocy refleksji, poważnych rozmów, odpowiednio dobranej lektury w formie systematycznego studium (wypisy, redagowanie własnych spostrzeżeń, dzielenie się nimi zarówno prywatnie, jak i publicznie, np. w grupach przyjaciół, na sesjach czy konferencjach naukowych). To bycie uczniem realizowane jest także przez włączanie poznawanych treści we własny system światopoglądowy czy pogłębianie hierarchii wartości. Oznacza ono także rozwój władz poznawczych, a od strony moralnej – zdobywanie i pogłębianie sprawności doskonalących całokształt działalności człowieka tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

¹⁰ M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 122.

¹¹ W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem...*, dz. cyt., s. 55

Zadanie to jest wykonalne, gdy człowiek stosunkowo wcześniej wyrośnie z dziecięcych zagrożeń i lęków oraz uobecni w sobie wiele dobra, dotrze do Dobra źródłowego i przekona się, że w ogóle w życiu dobra jest więcej niż zła, że dobro ostatecznie zwycięży, że warto być dobrym, że i w nim, i w innych tego dobra jest bardzo dużo. A co najważniejsze: doświadczy osobiście, że to dobro można powiększać i w sobie, i w świecie jedynie na zasadzie bezinteresownego dzielenia się nim, a nie egoistycznego zatrzymywania go wyłącznie dla siebie.

Obok głębokiego przekonania się o tak wysokiej lokacie – w hierarchii wartości – wspaniałomyślnie czynionego dobra, człowiek musi w czynieniu dobra „zasmakować”. Musi doświadczyć fascynacji płynącej z miłości okazywanej zwłaszcza tym, których głęboko zraniło zło. Podjąć się uleczenia tych zranień, pomóc złamanym na duchu (wątpiącym, skrzywdzonym, nieufnym, rozgoryczonym), obudzić w nich wiarę w siebie, nadzieję w zwycięstwo dobra, zapalić serce do miłości – to budzić w nich człowieczeństwo, rodzić ich duchowo, a tym samym potwierdzać siebie, jeszcze bardziej zakorzeniać się w dobru, coraz mocniej upewniać się o słuszności własnej drogi. W tym sensie los człowieka leży w jego ręku. W dużym stopniu bowiem od niego zależy, jak wykorzysta swoje szanse naturalne i nadprzyrodzone. Jest przecież kowalem swojego losu. Jest to możliwe dzięki temu, że drzemie w nim duchowy olbrzym.

To dusza jako duch niezłożony nie podlega procesowi organizacji i dezorganizacji, lecz jedynie procesowi wewnętrznej aktualizacji, czyli dochodzeniu do wewnętrznego spełnienia się jako duch przez poznanie i miłość jako procesy „ubogacania się”, przez interioryzację poznawczą i eksterioryzację wolitywną¹².

Żeby uruchomić cały potencjał własnego wyposażenia wewnętrznego, każdy musi nieustannie otwierać się na drugiego człowieka. To otwarcie jest możliwe, gdy człowiek rozumie (ogarnia intelektualnie) siebie i świat oraz gdy odnajdzie ostateczny sens (cel) swego istnienia na ziemi w pełnym wymiarze dobra absolutnego. Otwarcie się na tę perspektywę ma siłę wiążącą w sposób wyjątkowo mocny. Oznacza to zdolność i łatwość podejmowania konkretnej decyzji. Jawi się ona „jako akt samostanowienia, czyli aktualizowania człowieka jako bytu osobowego”¹³.

Wtedy człowiek będzie się stawał kimś potrzebnym Panu Bogu i ludziom. Będzie na sposób stały potwierdzał samego siebie. Jego życie zacznie nabierać coraz piękniejszych kształtów. Znajdzie coraz głębsze „motywy życia i nadziei”. Nie jest to tylko piękna teoria. Jest rzeczą naprawdę możliwą tylko

¹² Tamże, s. 123.

¹³ Tamże, s. 125.

wygrywać, ale pod warunkiem, że zmieni się swój punkt patrzenia na tzw. zawirowania losu. Los nie musi się do nas nieustannie uśmiechać. Rozpieszczanie, nadopiekuńczość w zderzeniu z realiami życia to nieuchronna klęska. Rodzi bowiem nieodpartą pokusę, by się zatrzymać, by osiąść na laurach. Tymczasem życie „poddane boleści” i rozmaitym brakom żąda ciągłej gotowości, by nie pozwolić się przytłoczyć ich nadmiarowi, ale też: by nie robić uników i korzystać z bezpiecznego azylu. *Czyż nie do bojowania podobny [jest] byt człowieka?* (Hi 7, 1). Te słowa sprawiedliwego Hioba sprowadzają nas na ziemię i hartują w walce, uczą przetrwania prób i doświadczeń. Otwierają na Bożą pedagogię tak bliską życiu: *Synu mój, nie lekceważ karcenia Pana, nie upadaj na duchu, gdy On cię doświadcza. Bo kogo miłuje Pan, tego karci, chłoscze zaś każdego, którego za syna przyjmuje* (Hbr 12, 5-6). Tak zawsze rozumiano pozytywny (ostateczny) sens tego wszystkiego, co niesie los, odczytywany w perspektywie Bożej opatrności. W doświadczeniach i udrękach życiowych widziano nawet tytuł do radości i dziękczynienia. Piśze o tym św. Jakub: *Za pełną radość poczytujcie sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia. Wiedźcie, że to, co wystawia waszą wiarę na próbę, rodzi wytrwałość. Wytrwałość zaś winna być dziełem doskonałym, abyście byli doskonali i bez zarzutu, w niczym nie wykazując braków* (Jk 1, 2-4).

Trudniejsze (surowsze) warunki egzystencjalne bardziej człowieka hartują i pozwalają mu zakorzenić swoje myślenie, plany i konkretne działania w przestrzeni realizmu. Musi on jednak starannie pielegnować w sobie odwagę oddawania się bez reszty temu, co robi. Powinien również przyjąć postawę otwartą i pokorną wobec tego, co się zdarza, co niesie los – w świetle wiary odczytywany zawsze pod kątem możliwości głębszego rozwoju własnej osobowości. Musi także całą uzyskaną z trudu i wysiłku radość inwestować w każde następne zadanie. Będzie wówczas zdolny do przeżywania wszystkiego w klimacie zapалу i entuzjazmu. Rozpocznie prawdziwie dojrzałe życie. Co będzie je weryfikować i utwierdzać w podjętych postanowieniach? Może to być jedynie pewność związana z podstawowymi wyborami, potwierdzona najwyższym autorytetem i nieustannie umacniana w sobie decyzja trwania do końca na obranej drodze.

2.1. Pilne odczytywanie i wypełnianie woli Bożej

Człowiek, będąc z natury otwarty na tzw. potrzeby wyższe, pragnie naśladować najciekawsze wzorce. Motywują go one i w sposób wystarczający pobudzają do ruchu w kierunku pełni. Jest to naturalny aspekt procesu dojrzewania. W świetle wiary odczytywany jest on jako wyraz woli Bożej. W sprawie tak istotnej, jak ostateczny kształt ludzkiego życia, potrzebne jest jednak wzmocnienie tej pewności. Dlatego drugim źródłem pozwalającym przekonać

się co do słuszności podejmowanych decyzji jest Objawienie Boże. Pan Bóg zaprasza (powołuje) człowieka i utwierdza go, aby wybrał się w drogę ku swojemu przeznaczeniu. Ma bowiem w stosunku do niego wspaniały plan dotyczący uszczęśliwiającej pełni.

Zbawczy plan Boga w stosunku do każdego człowieka zawarty jest w tym, co nazywamy *wolą Bożą*. Pojęcie to jest bardzo szerokie. Oznacza *władztwo Boga*¹⁴ nad wszystkim, co istnieje i co się zdarza zgodnie z Jego odwiecznym postanowieniem w stosunku do losu człowieka i świata. Oznacza także *zaproszenie* do współpracy stworzenia ze Stwórcą. Wolę tę wyraża już *prawo natury*, jako istniejący w człowieku *wymóg moralny* dający o sobie znać w formie poczucia powinności, wewnętrznego nakazu kierującego ku sprawiedliwości, miłości, ku drugiemu człowiekowi, ku współdziałaniu z innymi według podstawowych, także intuicyjnie wyczuwanych norm. Zewnętrznym wyrazem woli Bożej są przykazania Boże (Prawo nadane Mojżeszowi na górze Synaj). Należy je rozumieć jako warunek realizowania zawartego przez Boga przymierza (osobistego związku) z narodem wybranym. Pan Bóg zobowiązał się do wypełnienia danych narodowi obietnic. Są nimi: przekazanie Ziemi Obiecanej, nieustanna obecność i opieka nad sprzymierzonym narodem, pouczenie przez Jego słowa przekazywane przez proroków, zawierające nie tylko miłość macierzyńską, ale także ojcowskie słowa przestrogi oraz słowa zapowiadające i – w sytuacji sprzeniewierzenia – prowadzące karę.

Wolą Bożą jest, aby naród przymierza odpowiedział posłuszeństwem, stałą świadomością przynależności do Pana, a nade wszystko – świętością życia. (*Wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym*. Wj 19, 6). Odpowiedź, jak należy się spodziewać, przyszła jako pełna zgoda na postawione warunki: *Wtedy cały lud jednogłośnie powiedział: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał”* (Wj 19, 8). Przymierze było wielką szansą spełnienia się dla wszystkich członków narodu wybranego. „Tu widzi się podstawę pedagogii Boga, który chce, aby człowiek mógł się rozwijać w ciągłym wychodzeniu ku przyszłości, aż do pełnej wspólnoty z Bogiem. Jest tu także lekcja eschatologicznej wizji życia, które jest drogą i zmierza ku spełnieniu w Bogu”¹⁵.

Wolę Bożą człowiek odczytuje także w słowie Bożym zawartym w Piśmie Świętym, np. w objawionym Bożym Prawie. Św. Paweł pisze: *Pouczony Prawem, znasz Jego wolę i umiesz rozpoznać, co lepsze* (Rz 2, 18). Wolę Bożą przypomni wiernym Duch Święty. Zapewnia o tym Chrystus:

¹⁴ Por. E. Jacquemin, X. Léon-Dufour, *Wola Boża*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. bp K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 1067.

¹⁵ J. Bagrowicz, *Ideał wychowawczy Starego Przymierza*, cz. 1: *Pedagogia przymierza w Pięcioksięgu*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Ryńcio, Stalowa Wola 1999, s. 150.

On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem (J 14, 26). Aby właściwie odczytywać to, czego Pan Bóg domaga się od człowieka, należy ustawicznie troszczyć się o czystość serca, a także o całkowite oddanie (zawierzenie) Mu siebie. Jakże wymowne są w tym względzie słowa Apostoła Narodów: *A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu [przez coraz głębsze myślenie], abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu mile i co doskonalsze* (Rz 12, 1-2).

Warto tu przypomnieć, że *wzór z tego świata* jest najczęściej balansowaniem między dobrem a złem („Raz na wozie, raz pod wozem”). W efekcie jest to dreptanie w miejscu. Gdy teren jest grząski, człowiek pograża się coraz bardziej. Z coraz większym trudem podrywa się, czyni wysiłek, by zło pozostawić za sobą, ale jest za słaby, nie potrafi przed nim uciec. Dopada go ono wtedy z większą mocą. Oznacza to nawrót do większego zła, tak obrazowo przedstawiony przez Chrystusa: *Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku, ale nie znajduje. Wtedy mówi: „wrócę się do swego domu, skąd wyszedłem”, a przyszedłszy, zastaje go niezajętym, wymiecionym i przyozdobionym [nie wypełnionym dobrem!]. Wtedy idzie i bierze z sobą siedmiu innych duchów, złośliwszych niż on sam; wchodzi i mieszkają tam. I staje się późniejszy stan owego człowieka gorszy, niż poprzedni* (Mt 12, 43-45).

Natomiast *nowe życie* w Chrystusie, wyznaczane przez wolę Bożą, otwarte na to, *co jest dobre, co Bogu mile i co doskonalsze*, poddane jest ciąglemu procesowi nawracania, czyli doskonalenia. Chodzi o systematycznie podwyższany próg wymagań stawianych sobie. Chrystus ten próg czyni wprost niebotycznym, gdy mówi: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5, 48). Proces doskonalenia życia zmierzający do osiągnięcia ideału, jest powolny i długotrwały. Dokonuje się w przechodzeniu od tego, co dobre do tego, co lepsze. Gdy uda się podjęte postanowienie, by zdobyć się na coś więcej, to bardzo dobrze. Gdy się nie uda, to znaczy, że jest dobrze, a nie źle. Jest to jedynie zatrzymanie się po to, aby się wzmocnić, bardziej przemyśleć strategię i pełniej się oddać sprawie. Tę myśl potwierdzają słowa: *Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie* (1 Tes 4, 3), tzn. udoskonalenie, ugruntowanie we wszelkim dobru, usilne nabywanie różnorodnych sprawności. W efekcie ostatecznym nastąpi upodobnienie do Chrystusa, który *przeszedł, dobrze czyniąc wszystkim* (Dz 10, 38).

Wolę Bożą mamy szansę odczytać również w Tradycji Kościoła, w aktualnym nauczaniu papieskim, w tzw. znakach czasu, a także we wszelkich wydarzeniach, sytuacjach, spotkaniach, na które odpowiadamy w sposób świadomy i wolny, zgodnie ze swoim sumieniem.

Jak należy odpowiadać na odczytaną wolę Bożą? Najbardziej właściwym odniesieniem się człowieka do rozpoznanej woli Bożej jest rozumne (wewnętrzne) posłuszeństwo i dobrowolne jej wypełnienie¹⁶. Jest ona bowiem w najwyższym stopniu niezależna od czegokolwiek. Towarzyszy jej mądrość, sprawiedliwość, a nade wszystko – życzliwość Pana Boga wobec ludzi. Mimo to człowiek może wobec woli Bożej zbuntować się, a nawet ją odrzucić. Wynika stąd jednak, że nie wypełniając jej, nie spełnia siebie, a tym samym nie wykonuje swojej misji w świecie. W konsekwencji nie doświadcza trwałej satysfakcji w życiu, będzie się wciąż czuł niedowartościowany i niespełniony. Być może, że za ten stan będzie obciążał innych. Pozostanie wtedy wiecznym malkontentem. Będzie rozbudowywał w sobie postawy roszczeniowe. Przekonany, że los go skrzywdził, będzie „wynagradzał” sobie to mniemanie na wszystkie możliwe sposoby. Zacznie brnąć coraz głębiej w gąszcz niedomówień, nieprawdy i nieuczciwości. Tu koło się zamyka: Im bardziej w „taki sposób” będzie zaspokajał „głód” swojego wnętrza, tym bardziej będzie pragnął zaspokajać go częściej i intensywniej. W końcu niemal „umrze” z głodu, „uschnie” z pragnienia. Dopadnie go wreszcie to, przed czym uciekał. W tragicznym „dołku” znajdzie go Ten, z którym się rozminął. Czy będzie w stanie rozpoznać w Nim Dobrego Pasterza?

3. *Śługa Jahwe* zapowiedzią właściwego pełnienia woli Bożej

Postawmy teraz bardzo szczegółowe pytanie: W jaki sposób najlepiej wypełnić ową wolę, misję, zadanie tak ważne, że w zależności od spełnienia lub niewykonania go człowiek wygrywa lub przegrywa wszystko? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba odwołać się do wzoru biblijnego *Śługi Jahwe*. To On otrzymał do wykonania dzieło, zadanie, misję, która jako wzorcowa zawiera w sobie cały ludzki los, widziany z perspektywy zbawczego planu Boga. Oznacza on odwieczny zamysł Boży w stosunku do każdego człowieka, aby go uczynić szczęśliwym, tzn. dać mu szansę spełnienia siebie na miarę wszystkich otrzymanych możliwości i wszystkich jego potrzeb.

Biblijny *Śługa Pana* jest w pełni otwarty na wolę Boga, całkowicie zaangażowany w jej wypełnianie. Aby się o tym przekonać, wystarczy przyjrzeć się bliżej nauce proroków odnoszącej się do jego postawy i działalności. Postać ta ukazana jest szczególnie wyraziście w czterech pieśniach Deutero-Izajasza (Iz 42, 1-9; 49, 1-5; 50, 4-9; 52, 13 – 53, 12). Jest ona rozumiana zarówno jako postać konkretna, jak i idealna, czy też symbolicznie odnoszona do całego narodu lub niektórych wybranych¹⁷.

¹⁶ Por. E. Jacquemin, X. Léon-Dufour, *Wola Boża*, dz. cyt., s. 1067.

¹⁷ Por. O. H. Langkammer OFM., *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 138. Por. także: Fr. Festorari, *Voici mon serviteur*, „Assemblées du Seigneur”, 12 (1969),

Sluga Pański jest ukazany jako powołany przez Pana już w łonie swej matki (por. Iz 49, 1), ukształtowany odpowiednio do tej misji, obdarzony *językiem wymownym* (Iz 50, 4). Jest pełen Bożego Ducha, pełen mocy. W swojej postawie przejawia bardzo dużo delikatności i łagodności. *Nie będzie wołał ni podnosił głosu, nie da słyszeć krzyku swego na dworze. Nie złamie trzciny nadłamaney, nie zgasi [ledwo] tlejącego się knotka* (Iz 42, 2-3).

Jakie będzie Jego zadanie? Jako charyzmatyczny przywódca, herold Boga ma wdrożyć Prawo Boże w życie narodów. Oznacza to proklamację woli Najwyższego w formie ładu Bożego (porządku moralnego, a także porządku liturgicznego, obejmującego właściwe oddawanie czci Panu Bogu). Dzięki Jego działalności ludzie otworzą się na nową dojrzałą relację wobec Pana Boga. Oddaleni (zagubieni, błakający się w ciemnościach grzechu czy obojętni) wrócą do postawy synowskiej. Odnajdą sens życia, uzyskają zbawienie. Ich serca wypełni radość i pokój¹⁸.

Do odnalezionych, wracających do przyjaźni (przymierza) z Bogiem należeć będą już nie tylko członkowie narodu wybranego, ale także ludzie ze wszystkich narodów, gdyż ów *Sluga* jako „wybraniec Boży ma się stać dla innych narodów «światłem», tj. tym, który swoją działalnością przygotowuje je na przyjęcie zbawienia powszechnego”¹⁹.

W pieśni trzeciej *Sluga Pański* prezentuje nowe aspekty w relacji do Pana Boga. Przyjmuje postawę pilnego ucznia wsłuchującego się w słowo Boże. Mimo że z tego tytułu narazi się na cierpienie, zachowa jednak stałą i głęboką więź z Panem. Ufa Mu bezgranicznie, jest pewny, że zawsze może liczyć na Jego pomoc i dlatego wytrwa przy Nim do końca. Gotów jest nawet podjąć spór sądowy z tymi, którzy zlekceważyli skierowane do nich słowo Boże i dlatego skazani są na przegraną (por. Iz 50, 4-9).

Wreszcie w czwartej pieśni *Sluga Boga* pokornie przyjmie Jego najtrudniejszą wolę – niezasłużone bezgraniczne cierpienie, które zniekształci jego

s. 38–39 „Qui est le Serviteur de Yahvé? (...) Il s’agit d’une figure aux contours assez vagues, qui oscillent entre le sens collectif et la personnalisation prononcée des 3 et 4 poèmes.

Le Serviteur est explicitement identifié à Israel (...) il est le «reste» purifié et idéalisé (...). Il s’identifie avec les justes d’Israel.

Cette présentation du texte est ouverte à la lumière de la révélation chrétienne (...) le Christ se présente comme le Serviteur de Yahvé, parce qu’il révèle le Père et son dessein de salut qui établit de nouveaux rapports avec les hommes (l’authentique religion chrétienne)”.

¹⁸ Por. *Pismo Święte St. i N. Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, *Księga Izajasza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. L. Stachowiak, Lublin 1991, s. 190–191.

¹⁹ Tamże, s. 225.

oblicze tak dalece, że będzie budził przerażenie i grozę. *Nieludzko został oszpecony Jego wygląd i postać jego była niepodobna do ludzi* (Iz 52, 14). *Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi. Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic. Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a my uznaliśmy Go za skazańca chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy* (Iz 53, 3-5). Najbardziej charakterystycznym rysem *sprawiedliwego Sługi* jest fakt, że w pełni zaakceptował wolę Bożą, by cierpieć za winy innych. „Wykazuje absolutne posłuszeństwo, ponosząc bez oporu i protestu zniewagi za występne czyny innych”²⁰.

Zbierając razem charakterystyczne rysy *Sługi Jahwe*, otrzymujemy postawę, której wymowa na wzór małżeńskiej miłości i wierności jest jednoznaczna. Wskazuje ona na ideał **człowieka przymierza**. W przymierzu tym wobec potęgi, majestatu i świętości Boga oraz Jego ojcowskiego miłosierdzia przejawia się w sposób wiążący: bojaźń Boża, pokora, pełne zaufanie, bezwzględne (rozumne i wolne) posłuszeństwo, pełne otwarcie się na Bożą obecność utożsamiane ze znajomością Jego świętej woli. Tę wolę będzie wnikliwie odczytywał, z wdzięcznością przyjmował i jak najstaranniej wypełniał. Dotyczy to wszystkich sytuacji życiowych, ale szczególnie odnosi się do najbardziej zagrożonych: sierot, wdów, przybyszów, biednych – *błogosławiony, kto lituje się nad uciśnionym* (Prz 14, 21).

Wiernie zachowywanie przymierza ze strony ludzi na wzór *Sługi Bożego* stawało się warunkiem składania prawdziwej czci Panu Bogu w formie ofiar. I przeciwnie: niezachowywanie przymierza powodowało odrzucenie przez Pana Boga składanych Mu ofiar. Mimo tak jednoznacznie i idealnie ukazywanego wzorca, jakim był *Sluga Pański*, przymierze Pana Boga zawarte z patriarchami było zapowiedzią innego, doskonalszego przymierza.

Wychowanie w Starym Przymierzu miało za zadanie wzbudzić w człowieku pragnienie bardziej pełnego i ostatecznego objawienia oblicza Boga jako Ojca, wobec którego człowiek przyjąłby pełniejszy charakter synowski, aby dorósł do partycypacji w darze zbawienia²¹.

To dorastanie jest możliwe wówczas, gdy nastąpi pełna interioryzacja woli Bożej w sercu człowieka. Pan Bóg zapowiada przez proroka Jeremiasza, że stanie się to w Nowym Przymierzu: *Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem Judy) nowe przymierze. Nie takie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę,*

²⁰ Tamże, s. 242.

²¹ J. Bagrowicz, *Ideał wychowawczy Starego Przymierza...*, dz. cyt., s. 157.

by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi ludem (Jr 31, 31-33). Przymierze to zostanie zawarte i zrealizowane w życiu i dziele paschalnym, dokonany przez Jezusa Chrystusa.

4. Jezus Chrystus spełnia do końca wolę swojego Ojca

Pan Bóg nadaje Jezusowi Chrystusowi, Królowi i Mesjaszowi godność kapłańską na wieki, *na wzór Melchizedeka* (Ps 110, 4). Jest to kapłaństwo doskonałe. Umożliwia ono pełne zbliżenie do Boga i zapewnia „niezniszczalne życie”. Dokonuje się to dzięki Jego uniżeniu i wywyższeniu. (Por. Flp 2, 6-11). Oznacza także odsunięcie ofiar składanych według przepisów Starego Prawa i zastąpienie ich jedyną, osobistą ofiarą Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. *Przychodząc na świat, mówi: Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – aby spełnić wolę Twoją, Boże (...). Usuwa jedną (ofiara), aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze* (Hbr 10, 5-7.9-10).

Zbawiciel ma świadomość swojej misji od początku. Już jako dwunastoletni w świątyni wyjaśnia zatroskanej Matce i Opiekunowi: *Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?* (Łk 2, 49). W całym swoim życiu, zgodnie z zapowiedzią proroka Izajasza: *Wola Pańska spełni się przez Niego* (Iz 53, 10), jest w pełni otwarty na wolę swojego Ojca, żyje nią jak codziennym chlebem. Zatroskanym o chleb uczniom mówi: *Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał i wykonać Jego dzieło* (J 4, 34). W swojej działalności jest całkowicie zależny od Ojca: *Ja sam z siebie nic uczynić nie mogę (...)* szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał (J 5, 30). *Moja nauka nie jest moja, lecz Tego, który Mnie posłał. Jeśli kto chce pełnić Jego wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga, czy też Ja mówię od samego siebie. Kto mówi we własnym imieniu, ten szuka własnej chwały. Kto zaś szuka chwały Tego, który go posłał, godzien jest wiary i nie ma w nim nieprawości* (J 7, 16-18). Tak wielorakie i jednoznaczne a zarazem stanowcze legitymowanie się przed słuchaczami czyni Nauczyciela z Nazaretu w pełni wiarygodnym, wiernym do końca otrzymanej od Ojca misji. Wolę Ojca utożsamia z nią całkowicie: *Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał. Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym nic nie stracił z tego wszystkiego, co Mi dał, ale żebym to wskrzesił*

w dniu ostatecznym. To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym (J 6, 38-40).

Przyszedł do swoich owiec jako Dobry Pasterz, aby miały życie i miały je w obfitości (J 10, 10). Nie tylko mówi: *życie moje oddaję za owce* (J 10, 15), ale rzeczywiście to spełnia. Czyni to z miłości do Ojca i do braci, których *do końca umiłował* (J 13, 1). Pan Bóg tę miłość odwzajemnia i sownie ją nagradza. *Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać* (J 10, 17).

Taki sens miała Jego godzina męki i śmierci zwieńczonej zmartwychwstaniem, potwierdzającej do końca Jego synowskie posłuszeństwo. W Ogrójcu były to jeszcze słowa pełne zmagania ze sobą: *Ojcie mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty [niech się stanie]* (Mt 26, 39). Na krzyżu, u szczytu ostatkiem sił przeżywanej Pasji, przyszło pełne zwieńczenie zawieranego **Nowego Przymierza**: *Wykonało się – Dokonało się* (J 19, 30) „wyznaczone Mu przez Ojca posłannictwo” – dzieło odkupienia człowieka. Każdemu, kto uwierzy i ochrzci się, wspaniałomyślnie została otwarta szansa spełnienia siebie na zawsze, w perspektywie życia pozagrobowego.

Ta wymiana miłości pomiędzy Ojcem i Synem stanowi niedościgły wzorzec dla wszystkich, którzy w Nim odzyskali pełną godność dzieci Bożych i mogą, a nawet powinni – świadomi takiej perspektywy – życie swoje uczynić darem, siebie całego dać, a nawet wydać na ofiarę tak, jak to uczynił On, „spalić” się w służbie, w poświęceniu dla innych. A skoro w tych „innych” jest obecny On, ponieważ utożsamia się z głodnymi, chorymi, potrzebującymi (por. Mt 25, 35-36), znaczy to, że służąc im, służymy Jemu samemu. Z pewnością odzyskamy to, co Jemu poświęcimy. Przypominają się tu słowa św. Pawła: *Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc, i w śmierci należymy do Pana. Po to bowiem Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi* (Rz 14, 7-9).

5. Eucharystia szkołą życia w wymiarze daru

Eucharystia jako „pamiątka” Paschy Chrystusa, pieczęlowanie uobecniania przez Apostołów i ich następców, stanowi szczególną, najświętszą rzeczywistość Pełni Bożych darów. Jak się ma ta największa tajemnica naszej wiary do spełniania się człowieka? Jezus Chrystus zamknął w niej ojcowską miłość Boga do człowieka oraz swoje synowskie posłuszeństwo do Ojca, a wobec nas spełnił siebie do końca, otwierając każdemu, kto Go szczerze przyjmuje

do serca, szansę wzrostu do pełni świętości. Przyjmując na siebie ludzki los w tajemnicy Wcielenia, usensownił ten los i nadał mu ostateczny wymiar w tajemnicy Odkupienia przez swoje ogołocenie i wywyższenie. W ten sposób uwiarygodnił, pokazał i otworzył drogę do nieba. Co więcej, pozostał z nami aż do skończenia świata, aby towarzyszyć w tej drodze pielgrzymom do domu Ojca.

Przypomniął o tym tak wyrażnie Sobór Watykański II:

Nasz Zbawiciel podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił eucharystyczną Ofiarę swojego Ciała i Krwi, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić ofiarę krzyża i tak powierzyć Kościołowi, umiłowanej Oblubienicy, pamiątkę swej męki i zmartwychwstania, sakrament miłosierdzia, znak jedności, więzi miłości, ucztę paschalną, podczas której przyjmujemy Chrystusa, duszę napelniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały²².

Eucharystia – źródło i szczyt życia Kościoła, a także jego serce – stanowi zatem szkołę ofiarnego życia. Wypełniając duszę łaską, uzdalnia do widzenia wszystkiego w świetle wiary. Oznacza to, że wszystko, co przeżywamy, mamy odnosić do woli Bożej, we wszystkim mamy widzieć tworzywo wzrostu wiecznego i powszechnego Chrystusowego „królestwa prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju”²³.

Królestwo to uobecnia się przede wszystkim w ludzkich sercach. Wymaganym warunkiem jego wzrostu jest udział w Eucharystii. Wielką troską Kościoła jest, aby Jej uczestnicy

przez modlitwy i obrzędy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie; aby ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich²⁴.

Oznacza to, że uobecniający się Bóg w ludzkim życiu już bierze człowieka w posiadanie, przemienia jego wnętrze, czyni je swoją świątynią, wypełniając sobą. Człowiek dotyka wtedy swojego przeznaczenia: jednoczy się z pełnią życia, otwiera się na miarę swoich możliwości na wartości duchowe. Co więc

²² Konstytucja o liturgii świętej, 47, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 60–61.

²³ Prefacja o Jezusie Chrystusie, Królu wszechświata (*Mszal rzymski*).

²⁴ KL 48.

cej: wpisuje je z dnia na dzień w swoje życie, łącząc się z Chrystusem, który jako jedyny Odkupiciel człowieka, nadaje zbawczą wartość najbardziej nawet prozaicznym i niepozornym jego działaniom. Po to pozostał jako *Emmanuel* – *Bóg z nami*. Dlatego

Kościół żyje Eucharystią od samych swych początków. W niej odkrywa swą rację bytu, niewyczerpane źródło swej świętości, moc jedności i więzi komunii, zaczyn ewangelicznego dynamizmu, zasadę swej ewangelizacyjnej działalności, źródło miłości i zachętę do ludzkiego rozwoju, zapowiedź swej chwały na wiecznej uczcie Godów Baranka (por. Ap 19, 7-9)²⁵.

Dwa ostatnie skutki Eucharystii: zachęta (i pomoc) do rozwoju oraz zaproszenie na ucztę w niebie pozostają ze sobą w zależności przyczynowo-skutkowej: Rozwój jako wynik współdziałania z łaską Najświętszego Sakramentu, prowadzący do zjednoczenia i upodobnienia z Chrystusem, daje szansę utrwalenia tego podobieństwa już na całą wieczność. Oznacza to wpisanie się do księgi życia jako ostateczne zwycięstwo zbawionych, co symbolizują białe, wybielone we krwi Baranka szaty i trzymane w ich ręku palmy (por. Ap 7, 9.14). Nowe życie, zapoczątkowane w Chrystusie i rozwijane dzięki Jego łasce, zostanie dopełnione w Niebieskim Jeruzalem w *przybytku Boga z ludźmi* (Ap 21, 3). Oto najwyższy finał Nowego Przymierza: zbawienie, współzamieszkanie w chwale, osiągnięcie pełni życia, szczęścia, niczym niezamąconej radości i ubogacenie Chrystusowym, na wieki już utrwalonym pokojem. Pan Bóg *zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie „Bogiem z nimi”*. *I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już (odtąd) nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły. I rzekł Zasiadający na tronie: „Oto czynię wszystko nowe”. (...) Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia. Zwycięzca to odziedziczy* (Ap 21, 3-7).

To ostateczne spełnienie się człowieka z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie jest możliwe, gdy całe jego życie stanie się głęboko eucharystyczne, gdy najważniejszą jego zasadą będzie ofiarna i bezinteresowna służba braciom, pełniona ze świadomością wiary, nadziei i miłości, że Jemu służyć – znaczy królować. Dla tych, którym wysłużył godność królewską, spełnienie przyjmuje także kształt – godny Pana i Króla wieków.

²⁵ *Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła. Instrumentum laboris*. Dokument Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów (XI Zwyczajne Zgromadzenie), Watykan 2005, s. 3. (Przedmowa).

Zusammenfassung

DIE HEILIGE EUCHARISTIE – DAS SAKRAMENT DER ERFÜLLUNG

Das letzte Ziel des Menschen auf der Erde ist das Erkennen des Willens Gottes und seine treue Erfüllung. Er zeigt sich uns als die Bestimmung des Menschen zur Freundschaft mit Gott. Diese Freundschaft (Bund) wird von Gott selbst initiiert. Er lädt den Menschen ein, auf sie hinzureifen. Dies geschieht nach dem Vorbild des Gottesknechtes (im Alten Bund) oder durch die Nachfolge Jesu Christi im Neuen Testament. Der Mensch, geschaffen nach dem Bild Gottes und durch Christus losgekauft, erhält die reale Chance, durch das Erkennen seiner Aufgabe und seines Platzes in der Welt, die ihm Gott bestimmt hat und durch die Erfüllung der erhaltenen Mission, sich vollkommen selbst zu verwirklichen. Zu ihrer Verwirklichung wurde er entsprechend ausgestattet, sowohl durch rein natürliche Gaben, die er im Schöpfungsgeheimnis empfangen hat, wie auch durch übernatürliche Gaben, die ihm Jesus am Kreuz erwirkt hat.

Der Erlöser des Menschen hat uns in seiner Sohnesliebe und in seinem Gehorsam, in dem Er bis zum Ende den Willen seines Vaters erfüllte, ein Beispiel gegeben, wie man sich vollkommen selbstverwirklichen kann. Seine „Passion“, unaussprechliche Leiden für die Sünden der Menschen, umarmte er voller Liebe und ließ uns das Gedächtnis seines blutigen Opfers in der Eucharistie zurück. Auf diese Weise zeigte Er uns, dass der einzige Weg, auf dem wir sowohl den Willen Gottes wie auch uns selbst verwirklichen können, die vollkommene Loslösung in einem Gehorsam bis zum Tod ist und die staunenerregende Erhöhung in die Herrlichkeit (als neue Schöpfung). Eucharistie bedeutet also das Geheimnis des Übergangs (Pascha) vom Tod zum Leben, von der Erde zum Himmel. Sie gebiert die Heiligen und rüstet uns für die Erlangung der Herrlichkeit und des Lebens in Fülle. Sie ist das Sakrament der Erfüllung.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

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 oraz ponad 300 artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym z dziedziny katechezy, pedagogiki i etyki.

Ks. Paweł Staroszczyk – Kielce

**ZACHWYT, TRWOGA, ZNÓW ZACHWYT I OLSNIENIE,
CZYLI O BŁOGOSŁAWIONYCH SKUTKACH
ROZPROSZEŃ W CZASIE MSZY**
Rozważania na podstawie jednego wiersza

Ks. Jerzy Szymik

DZIEWCZYŃKA W ŻÓŁTYCH RAJSTOPACH, W ŚLĄSKIM KOŚCIELE

Nie widziałem jej nigdy wcześniej ani później,
tylko wówczas, ten jeden jedyny raz: w sobotę, 8 września, między
12.00 a 13.00, na mszy w pszowskiej bazylice. Siedziała w pierwszej ławce.
Rajstopy żółte, w ładnym odcieniu (między cytryną a kanarkiem),
szczupłe nogi, seledynowa minispódniczka, czarne lakierki,
brązowy kapelusik. Filuterie błyski w kącikach ust.
Miała jakieś dziesięć lat i braciszka pod opieką.

Nie umiałem oderwać od niej myśli. Wyobrażałem ją sobie za trzy
lata, za trzynaście, trzydzieści, trzysta. Jak przemienia się w gazelę,
w upragnioną, w rodzącą, w odchodzącą. W proch. W anioła.
Widziałem jej portret w siatce zmarszczek i pajęczyn,
pod warstwą emalii na przecięciu ramion
nagrobego krzyża.

Nie przypuszczała zapewne, że moje trudności z płynnym odprawianiem
mszy płyną z jej powodu. Wszystko jest w jej życiu możliwe,
myślałem z
trwogą i zachwytem: obcięta pierś, syn alkoholik,
chwile szczęścia o świcie,
w czerwcu, w ogrodzie. Pożywałem Ciało, piłem Krew do ostatniej kropli.
Rozumiałem, wierzyłem, że wszystko w niej jest objęte, wybaczone, święte.

I olśnienie, kiedy czyściłem kielich, kiedy wertowałem mszał:
najpiękniejsze, co mogło się przydarzyć tej ziemi, to chrześcijaństwo.

Pszów, 9 września 2001 r.

Pszów i tutejsza bazylika nie są dla autora wiersza miejscami przypadkowymi i obojętnymi¹. Wspomniana bazylika to kościół w mieście jego urodzin, dzieciństwa i młodości – kościół, do którego wielokrotnie powraca. Jerzy Szymik z tym górnośląskim miastem jest mocno związany. To nie tylko miasto, gdzie przyszedł na świat, spędził dziecięce i młodzieńcze lata. Pszów to – jak napisał:

coś więcej niż miejsce. Jest trochę jak Ziemia Kanaan, trochę jak Itaka, przypomina też Macondo. I ma coś z Miłoszowej Litwy. Jest też na pewno antytezą bezdomności i wykorzenia. Pszów to ludzie, z których miłości jestem (...). Pszów to książki, spotkania, wydarzenia. Początki wszelkich zachwytów i trwóg, cała duchowo-cieleśna tkanka mojego życia. To kościół (...), gdzie zrozumiałem pewnego dziecięcego dnia, że Matka Boska z cudownego obrazu uśmiecha się osobiście do mnie. I że mam być księdzem².

To w tej bazylice, kiedy „w sobotę, 8 września, między 12.00 a 13.00” autor przewodniczy celebracji Eucharystii, ma miejsce przeżycie będące źródłem inspiracji do napisania następnego dnia wiersza, który zatytułował *Dziewczynka w żółtych rajstopach, w śląskim kościele*³. Tamtego dnia ją zobaczył i dokładnie zapamiętał. „Siedziała w pierwszej ławce. / Rajstopy żółte, w ładnym odcieniu (między cytryną a kanarkiem), / szczupłe nogi, seledynowa minispódniczka, czarne lakierki, / brązowy kapelusik. Filuterne błyski w kącikach ust. / Miała jakieś dziesięć lat i braciszka pod opieką”.

Pomimo że widzi ją pierwszy raz, to nie jest mu ona obojętna. Jej wygląd utrwalił się w jego pamięci bardzo wyraźnie, „jest bowiem rzeczą Boską / pamiętać imiona, / ludzką zaś i pokorną – / – zapamiętać twarze”⁴. Zapamiętał o wiele więcej i odmalował słowem obraz pełen szczegółów. To tak jakby w swej pamięci zarejestrował jej fotografię, którą teraz pieczętowanie nam opisuje. Zdziwiające jest także to przejęcie się podmiotu lirycznego dziewczynką w żółtych rajstopach i jakże wnikliwie myślenie o jej przyszłości.

¹ Jerzy Szymik urodził się w 1953 r. w Pszowie, na Górnym Śląsku. W 1979 r. przyjął sakrament święceń prezbiteratu. Jest profesorem nauk teologicznych. Pracuje na Uniwersytecie Śląskim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W lutym 2004 r. został mianowany przez Jana Pawła II członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jest autorem 30 książek, w tym kilku zbiorów poezji.

² J. Szymik, *Dziennik pszowski. 44 kartki o ludziach, miejscach, Śląsku i tęsknocie*, Pszów – Katowice 2004, s. 6.

³ Wiersz pochodzi z: J. Szymik, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000–2002*, Katowice 2003, s. 30.

⁴ J. Szymik, *Twarcz młodego mężczyzny na tle górskiego zbocza w Vex, w Szwajcarii, w kantonie Valais, niedaleko Crans-Montana, w sierpniowe popołudnie 2001 roku*, w: tamże, s. 22.

Charakterystyczne są tutaj środki artystycznego wyrazu, proste a zarazem sugestywne. Kiedy autor pisze: „Wyobrażałem ją sobie za trzy / lata, za trzysta, trzydzieści, trzysta. (...) / Widziałem jej portret w siatce zmarszczek i pajęczyn, / pod warstwą emalii na przecięciu ramion / nagrobnego krzyża”, odnosi się wrażenie, jakby do tej pierwszej fotografii zostały dołączone następne. Owszem, autor wiersza wybiega w przyszłość, ale czytelnikowi wydaje się, że ogląda kadry filmu, obrazy w fotoplastykonie lub przerzuca strony w rodzinnym albumie zdjęć. Przed naszymi oczami przebiega seria fotografii z życia, która kończy się na nagrobnym krzyżu. Od momentu gdy zobaczył ją po raz pierwszy, prowadzi ją aż do nagrobnego krzyża, na którym ktoś umieści „jej portret w siatce zmarszczek i pajęczyn”. Poeta snując opowieść o upływie czasu, używa długich wersów, tak jakby życie, które może jeszcze trwać przynajmniej lat kilkadziesiąt, toczyło się wolno i leniwie. Pisze: „Wyobrażałem ją sobie za trzy / lata, za trzysta, trzydzieści, trzysta. Jak przemienia się w gazelę, / w upragnioną, w rodzącą, w odchodzącą”. Kiedy zaś opisuje jej wygląd: „Siedziała w pierwszej ławce. / Rajstopy żółte, w ładnym odcieniu (między cytryną a kanarkiem), / szczupłe nogi, seledynowa minispódniczka, czarne lakierki, / brązowy kapelusik”, ma się wrażenie jakby to przyjemne, spokojne dzieciństwo nigdy nie miało przeminąć. Ale stosuje również wersy bardzo krótkie. Są to wręcz pojedyncze słowa, oddzielane kropką. Czyni to charakteryzując ostateczne i nieuchronne doświadczenie, jakim jest śmierć. Kropka, która ucina dopiero co rozpoczęte zdanie, jest niczym śmierć, która przerywa to, co na kolejnym życiowym etapie właśnie się zaczęło i co powinno się jeszcze rozwijać. Widać to najwyraźniej w wersecie: „[Wyobrażałem ją sobie (...) jak przemienia się] W proch. W anioła”.

Ta sytuacja, kiedy autor – jak przyznaje – nie umie oderwać od niej myśli, trwa nie tylko w czasie całej mszy, ona przedłuża się do następnego dnia i ma swój ciąg dalszy w napisaniu wiersza, który nosi datę 9 września 2001 roku. W wierszu znajdujemy zapis wielu myśli o dziewczynce „w żółtych rajstopach”, którą poeta zobaczył „w śląskim kościele”. To rozpamiętywanie o niej, w ogóle ma wielorakie skutki. Dlaczego nie umiał i nadal nie potrafi przestać o niej myśleć?

Wydaje się, że w wierszu tym odnajdujemy trzy kluczowe słowa: trwoga, zachwyt i olśnienie. Trzy słowa, które prowadzą do zrozumienia. W takiej kolejności są umieszczone w utworze, ale próbując przypisać im treść przeżycia, które miało miejsce na mszy w pszowskiej bazylice, ich kolejność powinna ulec pewnej zmianie.

Otóż na początku był zachwyt. Podmiot liryczny jest urzeczony dziewczynką, którą zauważył, której bacznie się przygląda i od której nie umie oderwać myśli. To nie jej młodszy braciszek, którego miała pod opieką, ale właśnie ona staje się źródłem zachwytu. Cóż w niej może zachwycać? Nie jest to tylko ten rodzaj zachwytu, kiedy dorosły patrząc na małą dziewczynkę, ładnie

ubraną, na której buzi dostrzega „filuterne błyski w kącikach ust”, mówi: jakie ładne dziecko. Owszem, tak jest, ale wyczuwamy, że zachwyt ten jest o wiele głębszy. Księżdz zachwycą to, czego jeszcze nie ma, ale co niewątpliwie się wydarzy: przyszłość, która nadejdzie za lat kilka lub kilkanaście. Przecież „wszystko jest w jej życiu możliwe”. Wszystko, a więc radość młodości, piękno tego czasu, kiedy z dziecka stawać się będzie kobietą. Kobieta, która znacznie się podobać, która wzbudzać będzie uczucia, która będzie przez kogoś upragnioną (może bardziej pasowałoby tu słowo pożądaną). Mamy obraz gązeli, który niewątpliwie jest nawiązaniem do biblijnej Pieśni nad Pieśniami, gdzie symbolizuje ona szybkość, wdzięk i subtelność. Są to nieodłączne cechy młodości, witalności i piękna kobiety. One wywołują zachwyt. To samo uczucie zachwytu odnosi się do tych momentów w jej życiu, kiedy będzie rodzącą, czyli kiedy stanie się matką, czy kiedy przeżywać będzie „chwile szczęścia o świecie, / w czerwcu, w ogrodzie”. Taka przyszłość nie może nie budzić zachwytu.

Ale niestety rodzi się też trwoga. Bo oto na jasnym obrazie zachwytu mogą za jakiś czas pojawić się również i złowrogie ciemne barwy. Radość idyllicznego dzieciństwa może zostać utracona. I pewnie tak będzie. Szczęście budzące zachwyt może zostać zabrane przez ból, cierpienie, tragedię, które prawdopodobnie przyniesie przyszłość.

Myśli, które budzą trwogę i zachwyt. Co się stanie z tą dziewczynką, jak będzie wyglądać jej życie? W taki sposób myślimy przecież o najbliższych nam osobach, tak myślą rodzice patrząc na swoje dziecko. Tego dnia, „8 września, między / 12.00 a 13.00, na mszy w pszowskiej bazylice”, pomiędzy odprawiającym tę mszę księdzem a dziewczynką wytwarza się szczególna więź wspólnoty. Z myślenia o jej przyszłości lub z rozproszeń, które ma ów kapłan, rodzi się coś, co łączy: niepewność przyszłości, troska, nadzieja na szczęśliwą, dobrą przyszłość. Jest jeszcze jedno uczucie, którego doświadcza podmiot liryczny tak bacznie obserwujący ową dziewczynkę. To bezradność. Skoro wszystko jest w jej życiu możliwe, to niestety także „obcięta pierś, syn alkoholik”, i na pewno to, co nastąpi może nie za lat trzy, trzynaście, czy nawet trzydzieści, ale co na pewno się wydarzy. To śmierć, która wszystko zamieni w proch. Jedyna możliwość, której nadejścia możemy być pewni. Tak będzie, lecz nie oznacza to, że zachwyt odchodzi bezpowrotnie, a trwoga rodzi rozpacz lub poczucie bezsensu.

Co jest większe, trwoga związana z mogącą wydarzyć się nieszczęśliwą przyszłością, czy zachwyt nad tym, „że wszystko w niej jest objęte, wybaczone, święte”? Wydaje się, że zachwyt góruje nad strachem, jak zresztą w całej poezji Szymika. Strach rodzi się z niepewności mogącego zdarzyć się cierpienia, własnego lub na przykład syna. Ale przyszłość to nie tylko to, co może być najgorszego. Z nią przyjdą także chwile szczęścia. Nie jest to bynajmniej tanie pocieszenie. Autor po prostu patrzy na życie jako na rzeczywistość, w której

spotyka nas zło, ból, ale i dające radość chwile szczęścia. W wierszu nie dostrzegamy ani krzty rozczarowania czy buntu. Trwoga ustępuje miejsca zachwytowi.

Cóż może zachwycać w takim przypadku? Czyż pociechą mogą być słowa, że przemieni się w anioła? Te dwa wyobrażenia („W proch. W anioła”) sąsiadują ze sobą w wierszu. Autor jakby chciał zmniejszyć drastyczność porażającego określenia. Ale coż to za pociecha i coż tu może zachwycać? Czyż raczej nie mamy tu do czynienia z absurdem? Autor pisze: „rozumiałem, wierzyłem, że wszystko w niej jest objęte, wybaczone, święte”. Zachwyt nie bierze się z jakiejś taniej bajkowej pociechy, że po śmierci człowiek zamieni się w anioła. Ma on głębsze uzasadnienie, gdyż „wszystko w niej jest objęte, wybaczone, święte”. Wszystko, cokolwiek się wydarzy. Oto mamy bardziej wnikliwe spojrzenie na rzeczywistość. Tym razem u źródeł zachwytu jest nadzieja, która potrafi dostrzec głębszy sens tam, gdzie na pierwszy rzut oka zdaje się on być nieobecny. Życie człowieka ma sens i może zachwycać nie dlatego, że nie ma w nim bólu i cierpienia, i że jeszcze oddalona jest śmierć, ale może zachwycać pomimo tego.

Wydawać by się mogło, że na tym zachwycie trzeba by już poprzestać, ale oto pojawia się trzecie kluczowe słowo: olśnienie. Przychodzi ono na końcu. Kiedy jednak pomimo wszystko trwoga przegrywa z zachwytem, oto jawi się coś o wiele większego. Olśnienie, które jak nagły, ale dobrze zapamiętany błysk, rozjaśnia wszystko na nowo innym światłem. Olśnienie to jest czymś zupełnie różnym od wytworu ludzkiego rozumu. To nie jest myśl, która pojawia się na końcu procesu intelektualnego namysłu. Olśnienie przychodzi spoza, niespodziewanie, zaskakuje. Nie jest skutkiem wysiłku czy nagrodą za trud poszukiwania. Ma miejsce wtedy, gdy człowiek zajmuje się zwyczajną czynnością, wielokrotnie powtarzaną. Taką przecież jest czyszczenie przez księdza w czasie mszy kielicha po spożyciu Komunii, czy potem otwarcie na właściwej stronie księgi mszału. Co jest treścią tego olśnienia? Czytamy o tym w kończącej wiersz linijce: „najpiękniejsze, co mogło się przydarzyć tej ziemi, to chrześcijaństwo”. Do tej myśli jeszcze powrócimy.

Analizując zachwyt, trwogę, znów zachwyt i wreszcie olśnienie, uświadamiamy sobie, jak z tymi zmieniającymi się przeżyciami upływa czas. Jest to również wiersz o przemijaniu. Nie powstał on za biurkiem jako owoc teoretycznych rozważań, lecz narodził się z konkretnego wydarzenia. Czytelnikowi rzuca się w oczy to następstwo upływającego czasu. Jest przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Przeszłością jest to, co autor zauważył i przeżył tamtego ósmego dnia września – widok dziewczynki, trwoga, zachwyt i olśnienie, które miały wtedy miejsce. Ta przeszłość nie odeszła bezpowrotnie, ona jest niezapomniana. Obraz trwa pod powiekami autora w momencie pisania wiersza i gdy aktualizują się owe: zachwyt, trwoga i olśnienie. Czytelnik także je przeżywa, odczytując dziś te strofy.

Jest też czas przyszedł – to wszystko, co może się stać, to wszystko, co w jej życiu, ale także autora oraz czytelnika może się wydarzyć. To, co budzić będzie zachwyt i trwogę, jak również i olśnienie, które ją, autora, a i nas także niejednokrotnie może zaskoczyć.

Widok tej dziewczynki uruchamia wyobraźnię autora i nasuwa myśli o upływie czasu. Ona się zmieni, zapamiętany obraz nijak będzie pasował do jej wyglądu za kilka lub kilkanaście lat. Czas odcisnie swoje piętno: „Wyobrażałem ją sobie za trzy / lata, za trzynaście, trzydzieści, trzysta”. On rzeczywiście widzi ją ten jeden, jedyny raz, „nie widziałem jej nigdy wcześniej ani później”. Po raz drugi już jej taką nie zobaczy, gdyż ta chwila jest jedyna, niepowtarzalna. Ona przeminie z zakończeniem mszy. Wraz z tą chwilą odejdzie w przeszłość część jej i jego życia: „...ten jeden jedyny raz: w sobotę, 8 września, między / 12.00 a 13.00, na mszy w pszowskiej bazylice” bezpowrotnie przeminął. Upływa także część naszego życia, która trwa choćby od momentu rozpoczęcia lektury wiersza do jej zakończenia. Podmiot liryczny – a wraz z nim i czytelnik – który jest przecież starszy od tej dziewczynki, tym bardziej musi zdawać sobie sprawę z owego przemijania, które na pierwszym miejscu jego dotyczy. Ona jest młodsza, więc teoretycznie w jej życiu może wydarzyć się więcej niż w jego, ona ma przed sobą znacznie więcej czasu niż on i mniej rzeczy z przeszłości, których już odwołać ani zmienić on nie jest w stanie. „Wszystko jest w jej życiu możliwe”, w jego dużo mniej. W jego życiu już o wiele więcej przeminęło. Widać w tym wierszu niesamowitą wrażliwość na przemijanie życia, na jego bezpowrotne uchodzenie. Daje się wyczuć tęsknotę za tym, co piękne, a niestety nietrwałe. Chciałoby się zatrzymać te chwile z przeszłości i zaprogramować je na przyszłość. Chciałoby się mieć pewność, że nastąpią, że przeżyje się je jeszcze raz, że chociaż one nie przeminą, lub w jej życiu się wydarzą. Te „chwile szczęścia o świcie, / w czerwcu, w ogrodzie”.

Co w związku z tym? Jaką odpowiedź na problem przemijania autor daje sobie i czytelnikowi? Poeta pisze: „Rozumiałem, wierzyłem, że wszystko w niej jest objęte, wybaczone, święte. / I olśnienie, kiedy czyściłem kielich, kiedy wertowałem mszał: / najpiękniejsze, co mogło się przydarzyć tej ziemi, to chrześcijaństwo”. Odpowiedzią na przemijanie jest według autora chrześcijaństwo. Ale, czyż nie jest to odpowiedź zbyt banalna? Cóż może zrobić chrześcijaństwo? Czy może odwrócić upływający czas? A może daje nazbyt łatwą pociechę o rekompensacie w zaświatach? Jeśli o takie odpowiedzi by chodziło, to mało prawdopodobne jest, by kogoś ta odpowiedź przekonała. Autor, w innej swej książce, już nie przez poetyckie słowo, tak wyjaśnia tę myśl:

To jedna z ważnych funkcji religii: uświadomić ulotność doczesności – *memento mori*, pamiętaj, że umrzesz. Jednocześnie dzięki temu doczesność nabiera ciężaru i znaczenia, jednorazowość, odpowiedzialność i ryzyko czynią ją piękną.

Chrześcijaństwo jest religią, która ma odwagę stanąć twarzą w twarz wobec wszystkich podstawowych pytań człowieka. Również pytań o przemijanie: co z moją młodością? Co z chwilami, w których czułem się szczęśliwy? Co z moją śmiercią? Co z pragnieniem życia? To ważne, zwłaszcza że właśnie z powodu tych pytań człowiek głupieje – goni za pieniądzem, władzą, seksem...⁵

Spróbujmy jeszcze od innej strony poszukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego chrześcijaństwo jest tym najpiękniejszym, co mogło się przydarzyć tej ziemi?

Treść tego olśnienia, a mianowicie chrześcijaństwo, jest klamrą spinającą trzy wymiary czasu. Chrześcijaństwo obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Chrześcijaństwo daje możliwość spotkania osób i przenikania czasów. To możliwość nie tylko wspomniania przeszłości dotyczącej Chrystusa. Jego wyznawcy wierzą, że spotykają Go, gdy „pożywają Ciało, piją Krew do ostatniej kropli”. Jest to rodzaj epifanii, ale czy następuje ona tylko wtedy? Paul Evdokimov pytał: „Czy twarz Chrystusa może jeszcze «lśnić w twarzy jego przyjaciół», jak mówi stara modlitwa liturgiczna?”. Dlaczego „twarz Chrystusa może lśnić w twarzy jego przyjaciół”? W poezji i w pracach teologicznych ks. Szymika często pojawia się odniesienie do Wcielenia, które według autora jest fundamentalną rzeczywistością dla zrozumienia życia człowieka. Pisał m.in.: „zobaczyć WSZYSTKO w światłach WCIELENIĄ”⁶, a jedną ze swych książek zatytułował „O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie być razem”⁷. Związek wcielenia Chrystusa z życiem człowieka precyzyjnie określił Sobór Watykański II, a za nim powtórzył w swej pierwszej encyklice Jan Paweł II. Czytamy w niej: „Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”⁸. Skoro tak, to drugi człowiek nie tylko jest z Nim związany, ale w jego twarzy można dostrzec, jak lśni twarz Chrystusa. To jest doświadczenie, o którym czytamy w wierszu ks. Szymika. Podmiot liryczny doświadcza olśnienia, które jest epifanią. Doświadcza jej nie tylko przez mszę, którą odprawia, ale – o ile nie przede wszystkim – przez kontemplację dziewczynki. Olśnienie przychodzi dzięki niej i dzięki niej przychodzi doświadczenie *sacrum*, czyli odkrycie rzeczywistości chrześcijaństwa. Doświadczenie *sacrum* przychodzi z ludzi, w codzienności, bo po Wcieleniu Bóg nie zna innej drogi do człowieka niż przez człowieka. A jeżeli tak, to człowiek odkrywa na nowo swą wartość i dlatego właśnie „najpiękniejsze, co mogło

⁵ J. Szymik, *Na początku było Słowo*, Katowice – Ząbki 2004, s. 158.

⁶ Tenże, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice – Ząbki 2004, s. 23.

⁷ Tenże, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie być razem*, Katowice 2001, s. 56.

⁸ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 8.

się przydarzyć tej ziemi – a więc każdemu człowiekowi – to chrześcijaństwo”. Ono wyczula na te momenty codzienności, które wydawać się mogą nieistotnym szczegółem – jak choćby mała dziewczynka w kościele pełnym ludzi. Podobnych „szczełółów” nie można przeoczyć, bo w tym momencie może zdarzyć się olśnienie. Ich zauważanie uwrażliwia na Tajemnicę. Droga do Boga prowadzi przez człowieka, nie na odwrót. To nie ze spożywanej Komunii, rodzi się odkrycie człowieka, ale jest dokładnie odwrotnie. Twarz człowieka ukazuje Tajemnicę i daje zrozumienie sensu „pożywiania Ciała, picia Krwi do ostatniej kropli”.

J. Szymik parafrazując Zbigniewa Herberta, napisał, że kapłan i poeta mają wspólny cel, którym jest „chwytanie w spragnione usta wieczności”⁹. Człowiek uświadamiając sobie własne przemijanie, może obudzić w sobie pragnienie wieczności, nieśmiertelności. Ks. Jerzy Szymik nie rozgranicza w swoim życiu kapłaństwa i teologii od poezji. Jerzy Szymik to jedna osoba – poeta, teolog, ksiądz (nie wiem, czy z taką kolejnością by się zgodził). Poeta odprawia mszę, tworzy teologiczną poezję i poezję teologii. Jedno i drugie zakorzenione jest w życiu codziennym, w jego konkretnej chwili.

W wierszu następują po sobie zachwyt, trwoga, znów zachwyt i wreszcie olśnienie. Czy tak samo jest w życiu? Czy trwoga zawsze ustępuje przed zachwytem? Czy dostrzegalne jest olśnienie? Wydaje się, że częściej jest zupełnie inaczej, ale nie musi tak być. Jak więc może być? Ks. Szymik w innej swej książce pisze: „Pokusą jest rozpacz, tajemnicą – cierpienie, rozwiązaniem – Chrystus”¹⁰. To rozwiązanie jest człowiekowi dane jako treść owego olśnienia. Ono może pomóc przezwyciężać trwogę, z której rodzi się rozpacz i może podtrzymywać w człowieku zdolność do zachwytu pomimo wszystko. Ale może przede wszystkim wyczulić na olśnienie.

Nawet przypadkowo spotkana dziewczynka w żółtych rajstopach pozwala lepiej pojąć prawdę, że chrześcijaństwo stanowi to najpiękniejsze, co mogło przydarzyć się tej ziemi. W obliczu rozczerowań, które tak często towarzyszą współczesnej inwazji brzydoty, wiersze ks. Jerzego niosą w sobie ożywczy powiew innego świata, z którego Boże piękno wchodzi w naszą szarą codzienność¹¹.

⁹ Zob. *Wsluchując się w puls swojego czasu. Z Ks. Prof. Jerzym Szymikiem rozmawiają Katarzyna i Mariusz Soleccy, Elwira Stachowicz i Edyta Zarzycka*, w: J. Szymik, *Z każdą sekundą jestem bliżej Domu. Wiersze z lat 1976–2000*, Kraków 2001, s. 421.

¹⁰ J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice – Zabki 2004, s. 236.

¹¹ Fragment recenzji abpa Józefa Życińskiego, zamieszczonej na okładce tomiku wierszy ks. Jerzego Szymika, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000–2002*, Katowice 2003.

Zusammenfassung

BEGEISTERUNG, SCHRECKEN, WIEDER BEGEISTERUNG UND ERLEUCHTUNG ÜBER DIE GESEGNETEN FOLGEN DER ZERSTREUUNGEN WÄHREND DER HEILIGEN MESSE

Betrachtungen auf der Grundlage eines Gedichts

Pfr. Jerzy Szymik war am Samstag, den 8. September zwischen 12.00 und 13.00 Uhr in der Basilika von Pszowa der Hauptzelebrant während der Eucharistiefeier. Damals kam es zu jener Begebenheit, die zur Inspiration eines am nächsten Tag niedergeschriebenen Gedichtes führte, dem der Autor den Titel: „Das Mädchen in gelben Strumpfhosen in einer schlesischen Kirche“ gab.

In diesem Gedicht finden wir viele Gedanken über dieses Mädchen „in gelben Strumpfhosen“, welches der Dichter in einer „schlesischen Kirche“ sah. Die Gedanken über sie haben vielfältige Wirkungen, die in 3 Schlüsselwörtern im Gedicht ausgesprochen sind und den Leser zu einem tieferen Entdecken des Zusammenhangs zwischen Christentum und dem Alltag führen: Schrecken, Begeisterung und Erleuchtung. In dieser Reihenfolge kommen sie im Gedicht vor, aber wenn man ihnen die Erlebnisinhalte zuschreiben möchte, die sich in der Basilika von Pszowa ereignet haben, müsste die Reihenfolge verändert werden. Wenn man die Begeisterung, den Schrecken, wieder die Begeisterung und endlich die Erleuchtung analysiert, wird einem klar, wie im Zusammenhang mit diesen sich wechselnden Erlebnissen, die Zeit vergeht. Dieses Gedicht handelt ebenso von der Vergänglichkeit. Es entstand nicht hinter dem Schreibtisch als Frucht theoretischer Überlegungen, sondern wurde durch ein konkretes Erlebnis geboren. Der Leser bemerkt sofort die Abfolge der verstreichenden Zeit. Es ist dies die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Was für eine Antwort auf dieses Problem gibt sich und den Lesern der Autor? Die Antwort ist das Christentum, das er als „das Schönste“ beschreibt, dass sich auf dieser Erde ereignen konnte. Es ist so nicht nur deshalb, weil das Christentum die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft umfasst und die Möglichkeit gibt, mit Christus verbundene Personen zu treffen und die Zeiten zu durchdringen, sondern vor allem deshalb, weil man im Gesicht des Anderen innwerden kann, wie das Antlitz Christi strahlt.

Dies kommt daher, da man im Gesicht des Nächsten erkennen kann, wie das Gesicht Christi strahlt. Das ist die Erfahrung, über die wir im Gedicht von Pfarrer Szymik lesen. Das lyrische Subjekt erfährt eine Erleuchtung, die einer Offenbarung gleichkommt. Er erfährt sie nicht nur durch die Hl. Messe, in der er Hauptzelebrant ist, aber auch und vielleicht vor allem durch die Betrachtung des Mädchens. Die Erleuchtung findet durch sie statt und auch die Erfahrung des Sacrum, also die Entdeckung der Wirklichkeit des Christentums. Das Sacrum erfahren wir durch die Menschen, im Alltag, denn nach der Menschwerdung kennt Gott keinen andern Weg zum Menschen, als durch den Menschen. Im Gedicht folgen einander Begeisterung, Schrecken, wieder Begeisterung und endlich Erleuchtung. Ist es im Leben genauso? Weicht der Schrecken immer der Begeisterung? Kann man immer eine Erleuchtung erkennen?

Es kommt einem so vor, dass es oft ganz anders ist, aber es muss nicht so sein. Wie kann es also sein? Pfr. Szymik schreibt in einem anderen Buch von ihm: „Die Versuchung ist Verzweiflung, ein Geheimnis – das Leiden, die Lösung – Christus“. Diese Lösung ist dem Menschen als Inhalt jener Erleuchtung gegeben. Sie kann helfen, den Schrecken, der Verzweiflung gebiert, zu bezwingen, und kann im Menschen die Fähigkeit zur Begeisterung trotz Allem erhalten. Aber vor allem kann sie uns für die Erleuchtung empfindlich machen.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. Paweł STAROSZCZYK – ur. w 1973 r. we Włoszczowie, prezbiter diecezji kieleckiej, mgr teologii, wikariusz w parafii św. Jana Chrzciciela w Kielcach, katecheta w Zespole Szkół Informatycznych w Kielcach. Studiuje teologię fundamentalną w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Ks. Wojciech Wąsik – Kielce

NAUKA O EUCHARYSTII WEDŁUG KAN. 897 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

Ojciec Święty Jan Paweł II podczas mszy w Bazylice św. Piotra sprawowanej pod przewodnictwem sekretarza stanu kard. Angelo Sodano oficjalnie ogłosił otwarcie Roku Eucharystii w całym Kościele. Działo się to w dniu 17 października 2004 roku, na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego obradującego pod hasłem: „Eucharystia światłem i życiem nowego tysiąclecia”. W wygłoszonym przemówieniu, którego większą część odczytał substytut Sekretariatu Stanu abp Leonardo Sandri, Papież wezwał do rozważania tajemnicy eucharystycznej nie tylko samej w sobie, ale także w powiązaniu z tajemnicą Kościoła i problemami naszych czasów. Niniejszy artykuł, poprzez przybliżenie nauki na temat Eucharystii zawartej w kan. 897 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, ma stanowić drobny wkład w dzieło Roku Eucharystii i być odpowiedzią na papieskie wezwanie do rozważania tajemnicy eucharystycznej.

W artykule zostaną najpierw zaprezentowane źródła kan. 897. Następnie norma ta będzie zestawiona z jej odpowiednikami z Kodeksu Piusbenedyktynskiego i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, przy czym ukazane zostaną różnice i podobieństwa pomiędzy tymi przepisami. Z kolei przejdziemy do szczegółowej analizy kan. 897 aktualnie obowiązującego Kodeksu, z uwzględnieniem elementów jurydycznych i teologicznych, do których ta norma nawiązuje.

1. Treść i źródła kanonu wprowadzającego do przepisów o Eucharystii w KPK z 1983 r.

Kan. 897 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, będący związłym teologiczno-kanonicznym traktatem na temat Eucharystii¹ otrzymał następujące brzmienie:

¹ Por. E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1985, s. 171; P. Hemptek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz TChr, *Komentarz do Kodeksu*

Najbardziej czcigodnym sakramentem, jest najświętsza Eucharystia, w której sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki której Kościół żyje i wzrasta. Ofiara Eucharystyczna, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego; oznacza ona i sprawia jedność Ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa. Pozostałe bowiem sakramenty i wszystkie Kościelne dzieła apostołatu mają związek z najświętszą Eucharystią i ku niej są ukierunkowane².

Źródła wspomnianego kanonu można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej grupy źródeł należą dokumenty Soboru Watykańskiego II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (KK 3, 11, 17 i 26); Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL 10 i 47); Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (DB 30); Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad Gentes divinitus* (DM 14); Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (DP 5)³. Drugą grupę źródeł stanowią posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej, które z różną intensywnością nawiązują do nauczania *Vaticanum II*. Ustawodawca wymienił wśród tej grupy źródeł następujące dokumenty: List apostolski Pawła VI *Investigabiles divitias Christi* z 6 lutego 1965; Instrukcję Świętej Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum Mysterium* z 25 maja 1967 (Emyst n. 1, 3, 6 i 10); Ogólne Wprowadzenie do Mszału rzymskiego (OWMR n. 7); Instrukcję Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan *In Quibus* z 1 stycznia 1972 (n. 2 i 3); Adhortację apostolską Pawła VI *Marialis cultus* z 2 lutego 1974 (n. 20); Instrukcję Świętej Kongregacji Wychowania Katolickiego *In ecclesiastica*

Prawa Kanonicznego z 1983 r. Księga III. Nauczycielskie zadanie Kościoła. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła, t. 3, Lublin 1986, s. 112; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 165; T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1985, s. 377; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 13n.

² CIC 1983, kan. 897: „Augustissimum Sacramentum est sanctissima Eucharistia, in qua ipsemet Christus Dominus continetur, offertur ac sumitur, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. sacrificium eucharisticum, memoriale mortis et resurrectionis Domini, in quo Sacrificium crucis in saecula perpetuatur, totius cultus et vitae christianae est culmen et fons, quo significatur et efficitur unitas populi Dei et corporis Christi aedificatio perficitur. Cetera enim sacramenta et omnia ecclesiastica apostolatus opera cum sanctissima Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur”.

³ Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989.

futurorum z 2 lipca 1979 (n. 22); List apostolski *Patres Ecclesiae* z 2 stycznia 1980⁴. W trzeciej grupie źródeł znalazł się kan. 801 dawnego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku⁵.

Zanim cytowana powyżej norma zostanie poddana szczegółowym analizom, dla otrzymania szerszej perspektywy, wypada dokonać zestawienia jej z kanonami będącymi odpowiednikami z dawnego Kodeksu Piobenedyktyńskiego oraz z Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich.

Odpowiednikiem omawianego kan. 897, w dawnym Kodeksie z 1917 roku był kan. 801, który otrzymał następującą postać: „In sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus continetur, offertur, sumitur”⁶ – w najświętszej Eucharystii pod postaciami chleba i wina sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się i jest przyjmowany za pokarm. Przepis ten koncentrował się na spekulatywnych elementach nauki o Eucharystii, przede wszystkim na obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina⁷. Pokodeksowi komentatorzy interpretowali wspomniany kanon w dwóch wzajemnie uzupełniających się aspektach: *Relate ad homines* – w odniesieniu do ludzi. Na tej płaszczyźnie analizowano Eucharystię w sensie *sacramentum*, czyli widzialnego rytu, którego uwieńczeniem jest konsekracja, zaś po konsekracji trwanie widzialnych postaci i spożywanie ich przez wiernych, celem uświęcenia; *Relate ad Deum* – w odniesieniu Boga. W tym ujęciu traktowano Eucharystię jako ofiarę – *sacrificium*⁸. W nowym zbiorze Jana Pawła II zauważalne jest odejście od takiego scholastycznego traktowania Eucharystii. Następnie umiejscowienie jej w centrum jako sakramentu, ku któremu ukierunkowane są pozostałe sakramenty oraz który stanowi źródło i szczyt kultu i całego chrześcijańskiego życia. A wreszcie wyakcentowanie eklezjalnego i konstytutywnego wymiaru Eucharystii. Wypada w tym miejscu jeszcze odnotować, że w przepisach Kodeksu z 1983 roku udało się przezwyciężyć dualizm pomiędzy ofiarą Mszy św. a Komunią św., który obecny był w normach Kodeksu Piobenedyktyńskiego, co przekłada się także na interpretację kan. 897⁹.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże.

⁶ CIC 1917, kan. 801.

⁷ Por. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia*, t. 1, Parisiis – Lugduni 1897, s. 2–11; J. de Baciocchi SM, *L'Eucharistie*, Tournai 1964, s. 81–99 i 102–105.

⁸ Por. K. Rahner [SJ], *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 342–344; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia*, t. 1, dz. cyt., s. 11–34; H. Noldin SJ, A. Schmitt SJ, *Summa theologiae moralis iuxta Codicem Iuris Canonici. Scholarum usui. De sacramentis*, t. 3, Barcelona 1951²⁷, s. 100.

⁹ Por. L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, dz. cyt., s. 164–169; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 183n.

Odpowiednikiem kan. 897 w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich jest kan. 698:

W Boskiej Liturgii przez posługę kapłana w osobie Chrystusa sprawowaną nad darami Kościoła, mocą Ducha Świętego nieprzerwanie dokonuje się to, co sam Pan Jezus uczynił podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy dał uczniom swoje Ciało na Krzyżu za nas ofiarowane i swoją krew przelaną za nas, ustanawiając prawdziwą i mistyczną ofiarę, w której owa Ofiara Krzyża jest wspominana z dziękczynieniem, uobecnia się i w której uczestniczy Kościół poprzez ofiarę i komunie dla wyrażenia i udoskonalenia jedności Ludu Bożego w budowaniu swojego Ciała, czyli Kościoła¹⁰.

Powyższa norma czerpie w równym stopniu z tradycji teologicznej Kościołów wschodnich na temat Eucharystii, jak i z rozwiązań, które odnajdujemy w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w Kodeksie z 1983 roku. Kan. 698 różni się od jego łacińskiego odpowiednika przede wszystkim tym, że opisuje Boską Liturgię jako manifestację działania całej Trójcy Świętej. Kolejną istotną różnicą jest to, iż w kanonie wschodnim uwzględniona została pneumatologia eucharystyczna. Kanon ten mówi wyraźnie o działaniu Ducha Świętego – tak, że cała celebracja Boskiej Liturgii dokonuje się w Duchu Świętym i On jest głównym sprawcą sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej. Tego aspektu Eucharystii brakuje w normie łacińskiej¹¹. W przepisie wschodnim, podobnie jak w kanonie łacińskim, Eucharystia ukazana jest jako źródło i serce całego życia Kościoła w podwójnej perspektywie – jako Boska Liturgia oraz Boska Eucharystia, czyli Komunia św. Wyraźniej zaznaczony jest też związek Bo-

¹⁰ CCEOr, kan. 698: „In Divina Liturgia per ministerium sacerdotis in persona Christi super oblationem Ecclesiae agentis perpetuatur virtute spiritus sancti, quod ipse fecit in novissima Cena Dominus Iesus, qui discipulis dedit Corpus Suum in Cruce pro nobis offerendum Sanguinemque Suum pro nobis effundendum, verum mysticumque instaurans sacrificium, quo cruentum illud Crucis sacrificium cum gratiarum actione commemoratur, actuatur et ab Ecclesia participatur tum oblatione tum communione ad significandam et perficiendam unitatem populi Dei in aedificationem Corporis sui, quod est Ecclesia”.

¹¹ Por. *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüe SJ, t. 3, H. Burgeois, B. Sesboüe SJ, P. Tichon SJ, *Znaki zbawienia*, Kraków 2001, s. 253n; L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999, s. 97nn; J. Gajek MIC, K. Nitkiewicz, *Wprowadzenie do Dekretu o Katolickich Kościołach Wschodnich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 174; W. Hryniewicz OMI, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 456; D. Jaeger, *Uwagi na marginesie nowego Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, w: „Communio”, 80 (1994), nr 2, s. 132.

skiej Liturgii z wydarzeniem paschalnym. Cytowany kanon uwzględnia też eklezjologię eucharystyczną¹².

Po zaprezentowaniu treści analizowanego kanonu, omówieniu źródeł tej normy oraz porównaniu jej z kanonami o Eucharystii z Kodeksu Piobenedyktynskiego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, zajmiemy się w dalszej części artykułu bardziej szczegółowym omówieniem nauki na temat Eucharystii, jaka zawarta jest w kan. 897.

2. Eucharystia – najczcigodniejszym sakramentem

W języku kościelnym spotykamy wiele nazw, jakimi określa się sakrament Ciała i Krwi Pańskiej. Wyrażają one jego niewyczerpane bogactwo, albowiem każda z tych nazw ukazuje pewien jego aspekt¹³. Katechizm Kościoła Katolickiego wymienia wiele określeń tego sakramentu, a mianowicie: *Eucharystia*, *Wieczerza Pańska*¹⁴, *Łamanie chleba*, *Synaxis*, *Pamiętka Męki i Zmartwychwstania Pana*¹⁵, *Święta i Boska liturgia*, *Najświętszy Sakrament*¹⁶, *Komunia św.*¹⁷, *Msza św.*¹⁸.

Ten sam prawodawca w dwóch zbiorach – w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich posłużył się różnymi nazwami, na oznaczenie sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej. I tak, w tekście łacińskiego kan. 897 występuje termin: „Eucharystia”. Natomiast w tekście kan. 698 dla Kościołów wschodnich użyte zostało zupełnie inne określenie, a mianowicie: „Boska Liturgia”. Ta bardziej charakterystyczna dla tradycji wschodniej nazwa dobitniej podkreśla, iż Eucharystii nie można stawiać na równi z innymi sakramentami i że jest ona „tajemnicą tajemnic”; następnie, że celebrowanie tego sakramentu jest przedłużeniem przez Chrystusa w Kościele Jego kapłańskiego posłannictwa poprzez które dokonuje się uświęcenie ludzi i oddawany jest Bogu kult oraz że sakrament ten zajmuje centralne miejsce w całej liturgii Kościoła i jest jej najgłębszym wyrazem¹⁹.

¹² Por. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych...*, dz. cyt., s. 98n; P. Nowakowski CM, *Eklezjologia w teologii i liturgii wschodniej*, w: *Ante Deum Stantes*, red. S. Koperek CR, Kraków 2002, s. 101 i 113.

¹³ Por. CCCat, n. 1328.

¹⁴ Por. tamże, n. 1329.

¹⁵ Por. tamże, n. 1330.

¹⁶ Por. tamże, n. 1330.

¹⁷ Por. tamże, n. 1331.

¹⁸ Por. tamże, n. 1332.

¹⁹ CCEOr, kan. 698: „In Divina Liturgia per ministerium sacerdotis in persona Christi super oblationem Ecclesiae agentis perpetuatur virtute Spiritus Sancti, quod

Użyty w kan. 897 termin „Eucharystia” ma korzenie biblijne i odnajdujemy go już w Nowym Testamencie. Czasownik εὐχαριστήσας, występuje w Ewangelii według św. Łukasza, przy opisie konsekracji chleba i wina, podczas Ostatniej Wieczerzy: *Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie (εὐχαριστήσας) rzekł: Weźcie go i podzielcie między siebie... Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie (εὐχαριστήσας) połamał go i podał mówiąc: To jest Ciało moje, które za was będzie wydane...* (Łk 22, 17-19). Wyrażenie to spotykamy także w Ewangelii według św. Marka przy opisie konsekracji wina: *Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie (εὐχαριστήσας) dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana* (Mk 14, 23n)²⁰. Użył go również św. Paweł w swoim opowiadaniu o ustanowieniu Eucharystii zawartym w 1 Liście do Koryntian: *Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy (εὐχαριστήσας) połamał i rzekł: To jest Ciało moje za was (wydane)...* (1 Kor 11, 23b-24)²¹.

Od końca I wieku po Chr. wspólnota chrześcijańska posługiwała się słowem *eucharystia* na oznaczenie modlitwy konsekracyjnej w kanonie Mszy św., a także na oznaczenie konsekrowanych darów chleba i wina. Później termin ten został odniesiony do całego obrzędu Mszy św.²² Św. Tomasz z Akwinu wyjaśniając etymologię nazwy „eucharystia”, pisze, iż oznacza ona dobrą łaskę, ponieważ w sakramencie tym zawiera się łaska Boża, która jest życiem wiecznym, oraz sam Chrystus pełen łaski²³. Natomiast Katechizm Kościoła Katolickiego dopowiada, iż nazwa wskazuje na pewien szczególny aspekt tego sakramentu, a jest nim dziękczynieniem składane Bogu. Grecki

ipse fecit in novissima Cena Dominus Iesus...”; E. Przekop, *Sakramenty święte w prawie Katolickich Kościołów Wschodnich*, Lublin 1979, s. 35n; J. Janicki, *Liturgia*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985, s. 275.

²⁰ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994, s. 220 i 370.

²¹ Por. tamże, s. 808.

²² Por. *Eucharystia sakrament nowego życia*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, red. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 2000, s. 69n; S. Cichy, *Teologia Eucharystii*, w: *Misterium Christi. Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1992, s. 64; O. Casel OSB, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła*. Tyniec – Kraków 2000, s. 31; B. Nadolski TChr, *Liturgika. Eucharystia*, t. 4, Poznań 1992, s. 77.

²³ Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica* III, q. 73–83 [tekst polski za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28. Eucharystia, Londyn bđw, s. 16–17]; W. Granat, *Sakramenty święte. Część I. Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 160.

wyraz *eucharistein* przypomina bowiem żydowskie błogosławieństwa, które szczególnie podczas posiłku wychwalają dzieła Boże: stworzenie, odkupienie i uświęcenie²⁴.

Przejdźmy z kolei do analizy zawartego w kan. 897 stwierdzenia, że Eucharystia jest sakramentem. Powyższą myśl w nauce Kościoła tłumaczy się w ten sposób, że ponieważ Eucharystia została bezpośrednio ustanowiona przez Chrystusa, dlatego jest w najpierwotniejszym i najpełniejszym sensie sakramentem. W sakramencie Eucharystii, podobnie jak w pozostałych sakramentach, można wyróżnić materię i formę. Materią bliższą (*materia proxima*) jest posiłek, spożywanie posiłku. *Materia remota*, to chleb i wino. Formę stanowi słowo podtrzymywane przez łaskę wypowiedziane w Kościele – w imię i z polecenia Chrystusa. Ma ono zasadniczo charakter ekshibytywny, czyli sprawia to, na co wskazuje. Zaś materia wyjaśnia znaczenie słowa. Teologia scholastyczna w Eucharystii, podobnie jak w pozostałych sakramentach wyróżniała: *sacramentum tantum*, czyli sam znak – są nim postacie chleba i wina; *sacramentum et res* – to rzeczywistość dokonana przez znak, ale będąca znakiem jeszcze dalszej, głębszej rzeczywistości – jest nią Ciało i Krew Pana; *res et tantum* – to ostateczny owoc sakramentu, czyli najgłębsza rzeczywistość wyrażona i sprawiona przez znak sakramentalny – jest nią Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół²⁵.

Ponieważ w terminologii kościelnej wyrażenie „sakrament” (łac. *sacramentum*) posiada wiele odcieni znaczeniowych, dlatego aby właściwie zrozumieć myśl prawodawcy, należy pomocniczo odnieść się do kan. 840, który podaje ogólne określenie sakramentów:

Sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, jako czynności Chrystusa i Kościoła, są znakami oraz środka-

²⁴ Por. CCCat, n. 1328; A. Zuberbier, J. Janicki, *Eucharystia*, w: *Słownik Teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 165; A. Zuberbier, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu*, Warszawa 1988, s. 18.

²⁵ Por. Paweł VI, Homilia de die 30 III 1972, AAS 4 (1972), s. 284; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 13–14 i 17; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 7–11, 52–57 i 136; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 375; H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, s. 77; tenże, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 169n; E. Schillebeckx OP, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 91n; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 8; W. Granat, *Sakramenty święte...*, dz. cyt., s. 7; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 15; *Eucharystia*, w: *Mały słownik teologiczny*, red. K. Rahner i H. Vorgrimler, Warszawa 1987, kol. 114; *Sakrament*, w: tamże, kol. 402.

mi, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej racji w najwyższym stopniu przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i zmanifestowania kościelnej wspólnoty²⁶.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. traktuje sakramenty w nieco inny sposób, niż czynił to dawny Kodeks Piusbenedyktyński. W zbiorze z 1917 roku mówiono o sakramentach jako o tak zwanych „rzeczach przyczynowo-duchowych”, które są źródłem duchowych skutków²⁷. Ta reistyczna interpretacja miała swoje źródło w koncepcji sakramentów św. Tomasza z Akwinu, a konkretnie w jednej z definicji Doktora Anielskiego: „sacramentum est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines”²⁸. Natomiast doktryna o sakramentach w Kodeksie z 1983 roku wpisuje się zasadniczo w linię nauczania *Vaticanum II*. Jednak jak podkreślają komentatorzy – w trosce o bardziej aktualne, precyzyjne i zwięzłe sformułowanie, normy tego zbioru prezentują godne uwagi różnice w stosunku do nauki wypracowanej na Soborze Watykańskim II. Kan. 840 wyraźniej i bardziej precyzyjnie niż dokumenty *Vaticanum II* odnosi się do kwestii ustanowienia sakramentów; dobitniej podkreśla, iż są one czynnościami Chrystusa i Kościoła; a wreszcie ukazuje sakramenty w wymiarze znaków oraz środków²⁹.

Zajmijmy się wyjaśnieniem poszczególnych aspektów tego, że Eucharystia jest sakramentem, a więc analizą Eucharystii w aspekcie czynności Chrystusa i Kościoła, znaku skutecznego łaski Bożej, którą oznacza oraz środka umocnienia wiary i uświęcenia człowieka.

2.1. Eucharystia – sakrament – czynność Chrystusa i Kościoła

Mówiąc o Eucharystii jako czynności Chrystusa i Kościoła, należy przyjąć za punkt wyjścia moment ustanowienia tego sakramentu przez Zbawiciela

²⁶ CIC 1983, kan. 840: „Sacramenta Novi Testamenti, a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita, utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa exstant ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt; quapropter in iis celebrandis summa veneratione debitaque diligentia uti debent tum sacri ministri tum ceteri christifideles”.

²⁷ Por. CIC 1917, kan. 727, § 1: „Studiosa voluntas emendi vel vendendi pro pretio temporali rem intrinsece spiritualement, ex. gr. Sacramenta...”; F. Bączkiewicz CM, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958³, s. 1.

²⁸ Por. F. M. Capello SI, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis. De sacramentis in genere, de baptismo, Confirmatione et Eucharistia. Accedit appendix de iure Orientalium*, t. 1, Romae 1928², s. 3; S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica* III, q. 60, a. 2.

²⁹ Por. *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 253.

podczas Ostatniej Wieczerzy oraz polecenie dane uczniom, aby czynili na Jego pamiątkę to, co On uczynił³⁰. Sobór Trydencki na XXII sesji w roku 1562 stwierdził, że:

Pan nasz Jezus Chrystus... podczas Ostatniej Wieczerzy... pragnął pozostawić Kościołowi... ofiarę widzialną... ażeby uobecniała krwawą ofiarę mającą się raz dokonać na krzyżu, aż do końca świata była jej trwałą pamiątką i przydziałała nam jej zbawczą moc... Ofiarował Bogu Ojcu ciało i krew swoją pod postaciami chleba i wina i... Apostołom – których wtedy ustanowił kapłanami Nowego Przymierza – dał je do spożycia oraz im i ich następcom w kapłaństwie polecił składać ofiarę słowami „To czyńcie na moją pamiątkę”³¹.

W ten sposób uroczystość została wyrażona prawda o tym, iż Chrystus ofiarował na Ostatniej Wieczerzy swoje ciało i krew Bogu Ojcu i dał je do spożywania Apostołom oraz że ofiarował siebie samego po to, by Kościół ofiarowywał Go wciąż Bogu pod znakami widzialnymi, na pamiątkę Jego Paschy – przejścia z tego świata do Ojca³². Ten ofiarny charakter Eucharystii na nowo przypomniał Sobór Watykański II³³. Zaś Ogólne Wprowadzenie do Mszału rzymskiego papieża Pawła VI dopowiada: „wyjawszy sposób ofiarowania, jednym i tym samym jest ofiara krzyża i jej sakramentalne odnowienie we Mszy, którą podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus Pan ustanowił i jej sprawowanie zlecił Apostołom na swoją pamiątkę”³⁴.

Eucharystia w aspekcie czynności, jawi się jako Ofiara Chrystusa oraz Kościoła – a mówiąc bardziej precyzyjnie, jako sakrament, w którym sam Jezus Chrystus składa ofiarę, a dzieje się to przez posługę Kościoła³⁵. Do tej myśli nawiązuje kan. 899, § 1 – gdy stwierdza, że:

Sprawowanie Eucharystii jest czynnością samego Chrystusa i Kościoła, w której Chrystus Pan, przez posługę kapłana, siebie samego, obecnego substancjalnie pod postaciami chleba i wina, składa w ofierze Bogu Ojcu, a wiernym – złączonym z Nim w Jego ofierze – daje się jako duchowy pokarm.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 20; Kard. W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 86–93; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 207n; B. Nadolski TChr, *Liturgika. Eucharystia...*, dz. cyt., s. 12nn.

³¹ BF 319.

³² Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 207n.

³³ Por. KL 47.

³⁴ Por. OWMR, n. 2 [*Ogólne Wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Poznań 2004].

³⁵ Por. CIC 1983, kan. 899, § 1; DP 13; S. C. Rituum, *Instrukcja Eucharisticum Mysterium*, n. 3; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 25; A. Zuberbier, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu*, dz. cyt., s. 16.

Zaś paragraf drugi tego kanonu dodaje, iż:

W zgromadzeniu eucharystycznym Lud Boży gromadzi się w jedno, pod przewodnictwem biskupa lub pozostającego pod jego władzą prezbitera, działających w osobie Chrystusa, oraz wszyscy obecni wierni, czy to duchowni, czy świeccy łączą się w uczestnictwie, każdy we własny sposób, odpowiednio do święceń i zadań liturgicznych³⁶.

Uzupełnienie powyższej zasady znajdujemy w Instrukcji *Eucharisticum Mysterium* z 15 sierpnia 1967 roku. Według tego dokumentu, Eucharystia jako czynność liturgiczna nie jest czynnością czysto prywatną, lecz obrzędem Kościoła jako społeczności, zorganizowanej wedle różnych stanów i zadań, w której poszczególne jednostki, wedle własnego stanu pełnią właściwe sobie zadania³⁷.

Eucharystii rozważanej w aspekcie czynności, która jest Ofiarą Chrystusa składaną przez posługę Kościoła, nie można więc oddzielić od liturgii. Istnieje bardzo ścisły związek sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej z jego celebracją, a więc z działaniem liturgicznym, w jakie się Eucharystia wpisuje³⁸.

2.2. Eucharystia – sakrament – znak

Dla zrozumienia relacji, jaka zachodzi między sakramentem a znakiem trzeba będzie zagłębić się w istotę sakramentów. Z chrześcijańskiej analizy antropologicznej wynika, że osoba ludzka posiada strukturę cielesno-duchową. Człowiek egzystuje w świecie materialnym, ale jego wnętrze pozostaje transcendentne. Duch ludzki nie może się jednak wyrażać inaczej, jak tylko poprzez elementy zapożyczone ze świata materialnego. Dlatego człowiek łącząc pierwiastki cielesne i duchowe, tworzy znaki kryjące w sobie o wiele głębszą, duchową rzeczywistość³⁹. W rozumieniu chrześcijańskim sfera zna-

³⁶ CIC 1983, kan. 899, § 1: „Eucharistica celebratio actio est ipseus Christi et Ecclesiae, in qua Christus Dominus, ministerio sacerdotis, semetipsum, sub speciebus panis et vini substantialiter praesentem, Deo Patri offert atque fidelibus in sua oblatione sociatis se praebeat ut cibum spiritualem; § 2 In eucharistica Synaxi populus Dei in unum convocatur, Episcopo aut, sub eius auctoritate, presbytero praeside, personam Christi gerente, atque omnes qui intersunt fideles, sive clerici sive laici, suo quisque modo pro ordinum et liturgicorum munerum diversitate, participando concurrunt”.

³⁷ Por. S. C. Rituum, *Eucharisticum Mysterium*, n. 13 d.

³⁸ Por. *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 232n.

³⁹ Por. E. Schillebeckx OP, *Chrystus, Sakrament spotkania...*, dz. cyt., s. 91n; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 8; W. Granat, *Sakramenty święte...*, dz. cyt.,

ku nie jest równoznaczna z dzisiejszym jego humanistyczno-psychologicznym pojmowaniem, ani nie jest rozumiana jako sygnał, który spełnia funkcję rytualizowanego przekazu informacji. Nie można jej też sprowadzić do wymiaru ograniczającego się do magicznych rytów, ani nie stanowi ona czynnika pozwalającego przeniknąć w sferę świata mitycznego. W rozumieniu eklezyjalnym sfera znaku jest mocno zakorzeniona w rzeczywistości oraz w świadomości chrześcijańskiej wspomaganej wiarą, ukierunkowanej ku zrozumieniu człowieka i Boga oraz ku wyeksplikowaniu zbawczych wydarzeń ukonkretnionych w fakcie Paschy Chrystusa⁴⁰.

Wypada zwrócić uwagę na fakt, iż prawodawca kodeksowy w kan. 840 – który definiuje sakramenty – posłużył się terminem „znak”, unika natomiast słowa „symbol”. Ma to swoje głębokie uzasadnienie. Użycie tego drugiego terminu mogłoby prowadzić do błędnej, niezgodnej z doktryną katolicką, symbolicznej interpretacji sakramentów, a więc i Eucharystii. Reprezentantem poglądów zwanych symbolizmem był żyjący w IX wieku Ratramnus, mnich z klasztoru w Corbie, który w dziele *De corpore et sanguine Domini* polemizując z Paschazym Radbertem – wprowadził rozróżnienie pomiędzy prawdziwym, tzn. historycznym i uwielbionym w niebie ciałem Chrystusa, a ciałem Chrystusa sakramentalnym – jego zdaniem – wyobrażanym tylko przez chleb i wino. Inny zwolennik symbolizmu, żyjący w XI wieku Berengariusz z Tours – uważał, że przemiana eucharystyczna nie powoduje żadnej zmiany w postaciach chleba i wina, a są one tylko zwykłymi symbolami Ciała i Krwi Pańskiej. Także przedstawiciele Reformacji protestanckiej mówili o symbolicznym charakterze sakramentów, a szczególnie Eucharystii, co w konsekwencji doprowadziło ich do odmowy uznania prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi oraz łączyło się z odmową skuteczności sakramentów. Takiego pejoratywnego skojarzenia nie niesie w sobie termin „znak”. Dlatego Sobór Trydencki w swoim nauczaniu na temat sakramentów posłużył się właśnie tym wyrażeniem⁴¹.

s. 7; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 15; H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 169n; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 7–11.

⁴⁰ Por. Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., s. 13nn; W. Hryniewicz OMI, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 256–286; P. J. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998, s. 19–24; I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967, s. 125n.

⁴¹ Por. *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 142; W. Hryniewicz OMI, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 408n; L. Kuc, *Znak*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 2, Katowice 1989, s. 427n; Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, PL 121, 125–147.

Na VII sesji Soboru Trydenckiego, w dniu 3 marca 1547 roku sformułowano kanony dogmatyczne, które formalnie uporządkowały kwestię sakramentów w Kościele katolickim⁴². W kanonie szóstym o sakramentach znalazło się stwierdzenie, iż sakramenty Nowego Przymierza, są znakami skutecznymi łaski, którą oznaczają⁴³. Powyższe racje tłumaczą, dlaczego Prawodawca kodeksowy w kan. 840 sięgnął po określenie „znak” w odniesieniu do sakramentów.

Eucharystia, podobnie jak pozostałe sakramenty, jest *signum efficax gratiae* – to znaczy jest ona skutecznym znakiem niosącym w sobie łaskę, moc i zbawienie. Dlatego nie można jej traktować jako jakiegoś rytu albo zwykłego symbolu⁴⁴. Znak staje się tutaj pośrednikiem, który łączy i uobecnia wskazywaną rzeczywistość, a ponadto buduje on szczególnego rodzaju realację pomiędzy Chrystusem i Jego uczniami oraz daje udział w życiu nadprzyrodzonym⁴⁵. Pamiętać przy tym należy, że Eucharystia jest znakiem, który przypomina Ofiarę Chrystusa (*signum rememorativum*), ale także znakiem ukazującym łaskę, czyli to, co się dokonało się dzięki Ofierze Chrystusa (*signum demonstrativum*), znakiem zobowiązującym do tego, aby wierny upodabniał się do Chrystusa w codziennym życiu (*signum exigitivum*), a wreszcie jest znakiem zapowiadającym przyszłą chwałę (*signum prognosticum*)⁴⁶.

2.3. Eucharystia – sakrament – środek

Poprzez stwierdzenie w kan. 840, że: „sakramenty... [są] środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara... i dokonuje się uświęcenie

⁴² Por. Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., s. 49; *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 98–104.

⁴³ BF 214.

⁴⁴ Por. św. Augustyn, Ep. 98, PL 33, 359–360 i 363; tenże, Ep 73, PL 16, 930.

⁴⁵ Por. E. Schillebeckx OP, *Chrystus, Sakrament spotkania ...*, dz. cyt., s. 91n; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 8; W. Granat, *Sakramenty święte...*, dz. cyt., s. 7; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 15; H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 169n; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., s. 7–11.

⁴⁶ Por. Paweł VI, Homilia de die 30 III 1972, AAS 4 (1972), s. 284; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 13–14 i 17; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., s. 7–11 i 52–57 i 136; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 375; H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 77; tenże, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 169n; E. Schillebeckx OP, *Chrystus, Sakrament spotkania...*, dz. cyt., s. 91n; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 8; W. Granat, *Sakramenty święte...*, dz. cyt., s. 7; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 15; *Eucharystia*, w: *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., kol. 114; *Sakrament*, w: tamże, kol. 402.

człowieka”⁴⁷ – prawodawca podkreśla wyraźnie, iż wszystkie sakramenty, w tym także Eucharystia, są sakramentami wiary będącej wartością osobową, wypływającą z duchowego ośrodka osoby, za którą stoi autorytet i wiarygodność Boga, potwierdzone śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Dlatego też stanowią one podstawowe, osobowe odniesienie do Chrystusa i Boga, gdy chodzi o rzeczywistość doczesną i możliwość nowego, nadprzyrodzonego życia⁴⁸.

Następnie z zapisu kan. 840 wynika, że sakramenty są też środkami, które w sposób skuteczny służą uświęceniu człowieka. Ten aspekt sakramentów wypracowany został przez tak zwaną *La théologie des Écoles* z końca XIX i początku XX wieku⁴⁹. Punktem wyjścia we współczesnej refleksji na ten temat jest powszechne powołanie do świętości wszystkich uczniów Chrystusa, które stanowi niezbywalny wymóg uczestnictwa w tajemnicy Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Owe powołanie do świętości wyrasta z chrztu, natomiast odnawia się ono w Eucharystii. Jan Paweł II w Liście *Dominicae cenae* wyjaśnia myśl o Eucharystii jako środka uświęcania uczestniczących w niej wiernych w następujący sposób:

W liturgii eucharystycznej, łączy się najściślej ów charakter „Sacrum”, czyli czynności świętej: świętej dlatego, że w niej stale obecny jest i działa Chrystus, Święty Boga, Namaszczony Duchem Świętym, Poświęcony przez Ojca, aby oddał dobrowolnie i odzyskał swoje życie, Arcykapłan Nowego Przymierza. To on właśnie, reprezentowany przez celebransa, wchodzi do Sanktuarium i głosi swoją Ewangelię. On jest „ofiarującym i ofiarowanym, konsekrującym i konsekrowanym” (...) „Chrystus Święty – [zostaje] dany świętym”⁵⁰.

Uzupełnia tę myśl w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, gdy pisze, że:

W Eucharystii ma miejsce to wspólne i nierozłączne działanie Syna i Ducha Świętego, które było u początków Kościoła, powoływało go do życia i stanowiło

⁴⁷ CIC 1983, kan. 840: „Sacramenta Novi Testamenti, a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita, utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa exstant ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasicam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt; quapropter in iis celebrandis summa veneratione debitaque diligentia uti debent tum sacri ministri tum ceteri christifideles”.

⁴⁸ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 349–361; R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990, s. 104–108; H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, s. 16nn.

⁴⁹ Por. CIC 1983, kan. 840; C. E. O’Neill, *Les sacrements*, w: *Bilan de la théologie du XXe siècle*, Sous la direction de R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, t. 2, Tournai – Paris – Freiburg Br. 1970, s. 458nn.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, n. 8.

o jego trwaniu... w epiklezie anafory prosimy Boga Ojca, aby zesłał Ducha Świętego na swoich wiernych i na składane dary, by Ciało i Krew Chrystusa „służyły tym wszystkim, którzy w niej [Eucharystii] uczestniczą (...) dla uświęcenia dusz i ciał (...)”. Boski Pocieszyciel umacnia Kościół przez uświęcenie eucharystyczne wiernych⁵¹.

Uświęcenie dokonuje się więc w ten sposób, iż chrześcijanie uczestnicząc w Eucharystii, zostają przyobleczeni w Jezusa Chrystusa i napojeni Jego Duchem – stają się święci, a w konsekwencji są upoważnieni i zobowiązani do tego, by świętość swojego „być” okazywali w świętości wszystkich swoich działań⁵². Dopelnienie tej nauki znajdujemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, w którym przypominane zostało, że Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego. Dlatego jest ona szczytem działania, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat⁵³. Poprzez czynne i owocne uczestnictwo w eucharystycznym misterium dokonuje się nie tylko uświęcenie poszczególnych wiernych, ale również cała wspólnota ludu Bożego stale wzrasta w świętości⁵⁴.

2.4. Najświętszy i najczcigodniejszy sakrament

W pierwszej frazie kan. 897 KPK z 1983 r. prawodawca zapisał, że Eucharystia jest najbardziej czcigodnym i najświętszym sakramentem⁵⁵. Stwierdzenie to odnosi się do Eucharystii – zarówno w sensie ofiary Mszy św., jak też Komunii św.⁵⁶ W tekście łacińskim wspomnianego przepisu, dla podkreślenia tego jak wielce czcigodnym sakramentem jest Eucharystia,

⁵¹ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 23.

⁵² Por. Paweł VI, *Kościół i Eucharystia*. Przemówienie podczas audiencji generalnej – 15 IX 1965, w: Paweł VI – *Trwajcie Mocni w wierze*, t. 1, Kraków 1970, s. 132; Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 16; OWMR Wstęp, n. 5; *Eucharystia sakrament nowego życia...*, dz. cyt., s. 171.

⁵³ Por. CCCat, n. 1325.

⁵⁴ Por. OWMR, Wstęp, n. 5.

⁵⁵ Por. Paweł VI, Homilia de die 30 III 1972, AAS 4 (1972), s. 284; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 13–14 i 17; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., s. 7–11 i 52–57 i 136; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 375; H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 77; tenże, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 169n; E. Schillebeckx OP, *Chrystus, Sakrament spotkania...*, dz. cyt., s. 91n; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 8; W. Granat, *Sakramenty święte...*, dz. cyt., s. 7; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 15; *Eucharystia*, w: *Mały słownik teologiczny...* dz. cyt., kol. 114; *Sakrament*, w: tamże, kol. 402.

⁵⁶ CIC, kan. 897.

użyto dwóch łacińskich przymiotników w stopniu najwyższym: *augustus* = dostojny, boski, święty, czcigodny⁵⁷ oraz *sanctus* = święty, czcigodny, boski, dostojny, zacny⁵⁸.

Najbardziej zaszczytne miejsce Eucharystii pośród sakramentów wynika z wielu racji. Pierwszy argument przemawiający za tym, iż Eucharystia jest najświętszym i najczcigodniejszym sakramentem wiąże się z *formalną wolą Chrystusa*. Sam Pan określił materię i formę Eucharystii, a nawet w zarysie, niektóre obrzędy. Także jej odniesienie do wydarzenia paschalnego jest bardziej istotne niż pozostałych sakramentów, gdy chodzi o treść i skuteczne znaczenie⁵⁹. Kolejny argument wiąże się ze *skutkiem* tego sakramentu. Eucharystia służy budowaniu Kościoła w sposób szczególniejszy niż pozostałe sakramenty⁶⁰. Trzecią racją jest *Tradycja Kościoła*⁶¹. Kolejny argument łączy się z *obecnością samego Chrystusa* pod postaciami chleba i wina – która jest obecnością: prawdziwą, realną i substancjalną⁶². Wymieniane są także przesłanki stanowiące o pierwszoplanowym miejscu Eucharystii w życiu chrześcijнина. Są one następujące: Eucharystia jest źródłem i szczytem tych wszystkich dóbr, jakie spływają przez Chrystusa na człowieka. Daje ona zjednoczenie z Chrystusem. Umacnia i konstytuuje życie moralne i społeczne. Traktowana razem z sakramentem pokuty stanowi skuteczną obronę przeciw złu, które zagraża człowiekowi. Umacnia cnoty, a szczególnie wiarę i miłość. Wprowadza świętość obyczajów. Jest podstawą życia duchowego i streszczeniem wszystkich środków pobożności. Jest znakiem jedności Kościoła. Zasiewa w ludzkim ciele ziarno nieśmiertelności i życie nadprzyrodzone. Przyczynia się do formowania dojrzałego chrześcijanina poprzez łaskę⁶³.

⁵⁷ Por. J. Soudel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków bdw, s. 94.

⁵⁸ Por. tamże, s. 858.

⁵⁹ Por. Y. Congar OP, *Idea sakramentów większych, czyli głównych*, „Concilium”, 1–10 (1968), s. 11–12.

⁶⁰ Por. tamże, s. 12–14.

⁶¹ Por. BF 211; Y. Congar OP, *Idea sakramentów większych...*, dz. cyt., s. 9–11; O. Casel OSB, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg/Br. 1922, s. 69; O. Casel OSB, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932, s. 44 i 86.

⁶² Por. CIC 1917, kan. 801: „In sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus continetur, offertur, sumitur”.

⁶³ Por. Encyklika Papieża Leona XIII o Sakramencie Eucharystii z 28 maja 1902 r. *Mirae caritatis*, w: *Eucharystia w wypowiedziach Papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, wyboru dokonał i komentarzem opatrzył R. Rak, London bdw, s. 11–25; Pius XI, *Litterae Encyclicae Divini illius Magistri* (31 XII 1929), AAS 22 (1930), s. 75 i 83; Pius XII, *Radio – Message aux participants du Congrès inter-américain d’éducation à La Paz* (6 X 1948), w: *Relations humaines et société con-*

3. Sakrament prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności Zmartwychwstałego Chrystusa

Kanonu 897 nie można interpretować bez odniesienia do zasadniczych dogmatów wiary: dogmatu o prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności całego Chrystusa pod postaciami chleba i wina; dogmatu o przemianie całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa i całej substancji wina w substancję Jego krwi; dogmatu o obecności Chrystusa pod każdą postacią i w każdej jej odłączonej części⁶⁴. Sposób obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami jest wyjątkowy i nieporównywalny z innymi sakramentami. W Najświętszym Sakramencie Eucharystii są bowiem zawarte prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa, a więc cały Chrystus. Staje się On obecny w tym sakramencie przez transsubstancjację, czyli przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa⁶⁵.

*temporaine. Synthèse Chrétienne. Directives de S.S. Pie XII, Version française d'après les documents originaux par A. Savignat (tome I/II) – H. Th. Conus OP, (tome III) selon l'édition allemande de A. F. Utz OP et J. F. Groner OP, t. 1, Fribourg 1956, s. 769 [n. 1646]; Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi* z 29 czerwca 1943 r. o Mistycznym Ciele Chrystusa, w: *Eucharystia w wypowiedziach Papieży...*, dz. cyt., s. 46; Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* z 20 listopada 1947 o świętej liturgii, w: *Eucharystia w wypowiedziach Papieży...*, dz. cyt., s. 52–57; Pius XII, *Radiomessaggio per la chiusura della „Giornata della famiglia” in Italia*, AAS XLIV (1952), s. 278; Pius XII, *Radio – Message adressé à la „Journée de la famille” organisée par l'Action catholique d'Italie* (23 III 1952), w: *Relations humaines et société contemporaine. Synthèse Chrétienne. Directives de S.S. Pie XII, Version française d'après les documents originaux par A. Savignat (tome I/II) – H. Th. Conus OP, (tome III) selon l'édition allemande de A. F. Utz OP et J. F. Groner OP, t. 1...*, dz. cyt., s. 846 (nr 1818); Pius XII, *Allocuzione alle Delegate della Gioventù femminile italiana di Azione Cattolica* (30 XII 1953), w: „Insegnamenti pontifici”, [L'Educazione] t. 3, Roma 1962, s. 673n; Jan XXIII. Lettera „La consacrazione del tempio, a Don Renato Ziggiotti Rettore Maggiore della Società di S. Francesco di Sales” (1 IV 1959), w: „Insegnamenti pontifici”, [L'Educazione] t. 3, Roma 1962, s. 866; S.C. pro Clericis, *Directorium catechetisticum generale*, n. 58; Cz. Kaczmarek, *Podstawy życia rodzinnego*, Kielce 1948², s. 103.*

⁶⁴ Por. BF 298; BF 299; BF 300; BF 301; BF 302; BF 303; BF 304; BF 305; BF 306; BF 307; BF 308; H. Noldin SJ, A. Schmitt SJ, *Summa theologiae moralis iuxta Codicem Iuris Canonici. Scholarum usui. De sacramentis*, t. 3, dz. cyt., s. 101nn; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de Sanctissima Eucharistia*, t. 1, dz. cyt., s. 2–11; J. de Baciocchi SM, *L'Eucharistie*, dz. cyt., s. 81–99 i 102–105; H. de Lubac, *Katolizym...*, dz. cyt., s. 77n.

⁶⁵ Por. CCCat. 1374–1377; Secretariatus ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem*

4. Sakrament budujący i jednoczący Kościół

Według kan. 897 – „Eucharystia... sprawia jedność Ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa”⁶⁶. Za pomocą tego rodzaju stwierdzenia, ustawodawca kodeksowy poruszył kwestię tego, iż dzięki Eucharystii Kościół żyje i wzrasta⁶⁷.

Przywykliśmy jedynie chrzest uważać za sakrament tworzenia Kościoła. Kościół jednak powstaje w miarę wszczepiania uczniów Chrystusa w Jego śmierć i zmartwychwstanie oraz w miarę pogłębiania się miłości między nimi. Jedno i drugie dokonuje się dzięki Eucharystii⁶⁸. Komunia z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie wszystkich wiernych we wspólnocie Kościoła⁶⁹. Uczniowie Jezusa i ci wszyscy, którzy przez ich słowo uwierzyli w Niego, gromadząc się razem na celebracji Mszy św., tworząc wspólnotę pojednanych z Bogiem i między sobą, błagając Boga o wybaczenie i wybacząc sobie nawzajem, przyjmują z wiarą słowa Chrystusa, by następnie powtarzać to, co On kazał im czynić na swoją pamiątkę. Myślą o Nim obecnym w niebie, uwielbionym; o Jego śmierci i zmartwychwstaniu; o Jego powtórным przyjściu, na które czekają. Przyjmują Jego Ciało i Krew, głosząc śmierć Pańską i stają się uczestnikami Jego posłuszeństwa Ojcu, Jego miłości do braci aż do oddania za nich życia⁷⁰. Komunia z ciałem Chrystusa w Eucharystii, która oznacza, sprawia i buduje Kościół, to nic innego jak echo nauki wyróżniającej w sakramencie Eucharystii wymiaru

eucharisticam in Ecclesia catholica, AAS 64 (1972), s. 519; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 83–106; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 14n; P. A. Liégé, *Zrozumieć Eucharystię*, [Cerf – Znak – Kairos] bmnw 1996, s. 64–72.

⁶⁶ CIC 1983, kan. 897.

⁶⁷ Por. Paweł VI, *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965), s. 753n; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 57; Jan Paweł II, *Chrisifideles laici*, n. 8 i 19 i 41; Jan Paweł II, Katecheza środowowa (8 III 1992), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół Jeden, Święty, Po wszechny i Apostolski*, Città del Vaticano 1996, s. 130–133; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 375.

⁶⁸ Por. Jan Paweł II, *Chrisifideles laici*, n. 41; A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj...*, dz. cyt., s. 375.

⁶⁹ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 8 i 19 i 41; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 20; Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, n. 61; Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, n. 7; S. C. Rituum, *Instrukcja Eucharisticum Mysterium*, n. 6; CCCat, n. 1325 Paweł VI, *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965), s. 753n; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 57; Jan Paweł II, Katecheza środowowa (8 III 1992), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół...*, dz. cyt., s. 130–133.

⁷⁰ Por. A. Zuberbier, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu*, dz. cyt., s. 32.

– *res et tantum* – czyli najgłębszej rzeczywistości wyrażonej i sprawianej przez znak sakramentalny, a jest nią Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół. To Jego budowie służy Ciało i Krew pod postaciami⁷¹. Tak więc w Eucharystii nie tyle chodzi o obecność Pana pod postaciami, co o obdarzenie wspólnoty uczniów, czyli Kościoła, trwałą pełnią życia nadprzyrodzonego. Eucharystia bowiem jednoczy z Bogiem przez Jezusa w Duchu Świętym, tak że miłość i życie Trójcy Świętej stają się darem dla wiernych, darem przeżywanym, wyrażanym i przekazywanym⁷².

Warto w tym miejscu odnotować jeszcze jeden aspekt odniesienia Eucharystii do Kościoła. Otóż Kościół sprawuje sakramenty, a z drugiej strony sam jest jak gdyby „sakramentem” obecnego w nim poprzez Ducha Świętego – Chrystusa. Jest znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Z tej racji prawodawca nie odrywa sakramentów, a szczególnie Eucharystii, od tajemnicy Kościoła, gdyż wspólnota eklezjalna urzeczywistnia się i żyje poprzez sakramenty, stosownie do zasady: *sacramenta faciunt ecclesiam*⁷³.

5. Związek Eucharystii z innymi sakramentami i z kościelnymi dziełami apostołatu

W kan. 897 czytamy, że: „Pozostałe... sakramenty i wszystkie Kościelne dzieła apostołatu mają związek z najświętszą Eucharystią i ku niej są ukierunkowane”⁷⁴. Dzieje się tak, ponieważ w Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, to znaczy Chrystus, a ponadto jest ona źródłem i szczytem

⁷¹ Por. Paweł VI, Homilia de die 30 III 1972, AAS 4 (1972), s. 284; H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 77n.

⁷² Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 8 i 19.

⁷³ Por. Y. Congar, *Kościół jako Sakrament Zbawienia*, Warszawa 1980, s. 21–24; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., s. 37 i 40nn; B. Gherardini, *La Chiesa è sacramento. Saggi di teologia positiva*, Città Nuova Editrice 1976, s. 21–30; B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty – sakramentalia – błogosławieństwa*, t. 3, Poznań 1992, s. 9n.

⁷⁴ CIC 1983, kan. 897: „Augustissimum Sacramentum est sanctissima Eucharistia, in qua ipsemet Christus Dominus continetur, offertur ac sumitur, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. sacrificium eucharisticum, memoriale mortis et resurrectionis Domini, in quo Sacrificium crucis in saecula perpetuatur, totius cultus et vitae christianae est culmen et fons, quo significatur et efficitur unitas populi Dei et corporis Christi aedificatio perficitur. Cetera enim sacramenta et omnia ecclesiastica apostolatus opera cum sanctissima Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur”; E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 3, dz. cyt., s. 171. P. Hemperek, W. Góralski,

całego chrześcijańskiego życia⁷⁵. Po tej linii idzie wyjaśnienie owego związku pomiędzy Eucharystią a innymi sakramentami przez papieża Jana Pawła II, który napisał w Encyklice *Redemptor hominis*, że Eucharystia jest:

ośrodkiem i szczytem całego życia sakramentalnego, poprzez które każdy chrześcijanin doznaje zbawczej mocy Odkupienia, poczynając od misterium Chrztu św., w którym zostajemy zanurzeni w śmierci Chrystusa, aby stać się uczestnikami Jego Zmartwychwstania (por. Rz 6, 3nn.), jak uczy Apostoł. W świetle tej właśnie nauki jeszcze jaśniejsze się staje, dlaczego całe życie sakramentalne Kościoła oraz każdego chrześcijanina osiąga swój szczyt i swą pełnię właśnie w Eucharystii. W tym Sakramencie bowiem odnawia się stale z woli Chrystusa tajemnica tej ofiary, którą złożył On z Siebie Samego Ojcu na ołtarzu krzyża, ofiary, którą Ojciec przyjął, odwzajemniając bezgraniczne oddanie swego Syna, kiedy Ten stał się posłuszny aż do śmierci (por. Flp 2, 8), swoim Ojcowskiem oddaniem – a był to dar nowego Życia nieśmiertelnego w zmartwychwstaniu, gdyż Ojciec jest pierwszym Źródłem i Dawcą życia od początku. To nowe Życie, które obejmuje uwielbienie Ciała ukrzyżowanego Chrystusa, stało się skutecznym znakiem nowego obdarowania ludzkości Duchem Świętym, przez którego Boże życie, jakie ma Ojciec w Sobie, i które daje Synowi (por. J 5, 26; 1 J 5, 11), staje się udziałem wszystkich ludzi zjednoczonych z Chrystusem⁷⁶.

Przejdźmy w tym miejscu do bliższego omówienia związku Eucharystii z poszczególnymi sakramentami oraz z dziełami apostołatu.

Eucharystia należy, obok chrztu i bierzmowania, do sakramentów *wtajemniczenia chrześcijańskiego*. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej włączają człowieka w tajemnicę Kościoła, są początkiem jego nowej kondycji, kształtują jego duchowe „oblicze”, a także stoją u podstaw wszystkich powołań i są punktem wyjścia dla dynamizmu chrześcijańskiego życia⁷⁷. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku przypomina o tym w kan. 842, § 2: „Sakramenty chrztu, bierzmowania i Najświętszej Eucharystii tak łączą się ze sobą, że są wymagane do pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego”⁷⁸. W ten sposób normy kodeksowe sygnalizują istotny związek pomiędzy Eucharystią

F. Przytuła, J. Bakalarz TChr, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, dz. cyt., s. 112; L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, dz. cyt., s. 165; T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 377; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 13n.

⁷⁵ Por. CCCat., n. 1324. Punkt ten to synteza KK 11 i DK 5.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 20.

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 9.

⁷⁸ CIC 1983, kan. 842, § 2: „Sacramenta baptismi, confirmationis et sanctissimae Eucharistiae ita inter se coalescunt, ut ad plenam initiationem christianam requirantur”.

a pozostałymi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej, to jest: chrztem i bierzmowaniem. Zaś Ojciec Święty Jan Paweł II w Liście apostolskim *Dominicae cenae* dopowiada:

Eucharystia, wśród wszystkich sakramentów jest tym właśnie sakramentem, który prowadzi do pełni jego inicjację chrześcijańską (...). W ten sposób kult eucharystyczny jest ośrodkiem i celem całego życia sakramentalnego. Odzywają się w nim zawsze najgłębszym echem sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia: Chrzest i Bierzmowanie⁷⁹.

Także sakrament pokuty i pojednania ukierunkowany jest na Eucharystię. Jan Paweł II w swojej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis* doskonale wyjaśnił podstawy tego związku. Naucza on, że:

Kościół, który stale przygotowuje się na nowe przyjście Pana, musi być Kościołem Eucharystii i Pokuty. Tylko w tym duchowym profilu swej żywotności i swej działalności jest on Kościołem Bożej Misji, Kościołem „in statu missionis”, tak jak ukazał nam jego oblicze Sobór Watykański II⁸⁰.

Wzajemne powiązanie Eucharystii z sakramentem pokuty i pojednania łączy się z faktem, iż nikt, będąc świadomy popełnienia ciężkiego grzechu, nawet gdyby zdawało mu się, że za ten grzech żałuje, nie powinien przystępować do Najświętszej Eucharystii bez uprzedniej sakramentalnej spowiedzi⁸¹.

Eucharystia złączona jest w sposób szczególny z sakramentem święceń, o czym przypomniał List apostolski *Dominicae cenae*: „Kapłaństwo... służebne i hierarchiczne zarazem, Kapłaństwo Biskupów i Prezbiterów, a obok nich posługa Diakonów... pozostają w najściślejszym związku z Eucharystią. Eucharystia jest główną i centralną racją bytu sakramentu Kapłaństwa, który definitywnie począł się w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią...” Ponadto jak zauważa Ojciec Święty:

Przez... święcenia – których udzielenie, jak na to wskazuje już pierwsze świadectwo liturgiczne, jest połączone z Mszą świętą – jesteśmy w sposób szczególny i wyjątkowy związani z Eucharystią. Jesteśmy niejako „z Niej” i „dla Niej”. Jesteśmy też za Nią w sposób szczególnie odpowiedzialni – zarówno każdy Kapłan wśród swojej wspólnoty, jak też każdy Biskup na zasadzie troski o wszystkie wspólnoty sobie powierzone, na zasadzie Pawłowej „sollicitudo omnium ecclesiarum”. Jest zatem powierzona ta wielka „Tajemnica Wiary” nam, Biskupom

⁷⁹ Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, n. 7.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 20.

⁸¹ Por. S. C. Rituum, *Eucharisticum Mysterium*, n. 35; Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, n. 27.

i Kapłanom.... Nam... powierzona jest Eucharystia niejako „wobec” innych, którzy od nas oczekują szczególnych dowodów czci i miłości dla tego Sakramentu, ażeby przez nią mogli budować i ożywiać siebie samych „ku składaniu duchowych ofiar”⁸².

Eucharystia stanowi także źródło małżeństwa chrześcijańskiego, w niej bowiem małżonkowie odnajdują korzenie swojej miłości, która buduje komunę rodziny. Doskonały wykład w tej materii odnajdujemy w Adhortacji apostoelskiej *Familiaris consortio*:

Zadanie uświęcenia rodziny chrześcijańskiej... znajduje swój najpełniejszy wyraz w Eucharystii, z którą chrześcijańskie małżeństwo jest wewnętrznie związane. Sobór Watykański II pragnął zwrócić uwagę na szczególny związek zachodzący między Eucharystią i małżeństwem, postanawiając, że „zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas Mszy świętej”: odkrycie na nowo i pogłębienie tego związku jest ze wszech miar konieczne, jeśli chce się zrozumieć i przeżywać intensywniej łaski oraz pojąć zadania małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej. Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego. Ofiara eucharystyczna bowiem uobecnia przymierze miłości Chrystusa z Kościołem, przypieczętowane Jego krwią na krzyżu. W tej właśnie ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie. Jako uobecnienie ofiary miłości Chrystusa względem Kościoła, Eucharystia jest źródłem miłości. W darze eucharystycznym miłości rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej „komunię” i jej „posłannictwo”: Chleb eucharystyczny czyni z różnych członków wspólnoty rodzinnej jedno ciało, objawienie szerszej jedności Kościoła i uczestnictwo w niej; uczestnictwo w Ciele „wydanym” i Krwi „przelanej” Chrystusa staje się niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostoelskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej⁸³.

Z Eucharystią łączy się również sakrament namaszczenia chorych. Normy liturgiczne podkreślają, iż optymalną sytuację stanowi przyjęcie tego sakramentu w łączności z Eucharystią. Choroba zazwyczaj pozbawia chrześcijanina możliwości aktywnego uczestniczenia w zgromadzeniu liturgicznym na Mszy św. Nowe obrzędy wychodzą naprzeciw tym trudnościom. Przepisy prawa liturgicznego przewidują bowiem możliwość sprawowania obrzędu namaszczenia chorych w trakcie Mszy św., w domu chorego, o ile pozwala na to stan zdrowia chorego⁸⁴. Łączność tych sakramentów realizuje się także

⁸² Por. Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, n. 2.

⁸³ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 57.

⁸⁴ Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1995², n. 104–106; J. Stefański, *Sakrament chorych w dziejach i życiu Kościoła*, Gniezno 2000, s. 58n.

w sytuacji zastosowania połączonego obrzędu, w którym udziela się sakramentu namaszczenia chorych oraz udziela się Komunii św. jako Wiatyku, czyli pokarmu na ostatnią drogę chrześcijan do wieczności⁸⁵.

Sobór Watykański II zdefiniował apostołstwo jako działalność Ludu Bożego zmierzającą do tego, aby uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich skierować cały świat do Chrystusa. Powołanie chrześcijańskie jest z natury swojej również powołaniem do apostołstwa. W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa. Apostołom i ich następcom Chrystus powierzył urząd nauczania, uświęcania i rządzenia w Jego imieniu i Jego mocą. Swoją rolę w apostołstwie mają także ludzie świeccy, z racji uczestnictwa w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa. Sprawują oni apostołstwo przez pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz przepajanie duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych. Związek pomiędzy apostołstwem a Eucharystią wynika z tego, że sakrament ten udziela i wzmacnia miłość, która jest jakby duszą całego apostołstwa⁸⁶. Papież Jan Paweł II zwrócił uwagę na jeszcze jeden aspekt związku pomiędzy Eucharystią a apostołstwem, a mianowicie na to, że sakrament ten dynamizuje wiernych w podejmowaniu dzieł apostołatu⁸⁷.

* * *

W niniejszym artykule starano się przybliżyć czytelnikowi, w zarysie, naukę na temat Eucharystii, którą prawodawca zawarł w kan. 897 KPK z 1983 roku.

Na początku, z przeprowadzonych analiz dowiadujemy się, że wśród źródeł omawianego kanonu, obok dokumentów Soboru Watykańskiego II, znalazły się posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej, które w różny sposób i z różną intensywnością nawiązują do nauczania *Vaticanum II*, a także kan. 801 dawnego Kodeksu z 1917 roku.

Z kolei porównanie kan. 897 do przepisu będącego jego odpowiednikiem w Kodeksie z 1917 roku, prowadzi do wniosku, iż w nowym zbiorze Jana Pawła II nastąpiło odejście od scholastycznego, opartego na teologii spekulatywnej traktowania Eucharystii. Elementem nowości w kan. 897 KPK jest potraktowanie Eucharystii jako sakramentu, ku któremu ukierunkowane są pozostałe sakramenty oraz który stanowi źródło i szczyt kultu, a także całego chrześcijańskiego życia; ponadto wyakcentowanie eklezjalnego i konstytutywnego wymiaru sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej. Natomiast z zestawienia omawianej normy z kan. 698 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich do-

⁸⁵ Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1995², n. 121–123.

⁸⁶ Por. DA 2 i 3.

⁸⁷ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 57.

wiadujemy się, że przepis wschodni opisuje Boską Liturgię jako manifestację działania całej Trójcy Świętej, czego brak w kan. 897. Kolejną istotną różnicą jest to, iż w kanonie wschodnim mowa jest o działaniu Ducha Świętego – tak, że cała celebracja Boskiej Liturgii dokonuje się w Duchu Świętym. Kanon łaciński nie uwzględnia pneumatologii eucharystycznej.

W następnej kolejności analizom poddana została terminologia i treść omawianej normy. Prawodawca na określenie sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej w kan. 897 użył nazwy „Eucharystia”, która jest charakterystyczna dla tradycji Kościoła łacińskiego – co jeszcze wyraźniej jest widoczne, gdy posłużymy się zestawieniem z kan. 698 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, w którym występuje nazwa „Boska liturgia”, bardziej typowa dla tradycji wschodniej. Nazwa „Eucharystia” sięga swymi korzeniami do Nowego Testamentu i zdaje się wskazywać na pewne szczególne aspekty tego sakramentu, a są nim dziękczynienie składane Bogu oraz na pochwałę dzieła stworzenia, odkupienia i uświęcenia. Ponadto termin „Eucharystia” wskazuje, iż w sakramencie tym zawiera się łaska Boża, która jest życiem wiecznym, oraz sam Chrystus pełen łaski.

W dalszej części artykułu poddany został eksploracji termin „sakrament” i jego odniesienie do Eucharystii, przy uwzględnieniu opisowej definicji sakramentów, jaka zawarta jest w kan. 840. Omówione zostały także różnice w sposobie prezentacji sakramentów w Kodeksie Piobenedyktyńskim, gdzie sakramenty traktowano jako „rzeczy przyczynowo-duchowe”, będące źródłem duchowych skutków, a Kodeksem z 1983 roku, który idąc po linii *Vaticanum II*, ukazuje sakramenty w wymiarze: czynności Chrystusa i Kościoła, znaków oraz środków. Sakrament Eucharystii w pierwszym z wymienionych aspektów to Ofiara Jezusa Chrystusa składana przez posługę Kościoła, której nie można oddzielić od działania liturgicznego, w jakie się Eucharystia wpisuje. Eucharystia jest również skutecznym znakiem łaski Bożej, niosącym w sobie łaskę, moc i zbawienie. W tym wymiarze znak staje się pośrednikiem, który łączy i uobecnia wskazywaną rzeczywistość, a ponadto buduje on komunie pomiędzy Chrystusem i Jego uczniami i daje udział w życiu nadprzyrodzonym. Eucharystia jest także środkiem, poprzez który wyraża się i wzmacnia wiara oraz środkiem uświęcenia, które dokonuje się w ten sposób, iż wierni uczestnicząc w Eucharystii, zostają przyobleczeni w Jezusa Chrystusa i napojeni Jego Duchem, przy czym w eucharystycznym misterium ma miejsce nie tylko uświęcenie poszczególnych wiernych, ale wzrasta w świętości również cała wspólnota ludu Bożego.

W dalszej części artykułu przeanalizowane zostały takie zagadnienia, jak obecność Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami, o której wspomina kan. 897 oraz ostateczny owoc tego sakramentu, jakim jest wzrost i jedność Kościoła. Komunia z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie wszystkich wiernych we wspólnocie

Kościoła. To właśnie tej najgłębszej rzeczywistości wyrażonej i sprawianej przez znak sakramentalny – czyli budowie Mistycznego Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół – służą Ciała i Krew Pana pod konsekrowanymi postaciami.

Na zakończenie omówiony został związek pomiędzy Eucharystią a innymi sakramentami oraz ich ukierunkowanie na Eucharystię, a także związek Eucharystii z dziełami apostołatu, który wyraża się w dynamizacji owych dzieł.

Sumarium

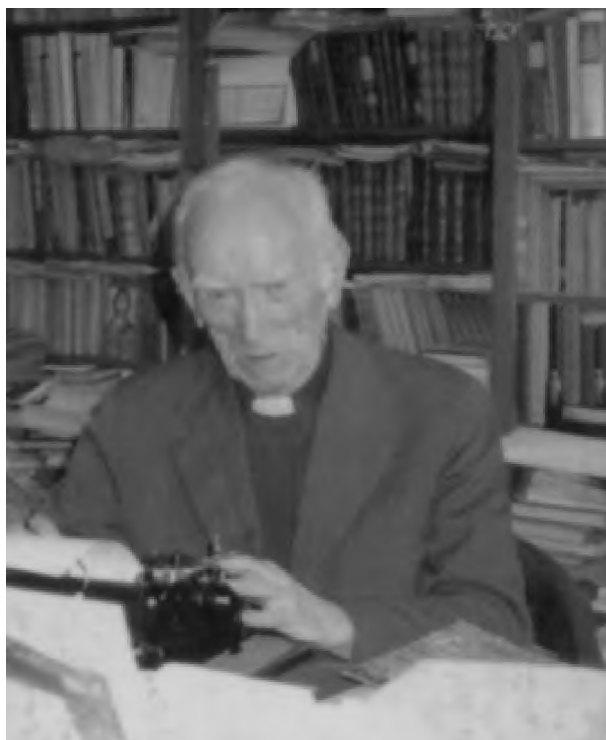
DOCTRINA DE EUCHARISTIA SECUNDUM CAN. 897 CODICI IURIS CANONICI ANNO 1983

In articulo de praescripto can. 897 CIC anno 1983 disceptatur. Articulus proemio, parte principali et conclusione constat. Pars principalis articuli in quinque punctis dividitur. In puncto primo textus et fontes iuris canonici de can. 897 de Eucharistia tractantes exponuntur. In hoc puncto auctor normas quae essentiam sacramenti Eucharistiae spectant comparavit. Auctor can. 897 CIC anno 1983 et can. 801 CIC anno 1917 atque can. 897 CIC anno 1983 et can. 698 CCEO^r confrontavit. In puncto secundo, auctor sensum terminorum „Eucharistia” et „sacramentum” explanare studet. Huius sacramenti diversis exprimuntur nominibus. Legislator in can. 897 CIC anno 1983 terminum „Eucharistia”, autem in can. 698 CCEO^r terminum „Divina Liturgia” adhibuit. Postea auctor terminum „sacramentum” explicavit. Eucharistia sacramentum est, quia Christus Sacrificium eucharisticum corporis et sanguinis sui instituit. Eucharistia sicut alia sacramenta ad divinum depositum pertineant. Doctrina catholica in sacramentum Eucharistiae omnia elementa essentialia sacramentis evidenter enumeravit: *materia, forma, sacramentum tantum, res et sacramentum atque res tantum*. Legislator in can. 897 hic sacramentum augustissimum et sanctissimum evocat. Auctor can. 897 habere rationem etiam can. 840 de sacramentis explicavit. Auctor selectae questiones, quae sacramenti Eucharistiae spectant, discutiat: 1. Eucharistia – actio Christi et Ecclesiae; 2. Eucharistia – signum efficax gratiae; 3. Eucharistia – medium quibus fides exprimitur et roboratur et hominum sanctificatio efficitur. In puncto tertio auctor de presentia Christi in Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Christi, discutiat. In puncto quarto auctor de Eucharistia, quae significatur et efficitur unitas populi Dei et Corporis Christi aedificatio perficitur, dicit. In puncto quinto auctor de cetera sacramenta et omnia ecclesiastica apostolatus opera quae ad Eucharistiam ordinantur, tractat. In fine articuli auctor conclusionem conscribit.

Ks. dr Wojciech WĄSIK – ur. w 1967 r. w Gliwicach. Ukończył 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”.

KARMILI NAS PANEM

KSIĄDZ PROFESOR ADAM LUDWIK SZAFRAŃSKI



1911–2004

Ks. Edward Chat – Kielce

KSIĄDZ PROF. DR HAB. ADAM LUDWIK SZAFRAŃSKI
– PROFESOR I REKTOR **WSD** W KIELCACH,
PROFESOR **KUL**

Ks. Adam Ludwik Szafrąński zaczął pracę w Wyższym i Niższym Seminarium Duchownym w Kielcach od września 1940 roku. Do 1964 r. był prefektem, profesorem liturgiki, teologii dogmatycznej, teologii moralnej i rektorem seminarium.

Adam Ludwik Szafrąński, syn Stefana i Józefy z Burków, urodził się 19 VII 1911 r. w Nowym Sączu. Po ukończeniu szkoły powszechnej kontynuował naukę od 1921 r. w klasycznym Gimnazjum im. Jana Długosza. Maturę uzyskał w 1929 r. Przez pewien czas pracował w miejscowym urzędzie pocztowym, aby pomagać licznej rodzinie. W 1931 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Kielcach, które zakończył otrzymaniem święceń kapłańskich 6 czerwca 1936 r.

Zdolności naukowe, nadzwyczajna pilność i zaangażowanie w krótkiej pracy duszpasterskiej w parafii Leszczyny zwróciły na niego oczy władzy diecezjalnej. Początkowo 14 V 1937 r. został skierowany na dalsze studia na wydziale teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, ale wkrótce zmieniono decyzję, wysyłając go do Fryburga Szwajcarskiego na studia teologii dogmatycznej. Zamieszkał w konwikcie dominikanów „Albertinum”. Regens tej uczelni przysłał list do bpa Kaczmarka (28 III 1939 r.) stwierdzając, że „ks. Szafrąński otrzymuje wyniki z egzaminów b. dobre”¹.

Otrzymawszy licencjat z teologii, przybył na wakacje do kraju z zamiarem kontynuowania dalszych studiów. Wybuch drugiej wojny światowej zmusił go do pozostania w ojczyźnie.

¹ „M. Szafrąński a abtenu le plus souvent aux examens la note: Valde bene au optime”. *Il prendra vraisemblablement comme sujet de these: L’Action Catholique*, w: *Księga studenci i alumni 1917–1945*, ADK, ASD, nr SD 179, k. 27.

Działalność w okresie wojny

Czas wojny był trudny, niebezpieczny, ale zarazem ważny dla Polski, Kościoła, a zwłaszcza dla szkolnictwa różnego stopnia. W tym okresie bp Czesław Kaczmarek powoływał ks. Szafrąńskiego na odpowiedzialne stanowiska, na których wykazywał on twórcze i odważne inicjatywy inspirowane bardzo wyraźnie przez troskę i miłość dla młodzieży. Przyczynił się wraz z ks. rektorem WSD Janem Jaroszewiczem i wicerektorem ks. Józefem Łapotem do zorganizowania kursu wstępnego dla kandydatów bez matury do seminarium. Został też mianowany (17 VIII 1940 r.) kierownikiem i ojcem duchownym tego „kompletu tajnego nauczania”, jak to wówczas określano².

10 lutego 1941 r. Niemcy aresztowali w Kielcach ks. proboszcza katedry – dawnego rektora Seminarium Duchownego bł. Józefa Pawłowskiego, ks. profesora Franciszka Mazurka, ks. Szczepana Domagałę, a w marcu 1942 r. ks. prefekta Gimnazjum św. Stanisława Kostki Franciszka Wajdę. Ks. Szafrąński jako dyrektor Caritas i wikariusz katedralny współpracował z ks. J. Pawłowskim w dziedzinie charytatywnej. Nie został jednak przez szpiclów ze środowiska zadenuncjowany, tak jak te dwie kobiety zdrajczynie doniosły do Niemców o akcji pomocy dla więźniów zorganizowanej przez bł. J. Pawłowskiego.

Mimo zakazu studiowania klerycy mieli w ukryciu – według dyspozycji ks. rektora Jaroszewicza – swoje zajęcia w różnych miejscach: w Domu Księży Emerytów, w domu parafialnym parafii św. Wojciecha, w budynku szkolnym przy ul. Wesołej 25. Ks. rektor tłumacząc się przed hauptmanem, dlaczego pozostawia w Kielcach kleryków, wyjaśniał, że potrzebni są do uroczystych nabożeństw biskupich w katedrze, do obsługi zakrystii kościołów. Musiały te wyjaśnienia trafiać do przekonania, skoro okupant godził się z ich obecnością.

Niemniej represje nie ustawały. Jak wspomniałem ks. Franciszek Mazurek, wykładowca historii Kościoła i liturgiki został aresztowany i wywieziony ostatecznie do obozu koncentracyjnego w Dachau. Wówczas ks. Szafrąński z nominacji biskupiej objął stanowisko wykładowcy liturgiki i ceremoniarza biskupiego³. I jeszcze jedno odpowiedzialne zadanie w seminarium otrzymał w tym czasie. Mianowicie ks. prof. Piotr Oborski, który od 1939 r. wykładał filozofię i był prefektem, wychowawcą alumnów, poczuł się zmęczony i zagrożony przez niemieckie władze okupacyjne. Poprosił pasterza kieleckiego o zwolnienie z tych funkcji i podjął pracę na parafii w Bolminie. Znowu więc bp Kaczmarek powierzył jego obowiązki ks. Adamowi Szafrąnskiemu.

² *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium Duchownego Kieleckiego 1727–2001*, red. D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, A. Kaleta, Kielce 2002, s. 425.

³ Ks. A. Zuberbier, *O teologii i profesorach seminarium*, w: *Księga Jubileuszowa 1727–1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 184.

Oprócz zadań dydaktyczno-wychowawczych prowadzonych w Wyższym Seminarium Duchownym, ks. Szafrński angażował się w tajne nauczanie na kompletach szkoły średniej⁴.

Oceniając tę trudną pracę ks. Szafrńskiego podczas wojny, należy podkreślić jego wielką, dynamiczną, ofiarną pracowitość, odwagę w podejmowaniu niebezpiecznych zadań, ale też roztropność i oględność w wypełnianiu obowiązków w sytuacjach zagrożenia. Taką postawę ks. Profesora będziemy zauważać również w przyszłości – po wojnie za czasów komunistycznych.

Po wojnie

a) Uruchomienie Gimnazjum i Liceum im. św. Stanisława Kostki

Po zakończeniu działań wojennych (29 I 1945 r.) ks. Szafrński został skierowany do organizowania Gimnazjum i Liceum im. św. Stanisława Kostki, pełniąc dalej w Seminarium Kieleckim funkcję prefekta. Już w połowie lutego uruchomił szkołę tymczasowo w domu Sióstr Nazaretanek przy ul. Słowackiego 5. Kiedy zaś właściwego gmach szkolny przy ul. Źródłowej opuścił szpital wojska radzieckiego, przeniósł tam nauczanie. Urządził też kaplicę szkolną, w której prowadził pierwsze rekolekcje wielkopostne.

Budynek szkoły został poważnie uszkodzony przy wkraczaniu wojsk radzieckich do Kielc w styczniu 1945 r. – okna bez szyb, brak wyposażenia sal szkolnych...⁵ Ks. dyrektor Szafrński sam starał się o wszystko: o nauczycieli, o zabijanie dyktą okien, o mieszkania dla przybyłych z terenu uczniów. Dawni przedwojenni i nowi uczniowie „Kostki” licznie gromadzili się na wiadomość o rozpoczęciu zajęć szkolnych.

Gmach Gimnazjum św. Stanisława Kostki użytkowany przez wojskowy szpital niemiecki, a następnie radziecki, wymagał generalnego remontu, poczynając od dachu zniszczonego przez kilka pocisków po zdewastowane wnętrza. Korytarze sprzed wojny, wykładane pięknym parkietem, były brudne, z dużymi ubytkami klepek. Sale szkolne, przemienione na sale szpitalne, zostały ogołocone z wszelkiego sprzętu, ściany zaś pokrywały wykonane „czarnymi pisakami” obsceniczne rysunki. Prawie we wszystkich pomieszczeniach znajdowała się warstwa barłogu grubości około 80 cm starej słomy, mieszannej z brudnymi bandażami, potarganą bielizną, a tu i ówdzie z odciętą nogą czy ręką. Kiedy we dwóch, jako uczniowie II klasy licealnej, wchodziliśmy do

⁴ Ks. D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy więzieni i szykanowani w PRL (1945–1963)*, Kielce 2003, s. 29.

⁵ Własne doświadczenia autora.

gmachu, przeżywaliśmy wrażenie totalnie zrujnowanej budowli, obok której znajdowały się sterty śmieci z porzuconymi w nich granatami, złomowanymi kawałkami sprzętu szpitalnego itp.

Dyrektor liceum ks. Szafrąński otrzymywał niewielkie fundusze na renowację pomieszczeń, na oczyszczenie i odmalowanie ścian korytarzy i sal szkolnych. Nie czekał jednak na nie. Sam organizował pracę i sam angażował się w nią najgorliwiej. Podziwialiśmy jego pracowitość, wytrwałość, ofiarność w tworzeniu tego, co nowe. On był prawdziwym, wzorowym przodownikiem w pracy i w modlitwie. My, starsi uczniowie I i II klasy liceum, staraliśmy się pomagać w porządkowaniu gmachu. Choć ze względu na skrócony rok szkolny – od marca do lipca – i przygotowanie do matury, które wymagało maksymalnego wysiłku, nie mogliśmy poświęcić temu zbyt wiele czasu. Sale jednak piękniały w oczach i nabierały szkolnego wyglądu.

Z II klasy licealnej na propozycję ks. dyrektora Szafrąńskiego zgłosiło się 7 uczniów na wspólne poranne modlitwy i krótką medytację, którą on dla nas prowadził; z tej grupy pięciu wstąpiło do Seminarium Duchownego.

b) Rekolekcje na Jasnej Górze w 10-lecie kapłaństwa

W czasie rekolekcji ze swoimi kolegami kursowymi na Jasnej Górze w czerwcu 1946 r. z okazji 10-lecia kapłaństwa ks. Szafrąński wygłosił kilka konferencji, które opracował na podstawie ówczesnej literatury. Obecnie znajdują się one w maszynopisie w Bibliotece Seminarium Duchownego w Kielcach i świadczą również o zasadniczych zainteresowaniach ks. Jubilata.

We wstępie pisze:

W dziesięciolecie mojego kapłaństwa znalazłem się na Jasnej Górze. U stóp Matki Bożej, Królowej Apostołów i narodu polskiego zaraz po święceniach wszyscy odprawiliśmy pierwszą, nieuroczystą Mszę św. Tam też należało spędzić dni pierwszego, kapłańskiego jubileuszu w podzięce za łaskę wytrwania w tej nigdy godnie nie opisanej i nie pojętej tajemnicy Kapłaństwa Chrystusowego. Tam wypadało zrobić rachunek sumienia z posługiwania tajemnicami Bożymi. A było nad czym myśleć!

Trzy i pół tysiąca odprawionych Mszy św. i tyleż dni świętego oficjum brewiarzowego; dziesięć tajemnic razem z Kościołem przeżytego roku liturgicznego; tysiące rozgrzeszeń, setki kazań i nauk.

Na Jasnej Górze zjawili się w pamięci wszyscy, którzy w różny sposób pomogli dojść do ołtarza. Duchowni i świeccy.

Tam też, w te dni skupienia przemyślałem tajemnicę duchowego ojcostwa w Chrystusie.

Przed wszystkim od kapłanów zależy to, czy po nas przyjdą do służby Bożej coraz to liczniejsi i lepsi kapłani. Od kapłanów zależy spełnienie się w narodzie tajemnicy śmierci starego człowieka i zmartwychwstanie nowego do coraz to pełniejszej łaski i miłości!

Na Jasnej Górze, w polskim Lourdes, rodzi się na wielką skalę to nowe życie, u progu nowej dziejowej rzeczywistości. Świadczą o tym nigdy niekończące się szeregi pielgrzymów, szukających źródła nowego życia przy konfesjonalach i komunijskim stole.

Te proste słowa skierowane do Braci w służbie ołtarza, niech będą wyrazem radosnej podziękii Bogu i ludziom za daną i wyproszoną łaskę kapłańskiego posługiwania!

Autor (ks. Adam Szafrąński)

Kielce – Częstochowa, w czerwcu 1946 roku.

W pierwszej konferencji zatytułowanej „Wymowa życia i cyfr o kapłaństwie” ks. Szafrąński przedstawia przygotowanie do kapłaństwa w seminariach duchownych w skali światowej w ostatnim dziesięcioleciu. Drugą poświęca „Tajemnicy ojcostwa wiary i kapłaństwa”. W dalszej konferencji omawia „Poszukiwania metody budzenia i ochrony powołań kapłańskich”, ukazując między innymi wybitnych wychowawców w diecezji tarnowskiej, z której pochodził – ks. arcybiskupa tarnowskiego Leona Wałęgę i o. Franciszka Gawlikowskiego TJ. Ten ostatni pracował w Nowym Sączu 44 lata i „wzbudził może najwięcej powołań zakonnych i kapłańskich, a miał szczególnie dar w podtrzymywaniu tych powołań w rozmowach i konfesjonale, bez wywierania nacisku”.

Czwartą konferencję ks. Szafrąński dedykuje ważnemu zagadnieniu: „Roli osobistego wpływu na kształtowanie powołań”. Piątą – „Modlitwie kapłańskiej o nowych kapłanów”. W szóstej konferencji analizując „Ojcowskie troski”, podkreśla: „W trosce o powołania nie wystarczy się o nie modlić i innych do tego zachęcać. Nie wystarczy mówić o kapłaństwie i jego pięknie. Z konieczności musi się myśleć o roztaczaniu praktycznej opieki wychowawczej w stosunku do tych, którzy wykazują pewne znaki powołania”. Kolejna konferencja – „Radości i tęsknoty” mówi o radości rodziców, księdza proboszcza i wikariuszy, nauczycieli, którzy zbierają owoc swoich wysiłków na święceniach kapłańskich i w czasie prymicyjnej Mszy św.

Na koniec tematy: „Wspólnie przy Jezusowym ołtarzu” i „Rozstanie” kierują myśl ku przyszłości kapłana. Autor cytuje tu słowa matki św. Jana Bosko przed pierwszą Mszą św.: „Zapamiętaj sobie synu: zacząć Mszę odprawiać to znaczy cierpieć”.

c) Profesor i rektor Kieleckiego Seminarium Duchownego

Od 1946 r. ks. Szafrąński kierował Diecezjalnym Dzielom Powołań Kapłańskich, mającym na celu rozbudzanie w świeckich odpowiedzialności za budzenie i rozwój powołań do stanu duchownego.

Wojna przerwała ks. Szafrąnskiemu studia teologii dogmatycznej we Fryburgu, gdzie złożył pracę i egzaminy licencjackie. Od września 1946 r. podjął je na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pozostając nadal w Gimnazjum św. Stanisława Kostki w charakterze kuratora z ramienia biskupa ordynariusza.

Po uzyskaniu doktoratu (16 XII 1947 r.) wrócił do liceum jako delegat Kurii Diecezjalnej i zarazem wychowawca. Kiedy w czerwcu 1949 r. szkołę upaństwowiono, ks. Szafrąński otrzymał nominację na dyrektora Niższego Seminarium, które organizowano od nowa jako samodzielną instytucję kościelną, związaną z Wyższym Seminarium Duchownym materialnie i lokalowo. Ponieważ sprawy te po aresztowaniu bpa Kaczmarka układały się nie po linii jego planów (wytyczonych przez ordynariusza), dobrowolnie ustąpił się z tego urzędu 7 VIII 1951 r. Udał się ponownie na Katolicki Uniwersytet Lubelski na studia pedagogiki, które ukończył 3 I 1952 r. ze stopniem magistra filozofii.

W Wyższym Seminarium Duchownym ks. prof. Szafrąński wykładał od roku akademickiego 1941/42 do 31 VIII 1963 r. liturgikę; od 7 II 1951 r. (od aresztowania ks. prałata J. Jaroszewicza) był także wykładowcą teologii dogmatycznej, a zajęcia z teologii moralnej prowadził w latach 1959–1964. Po niespodziewanej śmierci bpa Szczepana Sobalkowskiego otrzymał nominację 20 VII 1958 r. na rektora seminarium.

Jako rektor chciał zrealizować ambitny plan remontowo-renowacyjny budynku seminaryjnego oraz w programie formacji intelektualnej i duszpasterskiej reorganizację studiów. W dniu nominacji ks. Szafrąńskiego na rektora w Seminarium Duchownym w Kielcach studiowało 164 kleryków.

Trzeba odnotować, że po powrocie z więzienia bpa Kaczmarka w 1957 r., nastąpiła w kieleckim Kościele diecezjalnym odnowa życia religijnego i administracyjnego. Na prośbę biskupa Czesława Ojciec św. Pius XII mianował dla diecezji dwu biskupów pomocniczych – ks. Jana Jaroszewicza i ks. Szczepana Sobalkowskiego. Ich konsekracja biskupia odbyła się 11 lutego 1958 r. Biskup Sobalkowski zmarł w następnym dniu na zawał serca przed Cudownym Obrazem Matki Boskiej Jasnogórskiej na początku Mszy św. Obowiązki rektora Seminarium Duchownego w Kielcach przejął po nim ks. Szafrąński.

Od „wiosny do jesieni”, tj. od października 1956 r. nastąpił w kraju względny pokój między Kościołem a komunistycznym państwem. Na mocne i głośnie wołanie narodu o zwolnienie z internowania powrócił do normalnej pracy duszpasterskiej ks. kardynał Stefan Wyszyński. W ramach tej „odwilży” etapami był też zwalniany z więzienia bp Czesław Kaczmarek, nauka religii wróciła do szkół, wikariusze nie potrzebowali zatwierdzenia przez wojewódzkich kierowników Wydziałów ds. Wyznań. Na żądanie Polaków został również wypuszczony z radzieckiego aresztu Wiesław Gomułka. Okazało się jednak, że w czasie pobytu w Moskwie otrzymał mocną indoktrynację komunistyczną. Wrócił innym człowiekiem. Radzieckie metody były wypróbowane w „zarażaniu”

psychiki ideologią komunistyczną, czy też ciała niebezpiecznymi wirusami, jak w przypadku bpa Kaczmarka. Już będąc w Kielcach, mimo że miał normalne wyżywienie i mieszkanie, czuł się słaby, chudł. Po gruntownych badaniach u prof. Żery w Warszawie odkryto kolonie wirusów w jego przewodzie pokarmowym, które miały doprowadzić Biskupa Kieleckiego do śmierci. Trafna diagnoza i właściwe lekarstwa przywróciły mu zdrowie. Biskup – mimo przeżytych stresów w czasie nieludzkiego traktowania w więzieniu – podejmował energiczną pracę duszpasterską. Głosił odważne kazania, które tak chętnie słuchali kielczanie; dowiadywali się, w jakim dniu bp Kaczmarek będzie przewodniczył Mszy św. i wygłaszał homilię i po brzegi wypełniali katedrę. A on w dalszym ciągu był inwigilowany. Kiedy Biskup Kielecki wraz z Seminarium Duchownym pielgrzymował do Częstochowy, aby dziękować za ocalenie, za powrót z więzienia i prosić o błogosławieństwo dla tej uczelni i całej diecezji, w czasie Eucharystii i kazania wygłaszanego przy ołtarzu w Kaplicy Cudownego Obrazu Jasnogórskiego jeden z kapelanów wojskowych, donosiciel, nagrywał wszystko na magnetofon⁶. Gorliwość bpa Czesława i uznanie wśród ludzi drażniły komunistów. Dały się słyszeć wypowiedzi: „żeby po powrocie z więzienia cicho siedział, a on jeszcze atakuje”. Zresztą po krótkim okresie spokoju komunistyczny rząd przystąpił do ostrego ataku na Kościół, a zwłaszcza na Seminarium Kieleckie. Z dużymi trudnościami spotkał się ks. rektor Szafrąński. Na stołówkę klerycką nałożono podatek-haracz 1 000 000 zł, jako podatek lokalowy nałożono na seminarium dalsze 4 000 000 zł. Była to bezprecedensowo niesprawiedliwa akcja sterowana przez kierownika Wydziału ds. Wyznań Stefana Jarosza przeciwko szkole wyższej, jaką bez wątpienia jest Wyższe Seminarium Duchowne. „Na wyższych uczelniach studenci otrzymują stypendia żywnościowe, mieszkaniowe i pieniężne. Tymczasem młodzież studiująca w kieleckim WSD nie otrzymywała żadnych pomocy, a nękana była nakazami okropnie wysokich podatków”⁷.

Ks. rektor Szafrąński, ks. prof. Z. Pionier i ja byliśmy wzywani do Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa na przesłuchania, czy nie przekazujemy wiadomości o Seminarium Duchownym w Kielcach do gazet zachodnich. Tam się ukazywały artykuły na ten temat.

Bolesnym doświadczeniem dla seminarium był pobór do wojska w październiku 1959 r. 42 alumnów, wbrew porozumieniu zawartemu między

⁶ Jako ojciec duchowny, uczestnik pielgrzymki, z bólem patrzyłem na tę obrzydliwą postawę.

⁷ Jako świeżo zatrudniony w Seminarium Kieleckim zostałem wezwany do Urzędu Bezpieczeństwa na badania, czy napisałem do dziennika francuskiego „La Croix” o seminarium w Kielcach i jaki jest mój stosunek do Polski Ludowej. Właśnie tak przedstawiłem mój pogląd na prześladowanie Kościoła kieleckiego.

Episkopatem a rządem PRL. Bezpośrednią okazją było tzw. „kazanie chińskie”, wypowiedziane przez bpa Kaczmarka na zakończenie nabożeństwa czterdziestogodzinnego w katedrze. Ordynariusz mówił – w oparciu o doniesienia francuskiej prasy – o prześladowaniu katolików chińskich. Radzieckie opinie głosiły: bp Kaczmarek przez Chiny atakuje Moskwę. Na interwencję ambasady radzieckiej rząd Polski zareagował „poborem kieleckim”. Nie spowodował on paniki. Ks. Szafrąński, przełożeni seminarium i alumni uświadomili sobie, że wytworzona sytuacja jest wezwaniem do dania świadectwa wierności Chrystusowi i Kościołowi. Ordynariusz żegnał alumnów w katedrze, wręczając im krzyże misyjne jako znak służby Chrystusowi. Alumni odjeżdżający do wyznaczonych placówek wojskowych byli licznie odprowadzani do pociągów. Na dworcu kolejowym śpiewano pieśni religijne i patriotyczne. Pasażerowie dziwili się, słysząc tak odważne pożegnanie.

Rzeczywistość stała się potwierdzeniem prawdy i mocy Kościoła. Zachowanie kleryków było z zasady wzorowe. Solidnie wykonywali obowiązki żołnierskie. Niekiedy przyszło im znosić obelgi i niesprawiedliwe kary. Szybko przyzwyczaili się do trudnych warunków, nawiązując kontakty z księżmi kościołów, do których uczęszczali na niedzielne Msze św. Ks. Rektor zdecydował, że klerycy wojskowi mogli spędzać w Seminarium Kieleckim każdy urlop. Mogli здаwać egzaminy, do których przygotowywali się, wykorzystując czas wolny. Dwa lata służby wojskowej tylko o rok przedłużyły im okres przygotowania się do kapłaństwa. Po dwóch latach wszyscy powrócili i zabrali się do pracy naukowej. Wnieśli do seminarium nowego ducha entuzjazmu, odwagi w wypowiedzaniu swojego zdania, łatwości w kontaktach z biskupem diecezjalnym i urzędnikami kurialnymi. Przebywając w rodzinnych parafiach w czasie urlopów, dawali dobry przykład służąc do Mszy św. i kontaktując się z młodzieżą parafialną.

Doświadczenie służby wojskowej przyniosło pozytywny skutek, dopełniając formację alumnów nowymi wartościami. Przykład kielecki dobrze został przyjęty przez inne seminaria, które również zostały poddane niespotykanymi w przeszłości restrykcjami. Trwały one przez dwadzieścia lat.

Jak wspominałem, ks. Rektor od razu przystąpił do realizacji generalnego remontu w budynku seminarium. W gmachu rozbierano piece kaflowe, do tychczas ogrzewające pokoje, montowano centralne ogrzewanie i instalację wodną w pokojach kleryckich. Niestety, prace musiały być przerwane, ponieważ odpowiedzialny za nie majster prawdopodobnie pytany przez urzędników komunistycznych, przedstawił im planowane inwestycje. Ks. rektor Szafrąński był wzywany do Urzędu Miejskiego, musiał składać pisma o przydział materiałów i zatwierdzenie projektu, choć były to wewnętrzne prace. W końcu udało mu się zdobyć przez pośrednictwo oo. pallotynów dobrego fachowca, hydraulika Brunona Bieleckiego, który odtąd przez przeszło 20 lat doskonale wykonywał usługi w tym zakresie – nie tylko zresztą w samym seminarium – i zachował konieczną dyskrecję.

Do 2 VIII 1962 r. założono centralne ogrzewanie i instalację wodną w pokojach kleryków. Przebudowano kuchnię i wyposażono ją w nowe urządzenia. Uporządkowane zostały też piwnice.

Remont budynku seminarium wymagał sporych nakładów finansowych, które trzeba było zdobywać, odwołując się do ofiarności księży diecezjalnych oraz wiernych świeckich. W tym celu ks. Szafrąński za zgodą biskupa Kaczmarka zaczął urządzać Dni Seminaryjne. W czasie wakacji letnich proponował klerykom konkretną pracę fizyczną. Po dwóch tygodniach pracy alumni wyjeżdżali na dziesięciodniowe wycieczki w góry: Tatry, Pieniny, Gorce, Jurę Krakowsko-Częstochowską na koszt WSD. Tego rodzaju praktyka była pozytywnie przyjęta, bowiem budziła odpowiedzialność za wspólny dom, którym dla księdza będzie zawsze seminarium.

Jednocześnie ks. Rektor reorganizował strukturę studiów, które wymagały poważnych zmian. Przede wszystkim trzeba było przygotować kleryków do prac magisterskich. W tym celu wprowadzono wykłady pogłębiające ważne zagadnienia teologiczne, które nakładały na profesorów obowiązek własnego dokształcania się. Zachęcano kleryków do uczenia się języków obcych, uruchamiając stosowne lektoraty. Wprowadzono obowiązek uczestniczenia w ćwiczeniach naukowych i seminariach tematycznych. Dotyczył on kleryków od trzeciego roku studiów. Początki nie były łatwe, ale z czasem przygotowanie pracy magisterskiej stawało się możliwe, a nawet konieczne, w perspektywie stałego podnoszenia się poziomu wykształcenia ogólnego i nauczycielskiego.

Należało też pomyśleć o urządzeniu czytelnicy i zakładów naukowych. Pierwszym stał się Zakład Teologii Pastoralnej im. ks. infułata Zygmunta Pilcha, w którym zgromadzono całą spuściznę naukową Profesora, tak bardzo zasłużonego dla rozwoju homiletyki i innych działów teologii pastoralnej.

Dla lepszego rozkładu czasu proponowano ograniczanie wykładów na rzecz pracy osobistej, lektury książek i artykułów wskazanych przez profesorów. Niedziela zaś miała być dniem prawdziwego odpoczynku i służby Bożej. Całej koncepcji nie udało się zrealizować. Najważniejsze jednak projekty zostały mimo trudności zachowane. Ks. Rektor przekonywał alumnów do coraz lepszego odczytywania znaków czasu i kształtowania swej osobowości w poczuciu odpowiedzialności za Kościół diecezjalny i Ojczyznę. Poniedziałkowe spotkania, konferencje rektorskie były przyjmowane ze zrozumieniem, a nawet nieukrywaną sympatią.

Biskup Kaczmarek wysoko cenił ks. prof. Szafrąńskiego i okazywał mu swoją przychylność i zaufanie. Wprowadził go (1 III 1957 r.) do kapituły katedralnej jako kanonika gremialnego, a następnie postarał się dla niego o prałaturę papieską (30 V 1963 r.) Powierzał mu odpowiedzialne stanowiska i delikatnej natury sprawy do załatwienia. Do takich między innymi należała nominacja na diecezjalnego wizytatora klasztorów żeńskich.

3 VIII 1961 r. szczególnej jego opiece zlecił klasztor Sióstr Norbertanek w Ibramowicach, żyjących w okresie powojennym w wielkim niedostatku. Jego zasługą było pozyskanie dla sióstr pomocy materialnej i skierowanie ich uwagi na pracę w ogrodnictwie na wysokim poziomie, dając dzięki temu podłoże samowystarczalności klasztoru⁸.

W tym okresie ks. Szafrąński napisał kilka pism o charakterze duszpasterskim, np. *Bądź wzorowym ministrantem*, Kielce brw, s. 1–64; *Przy Jezusowym ołtarzu. Modlitewnik dla młodzieży*, Kielce 1946, s. 1–151 i wyd. 2, 1948, s. 1–293; *Naszym zmarłym*, Kielce 1948, s. 1–151; *Kapłan: problem powołania*, Wrocław 1948, s. 1–103.

Z rozpraw naukowych z tego okresu należy wspomnieć: *Kapłaństwo wiernych*, Lublin 1958, s. 1–38; *Liturgia i jej znaczenie wychowawcze*, Lublin 1958, s. 1–38; *Sumienie, jego struktura i wychowanie*, Lublin 1958, s. 1–38; wyd. 2 w 1960, s. 1–40.

Zajęcia badawczo-dydaktyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim

Ks. Szafrąński zamierzał kontynuować pracę naukową na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przygotowując, mimo tylu odpowiedzialnych zajęć, pracę habilitacyjną. Po śmierci biskupa Kaczmarka 26 VIII w 1963 r., ks. Szafrąński skoncentrował się na tej działalności i odtąd jego życie potoczyło się dwoma torami – pracy badawczej i dydaktycznej oraz rekolekcyjnej. Po zwolnieniu z obowiązków w Kielcach w 1964 r. przeniósł się do Lublina, gdzie prowadził wykłady z zakresu dogmatyki.

W 1958 r. powstała przy Wydziale Teologii KUL Sekcja Teologii Pastoralnej, w której ks. Szafrąński objął wykłady z zakresu dogmatyki, a od 1962 r. prowadził wykłady, ćwiczenia i seminarium naukowe z teologii pastoralnej ogólnej (dogmatyki pastoralnej).

Stopień naukowy doktora habilitowanego nadała ks. Szafrąnskiemu Rada Wydziału Teologicznego KUL 1 III 1969 r. na podstawie rozprawy habilitacyjnej pt. *Idea partycypacji w teologii św. Tomasza z Akwinu*; zatwierdzenie Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki 17 VII 1969 r. Tytuł profesora nadzwyczajnego – przyznany na mocy uchwały Senatu z 27 VI 1975 r. – został zatwierdzony przez ministerstwo 16 VII 1976 r.⁹

⁸ Por. T. Wróbel, SDK, Zwierzchność seminaryjna, t. IV, s. 92

⁹ J. Grześkowiak, *Profesor Adam Ludwik Szafrąński – kapłan i teolog*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 30 (1983), z. 6, s. 9.

Z okresu pobytu w Lublinie pochodzą jego ważniejsze prace naukowe:

- *W poszukiwaniu teologii parafii*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 12 (1965), z. 3, s. 21–41;
- *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985 r.

Wiele innych prac znajduje się w różnych czasopismach lub dziełach zbiorowych.

Zainteresowania badawcze ks. Profesora Adama Ludwika Szafrąńskiego są wielorakie: historia teologii, teologia pastoralna, eklezjologia, teologia liturgii i sakramentów, kairologia, teologia kapłaństwa, małżeństwa i laikatu, ekologia... Na każdej z tych dziedzin odcisnął swój ślad znaczącą publikacją, często włączając do studiów i poszukiwań swoich studentów. Ks. Profesor poważnie traktował pracę studentów, podczas wykładów i na seminarium inspirował ich i budził w nich zaufanie we własne siły. „Do dziś pozostał jak ogień, który wypala i trawi, jak burza, która w efekcie odświeża i odnawia wszystko” (E. i Cz. Ryszkowie). Potrafi kwestionować rozwiązania i schematy myślenia, do których przywykliśmy, by z najgłębszych pokładów wydobyć prawdę o człowieku, o Kościele, o Chrystusie. Burzy to, co zastale, wygodne, by razem z innymi poszukiwać odpowiedzi, rozwiązań, form zaangażowania. Imponuje rozległą wiedzą, ciekawością świata, reagowaniem na współczesne problemy. Jego postawa fascynuje, zobowiązuje, staje się wyzwaniem dla otoczenia¹⁰.

Do pierwszoplanowych zainteresowań ks. prof. A. Szafrąńskiego należały głównie kapłaństwo i Eucharystia. Kapłaństwo rozpatrywał jednak bardzo komplementarnie, od strony teologii dogmatycznej, duszpasterskiej i liturgicznej, od przygotowania, formacji powołań kapłańskich do funkcji kapłaństwa w Kościele i w świecie. Szczególną uwagę skupił na kapłaństwie hierarchicznym, które jest konieczne do sprawowania Ofiary eucharystycznej, przez którą dokonuje się dzieło naszego odkupienia, ponadto na teologii laikatu i kapłaństwie wspólnym wiernych.

Również ważniejsze prace naukowe poświęcił Eucharystii:

- *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1974, s. 1–267; wyd. 2, 1978, s. 1–229; wyd. 3 popr. i rozszerzone 1981;
- *Komunia święta jako pełnia uczestnictwa we Mszy świętej*, „Collectanea Theologica”, 38 (1968), fasc. 2, s. 21–39;
- *Eucharystia w duszpasterstwie* – praca zbiorowa pod red. A. L. Szafrąńskiego, Lublin 1977;
- *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii świętej*, „Collectanea Theologica”, 41 (1971), fasc. 1, s. 5–24;

¹⁰ *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, praca zbiorowa, red. W. Marczewski, Lublin 1998, s. 7.

- *Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. Szafrąński, Lublin 1985;
- *Eucharystia w centrum wszechświata*, „Ateneum Kapłańskie”, 127 (1996), z. 2, s. 174–178;
- *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*, Bytom 1997.

Kairologię, czyli teologię znaków czasu, ks. Profesor uznał za „najważniejszą część teologii praktycznej naszych czasów” ze względu na jej rolę systematyzującą i opiniującą znaki charakterystyczne dla Kościoła istniejącego w danym okresie historycznym¹¹.

Od momentu nominacji na docenta ks. Szafrąński był kierownikiem Katedry Dogmatyki Pastoralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL oraz kierownikiem Zakładu Teologii Pastoralnej Ogólnej. W 1970 r. został wybrany kierownikiem Instytutu Teologii Pastoralnej, do którego powstania w 1968 r. sam zresztą zdecydowanie się przyczynił – tak od strony koncepcyjnej, jak organizacyjnej – i pełnił tę funkcję do 1974 r. W okresie jego kierownictwa instytut bardzo dynamicznie się rozwijał. Od początku wielką bolączką ITP był brak odpowiednich pomieszczeń. Dzięki niestrudżonym zabiegom ks. Szafrąńskiego placówka ta po kilkuletniej tułaczce poza murami uczelni i bodaj siedmiu przeprowadzkach otrzymała wreszcie odpowiednie lokale w głównym budynku KUL-u (5 sal wykładowych i czytelnię). W gestii ks. Profesora spoczywały wtedy wszystkie sprawy związane z przenosinami i urządzaniem pomieszczeń. Organizował, pośredniczył, doglądał, inspirował, niekiedy sam finansował, zatroskany o każdy szczegół, o użyteczność i estetykę. Dzięki nowym pomieszczeniom można było wreszcie uporządkować gruntownie bibliotekę zakładów i znacznie ją powiększyć. W zakresie studiów wprowadzono w instytucie 6 specjalizacji. Były to: teologia pastoralna ogólna, homiletyka, katechetyka, liturgika, duszpasterstwo rodzin i socjologia religii. Udoskonaleniu uległ program zajęć i wykładów; wprowadzono wykłady monograficzne oraz obowiązkowe praktyki wakacyjne studentów i udział w badaniach naukowych poszczególnych specjalizacji.

Z inicjatywy ks. Szafrąńskiego zorganizowano po raz pierwszy wycieczki naukowe pracowników i studentów do interesujących pod względem religijnym i duszpasterskim ośrodków. Po raz pierwszy również uruchomiono wykłady otwarte dla całego uniwersytetu, imprezy naukowo-popularne oraz kursy

¹¹ W książce ks. A. L. Szafrąńskiego, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, na s. 20 czytamy: „Zarysowując ogólną koncepcję współczesnej teologii pastoralnej, wspomnieliśmy już kairologię, czyli teologię znaków czasu. Stanowi ona bodaj czy nie najważniejszą część teologii praktycznej naszych czasów”.

specjalistyczne. Pracownicy Instytutu Teologii Pastoralnej podejmowali też często wykłady ze swej specjalizacji w różnych ośrodkach naukowych wielu diecezji w Polsce. Celem usprawnienia jego działalności i w trosce o rozwój teologii praktycznej powołana została do życia Rada Naukowa ITP. Opracowano też w tym czasie nowy statut i regulamin ITP, który w lipcu 1973 r. przesłano do Kongregacji Rzymskiej do zatwierdzenia. Dzięki staraniom kierownika ITP uzyskał w 1972 r. dostęp do „Roczników Teologiczno-Kanonicznych” w formie własnego zeszytu. Każdego roku zeszyt nr 6 poświęcony był problematyce teologii praktycznej. Należy tu jeszcze nadmienić, że dla pogłębienia ducha wspólnoty pracowników i studentów oraz w celu osadzenia wszystkich poszukiwań w zakresie teorii działalności duszpasterskiej Kościoła w samym jego źródle, jakim jest tajemnica zbawienia uobecniająca się w Eucharystii, od stycznia 1973 r. wprowadzono specjalną Mszę św. dla pracowników i studentów w każdy wtorek w południe w kościele akademickim. Dopiero w 1982 r. ta celebracja eucharystyczna stała się Mszą ogólnouniwersytecką.

W Instytucie Teologii Pastoralnej ks. Szafrąński oprócz kierowania Katedrą Dogmatyki Pastoralnej pełnił też przez kilka lat obowiązki kuratora Katedry Katechetyki (1970–1975).

Wykłady i seminaria ks. Profesora gromadziły zawsze wielu słuchaczy. Tą magnetyczną siłą przyciągającą była nie tylko **interesująca problematyka teologii żywej**, egzystencjalnej, osadzonej w codzienności, teologii będącej wspólną refleksją nad Bogiem ukonkretnionym w Chrystusie i obecnym stale w Kościele i w świecie, refleksją nad wiarą własną i wiarą Kościoła oraz praktyką Kościoła w kontekście realiów współczesności, nie tylko sam sposób przeprowadzanych wykładów i specyficzna forma – nieraz bulwersująca – prowadzonych przez ks. Profesora seminariów, nie tylko **jego niesłychanie rozległa erudycja i umiejętność wiązania tego, co ludzkie z tym, co Boże, teologii z naukami humanistycznymi, ale przede wszystkim jego osobowość, życzliwa postawa wobec człowieka, jego osobista głębocka wiara**, zafascynowanie i zakochanie w Chrystusie – Przyjacielu człowieka i zakochanie w Kościele, który jako wspólnota wiary i miłości jest stałą i dynamiczną obecnością Pana.

Zainteresowania naukowe ks. prof. Szafrąńskiego w eklezjologii nawiązywały do soborowej odpowiedzi na pytanie: Czym jesteś Kościele Chrystusowy?¹² Kościół jako Lud Boży, Kościół ujęty w kategorii misterium i sakramentu, Kościół jako instytucja zbawcza i wspólnota miłości, teologia posługi biskupa i prezbitera, teologia laikatu i apostołstwa świeckich, autorytet

¹² Por. Sobor Watykański II, Konstytucja o Kościele, *Lumen gentium*, Poznań 1968, s. 146–259.

i władza w Kościele, charyzmatyczna struktura w Kościele. Oczywiście ks. Profesor ujmował Kościół zawsze w kontekście tajemnicy zbawienia, poświęcając uwagę również historii zbawienia, kwestiom trynitarnym, chrystologicznym i pneumatologicznym. Było to zatem nauczanie o urzeczywistnianiu się Kościoła w konkretnym wymiarze historyczno-społeczno-kulturowym, a więc z uwzględnieniem różnorodnych przemian dokonujących się w świecie. Do tej grupy należały też wykłady z kairologii, rozumianej jako teologiczna analiza sytuacji i zadań Kościoła we współczesnej rzeczywistości, przy czym specyfikę owego „dzisiaj” ujawniają tzw. znaki czasu, czyli jakieś charakterystyczne wydarzenia, ogólne dążenia i oczekiwania w teraźniejszym świecie, mające związek z królestwem Bożym, będące bądź obiektywnym wyrazem obecności i woli Boga w historii, bądź też apelem skierowanym do chrześcijan i ich historycznej odpowiedzialności. Spośród wielu znaków czasu interesowały ks. Szafrąńskiego szczególnie takie zjawiska, jak: kształty współczesnej kultury, rozwój techniki, pluralizm ideologii, filozofia marksistowska, emancypacja kobiet, dialog, ekumenizm, pokój¹³.

Na seminariach prowadzonych przez ks. Szafrąńskiego powstało 12 rozpraw doktorskich, 22 prace licencjackie i 130 prac magisterskich. Ks. Profesor recenzował kilkadziesiąt prac magisterskich i doktorskich, kilka rozpraw habilitacyjnych oraz uczestniczył jako recenzent w kilku przewodach dotyczących uzyskania stopnia profesora na KUL-u, ATK, Papieskim Fakultecie Teologicznym w Krakowie i Akademickim Studium Teologii Katolickiej w Warszawie¹⁴.

Praca naukowo-dydaktyczna ks. Profesora nie ograniczała się tylko do Instytutu Teologii Pastoralnej. Był całym sercem zaangażowany w życie uniwersytetu. Przez kilka lat był członkiem Komisji Senackiej ds. Młodzieży. Pracował w komisji przygotowującej reformę studiów teologicznych dla kursu zwyczajnego B. Wygłosił dziesiątki referatów na różnych sympozjach naukowych na KUL-u, w czasie Tygodni Eklezjologicznych i sierpniowych Wykładów dla Duchowieństwa. Prowadził zajęcia w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej. Głosił porywające kazania w kościele akademickim KUL-u. W latach 1970–1975 pełnił obowiązki ojca duchownego w konwiktzie księży studentów. Prowadził też cykle wykładów w wielu ośrodkach teologicznych (m.in. Gorzów, Łomża, Częstochowa, Białystok, Olsztyn, Łódź n. Wartą), wygłaszał odczyty w różnych ośrodkach kościelnych na terenie całej Polski. Uczestniczył w sympozjach naukowych organizowanych przez Krajowe Sekcje Teologii Dogmatycznej i Teologii Pastoralnej, prezentując referaty i wzbogacając obrady o zawsze cenny głos w dyskusji.

¹³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Poznań 1968, s. 831–983.

¹⁴ Por. J. Grześkowiak, *Profesor Adam Ludwik Szafrąński...*, art. cyt., s. 12.

Nie można nie wspomnieć w tym miejscu o niezwykle aktywnej działalności duszpasterskiej ks. prof. Szafrąńskiego, który zawsze chętnie służył ludowi Bożemu swym talentem kaznodziejskim, wygłaszając dziesiątki, jeśli nie setki, serii rekolekcji w parafiach, seminariach duchownych, zakonach i dla różnych grup specjalistycznych.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ks. rektor Szafrąński prowadził rekolekcje akademickie w Lublinie, Krakowie, Gliwicach, Poznaniu, Szczecinie. Ponadto rekolekcje dla księży diecezjalnych w Lublinie, Katowicach, Białymstoku, Olsztynie, Kielcach Skorzerzycach. Ważnym doświadczeniem były rekolekcje dla zakonników (ojców i kleryków): chrystusowców w Poznaniu, redemptorystów w Tuchowie Lubaszowej, w Pieniężnie dla werbistów, na Jasnej Górze dla paulinów. Rekolekcionista traktował je jako dni własnych rekolekcji, poszukiwań teologii powołania zakonnego, opartego o charyzmat założyciela i powołania diecezjalnego urzeczywistniającego się w przyjaźni z Chrystusem w miłości pastoralnej i braterstwie sakramentalnym.

Praca redakcyjna

Stanowi ona osobny rozdział w działalności ks. Szafrąńskiego. W latach 1970–1979 był członkiem redakcji zeszytów pastoralnych „Roczników Teologiczno-Kanonicznych”. W wydawanej przez KUL *Encyklopedii katolickiej* od początku pełnił obowiązki redaktora działu teologii pastoralnej. Po śmierci sekretarza redakcji ks. doc. R. Łukaszyka (w 1981 r.) wszedł do pięcioosobowego zespołu redakcyjnego i od tej pory odpowiadał za cały dział teologii. W latach 1970–1980 był redaktorem naczelnym serii *Textus et studia historiam thologiae in Polonia excultae spectantia*, wydawanej przez Komisję do Badań nad Historią Teologii w Polsce, działającej przy Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W tym okresie wydano 11 woluminów (15 fasc. liczących około 400–500 stron każdy) poświęconych teologii w Polsce.

Ks. Szafrąński należał do grona członków korespondentów Towarzystwa Naukowego KUL. Czynnie uczestniczył w jego pracach, wygłaszając szereg referatów i opracowując kilkanaście recenzji wydawniczych. W latach 1970–1973 był przewodniczącym Komisji Teologicznej TN KUL. Do jego zasług należy m.in. modyfikacja podziału pracy i wprowadzenie posiedzeń naukowych oddzielnie dla każdej specjalizacji teologicznej, co przyczyniło się do zdynamizowania działalności TN KUL na Wydziale Teologicznym.

Mimo zakończenia pracy etatowej na KUL-u z dniem 1 X 1981 r. ks. Profesor nie rozstał się definitywnie z uczelnią. Prowadził nadal zajęcia zlecone, dzięki czemu studenci mogli korzystać na wykładach i na seminarium doktoranckim z jego rozległej wiedzy i wyrosłej z doświadczeń mądrości.

Dorobek pisarski ks. Adama Szafrńskiego jest poważny. Bibliografia liczy 161 publikacji. Składają się na nią: 16 książek oraz 145 rozpraw i artykułów naukowych, drukowanych w pracach zbiorowych czy czasopismach teologicznych. Artykuły teologiczne ks. Profesora publikował w następujących periodykach: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, „Zeszyty Naukowe KUL”, „Collectanea Theologica”, „Ateneum Kapłańskie”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, „Nasza Przyszłość”, „W Drodze”, „Homo Dei”, „Novum”, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”. 23 homilie zamieścił w „Ambonie Współczesnej”. Spora ilość skryptów przeznaczonych dla studentów pozostaje w maszynopisie.

Nie sposób – rzecz jasna – omówić nawet pobieżnie wszystkich publikacji teologicznych ks. Profesora. Trzeba było poprzestać jedynie na wskazaniu zasadniczych kierunków jego badań naukowych i wyakcentowaniu problemów najbardziej istotnych.

Ostatnim dziełem ks. Szafrńskiego poświęconym Kościołowi jest *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990. Książka to analiza sytuacji Kościoła w Polsce, ukazująca odpowiedzi hierarchii na wydarzenia, potrzeby, pragnienia, zagrożenia, którym katolickie społeczeństwo polskie winno odpowiedzieć. Okazuje się w świetle czasu, że były rzeczywiście natchnione łaską Ducha Świętego, dzięki której można było zachować godność i wolność narodu od tysiąca lat ochrzczonego i z Kościołem ściśle zespolonego.

Jaką postawę powinien zająć Kościół wobec wymagań nowego stulecia – przedstawia ks. Profesor w artykule pt. *Kościół w Polsce u progu XXI wieku*¹⁵. Refleksją nad problemem ekologii humanistycznej jest natomiast inna jego książka: *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993.

Próba oceny dotychczasowej twórczości naukowej ks. A. Szafrńskiego zajęli się jego uczniowie, duchowni i świeccy, wydając z racji zakończenia pracy dydaktycznej ks. Profesora na KUL-u zeszyt 6 „Roczników Teologiczno-Kanonicznych”¹⁶. W osiemdziesiątą rocznicę życia ks. Profesora jego współpracownicy i uczniowie poświęcili Jubilatowi księgę pamiątkową pt. *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*. Zawiera ona 20 artykułów zredagowanych przez uczniów, kolegów, przyjaciół świeckich i duchownych katolików, prawosławnego i ewangelicko-luterańskiego profesora. Zawarte w tej książce prace zostały ofiarowane ks. A. Szafrńskiemu „jako dar tych wszystkich, którzy wysiłek swego umysłu i dobre serce włożyli, by wyrazić podziękowanie za sześćdziesiąt lat posługi kapłańskiej i pięćdziesiąt lat pracy naukowo-dydaktycznej, dziękując za niegasnący żar młodzięnczego zapału w budowaniu Kościoła zjednoczonego we wspólnocie i posłudze”¹⁷.

¹⁵ Zob. „Ethos” 2000, nr 51, s. 213–229.

¹⁶ Zob. RTK 30 (1983), z. 6.

¹⁷ *Duch, który jednoczy...*, dz. cyt., s. 21.

Niemniej serdeczne wyrazy szacunku i wdzięczności Księdzu Rektorowi i Profesorowi za twórczą pracowitość, za umiłowanie prawdy i odwagę jej wyrażania, za świadectwo głębokiej wiary w życie i teologii, składają kieleccy księża – jego uczniowie i współpracownicy. W 2000 r. ks. Profesor z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa wygłosił bodaj ostatnie rekolekcje dla jubilatów, sam je przeżywając. W książce *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* zamieścili o Nim i jego pracy artykuł, który ks. Profesor nazwał „jego epitafium”.

Od lat dziewięćdziesiątych ks. prałat Adam Szafrąński przeszedł na emeryturę i zamieszkał w domu kapitulnym w Kielcach. Swoją działalnością wykładowcy, konferencjonisty i duszpasterza nadal służył w różnych ośrodkach w całej Polsce, aż do śmierci 16 marca 2004 r.

Zusammenfassung

HERR PROFESOR ADAM LUDWIK SZAFRAŃSKI

Der Gegenstand dieses Artikels ist das Leben und die Tätigkeit des Priesters Adam Szafrąński. Seine Tätigkeit umfasst einen Zeitraum vom 1936 bis zu 2004 in der Diözese Kielce und an der Katholischen Universität in Lublin.

Adam Szafrąński stammte aus Nowy Sącz Wojewodschaft Krakau ab, wo er am 19 VII 1911. geboren ist. In Priesterseminar in Kielce studierte von 1931 bis 1936 die Philosophie und Theologie. Am 6 VI 1936 ist er zum Priester geweiht. An der Universität in Freiburg in Schweiz wurde er zum Licentiatgrad in der dogmatischen Theologie im Jahre 1939 promoviert.

Während des II Weltkrieges erhielt Priester Szafrąński vom Bischof Cz. Kaczmarek verschiedene und verantwortliche Pflichten im Priesterseminar. Nach dem Krieg organisierte er den Unterricht im Katholischen Gymnasium und Lyceum.

Vom September 1946 setzte er das Studium der Dogmatik an der Universität in Lublin fort. Am 16 XII 1947 erwarb den Doktorgrad. Im Priesterseminar in Kielce hielt er die Vorlesungen der Dogmatik und der Liturgik.

Vom 1958 bis zum 1962 fungierte er als Rektor des Priesterseminars. In dieser Zeit sind im Alumnat die Zentralheizung und Wasseranlage vollzogen; Die moderne Kücheneinrichtung wurde auch ausgeführt. In Studium sind die Lektoraten der fremden Sprachen und die wissenschaftlichen Seminarübungen eingeführt.

Seit 1964 war A. Szafrąński an der Katholischen Universität in Lublin Professor der Dogmatik. Im 1969 erwarb er nach dem Habilitationsverfahren den Grad des Habilitationsdoktor und in 1975 den Titel des Professors.

Die große Verdienste hat er um die Bildung und die Organisierung des Pastoraltheologieinstituts erworben, dessen er der erste Leiter (1968–1974) und langjährige Dozent war. Seine Bibliographie zählt 161 wissenschaftliche Publikationen: 16 Bücher und 145 Artikel in den verschiedenen theologischen Zeitschriften.

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. Absolwent tutejszej uczelni duchownej, specjalistyczne studia teologii dogmatycznej kontynuował na KUL-u, gdzie w 1963 r. uzyskał stopień doktora. W 1977 r. podjął studia religioznawstwa porównawczego na Uniwersytecie w Bonn pod kierunkiem znanych religiologów G. Menschinga, H. J. Klimkeita i H. Waldenfelsa, które ukończył uzyskaniem doktoratu w 1982 r. 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*, Bonn 1981; *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie* (red.), Kielce 2002, *Ofiara Mszy świętej w nauczaniu katolickich i protestanckich teologów*, Kielce 2005, *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce 2005.

Ks. Sylwester Iwan – Kielce

**EUCHARYSTIA W ŻYCIU KOŚCIOŁA
W ŚWIETLE NAUCZANIA
KS. ADAMA LUDWIKA SZAFRAŃSKIEGO**

Ofiara eucharystyczna, którą Kościół sprawuje na polecenie swego Pana, stanowi źródło i zarazem szczyt całego życia chrześcijańskiego (LG 11). W niej obecny jest Chrystus, dlatego musi być traktowana jako *sacrum*, które Kościół zabezpiecza i stoi na jego straży. Obowiązkiem wspólnoty ludzi wierzących jest strzec świętości tego sakramentu, wpływającej z działania i obecności samego Jezusa Chrystusa. We wcielonym Synu pod postaciami chleba i wina człowiek otrzymuje największy dar, jakim jest sam Bóg. Dlatego, aby zrozumieć tajemnicę Eucharystii, trzeba dołożyć troski o pojęcie ogromu Bożej miłości. Bóg pierwszy umiłował ludzi i ma prawo zobowiązać każdego człowieka do miłowania Go z całego serca. Tę moc Bożej miłości objawionej człowiekowi ks. Szafrąński ilustruje słowami proroka: „Pragnę pociągnąć ludzi tymi więzami, którym się chętnie poddają – więzami miłości”. Każdy dar zobowiązuje do miłości Stwórcy, jednak największym darem, który został ofiarowany światu, jest ofiara Jezusa Chrystusa¹. Dar miłości wyraża się w zjednoczeniu i bliskości osób, w Eucharystii jest to zjednoczenie Boga i Jego największego dzieła, jakim jest człowiek.

1. Eucharystia jednoczy z Chrystusem i bliźnimi

Ks. Ludwik Szafrąński przypomina prawdę, że w każdej Eucharystii dokonuje się spotkanie i zjednoczenie człowieka z Bogiem. Realizuje się ono w osobie Jezusa Chrystusa, który przyjmując naturę ludzką, stał się pośrednikiem w swoistym aranżowaniu spotkania ludzi z Bogiem. On, który przyszedł,

¹ Por. A. L. Szafrąński, *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*, Bytom 1997, s. 11–12.

by wypełnić wolę Ojca, stał się *Początkiem i Pierworodnym spośród umarłych* (Kol 1, 18). Przez połączenie bóstwa z człowieczeństwem, w Jezusie Chrystusie wypełniło się najściślej spotkanie Boga Ojca z każdym człowiekiem.

Wiara w Chrystusa jest odpowiedzią dawaną Bogu, natomiast uczestnictwo w życiu sakramentalnym jest spotkaniem z uwielbionym Synem, którego tak bardzo potrzebuje współczesny człowiek. Jak zauważa nasz autor, w tygodniowym rytmie życia chrześcijańskiego stwierdzamy fakt osłabienia duchowego. Trudniej przychodzi modlitwa, brak spokoju w reakcji na codzienne trudności, świadomość słabości natury ludzkiej. Gdy następuje poważne załamanie i pojawia się grzech, uświadamiamy sobie naszą rozłąkę ze Zbawicielem². Podchodząc natomiast z głęboką wiarą do tajemnicy, którą niesie w sobie każda Msza św., możemy sobie uświadomić, że podstawowe zadanie polega na trwaniu przy Chrystusie eucharystycznym. On napęłnia różnorakimi łaskami i staje się życiem człowieka³. Dlatego dobrze przeżyty sakrament prowadzi do przemiany człowieka i otwiera na dar zbawienia. W tej więc prawdzie wyraża się ostateczne powołanie Kościoła, które polega na prowadzeniu człowieka do spotkania i zjednoczenia z Bogiem⁴. Misja Jezusa prowadzenia ludzi na spotkanie z Ojcem Niebieskim jest stale realizowana nie tylko przez głoszenie Dobrej Nowiny, ale także urzeczywistniana w sakramentach. Przypominając tę prawdę, ks. Szafrński przytacza tekst soborowy o liturgii świętej:

Jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał apostołów (...) nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem uwolnił nas z mocy szatana i od śmierci oraz przeniósł nas do królestwa Ojca, lecz także po to, aby dzieło zbawienia, które głoszą, sprawowali przez ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego (SC 6).

Chrystus jako objawienie się miłości Ojca, jest Jego sakramentem, *obrazem niewidzialnego Boga* (Kol 1, 15). Jako znak pokazuje Ojca, ale również Go ukrywa, podobnie jak człowieczeństwo Chrystusa ukrywa Jego bóstwo. Przybliżając się do Chrystusa, człowiek doświadcza miłości Ojca. W Kościele ten proces trwa nieustannie, dzięki czemu miłość niewidzialnego Boga uwidacznia się w historii tego świata. Rola Jezusa polegała więc przede wszystkim na pośrednictwie, przetrzuceniu pomostu między Bogiem Ojcem a ludzkością. Syn poddał się woli Ojca, aby być wiernym miłości do człowieka, na krzyżu zaś najdoskonalej wypełnił się Jego akt oddania za ludzi⁵.

² Por. tamże, s. 87.

³ Por. tamże.

⁴ Por. A. L. Szafrński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1981, s. 163.

⁵ Por. A. L. Szafrński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 12–13.

1.1. Umacnianie osobistej więzi z Chrystusem

Jak zaznacza ks. Szafrąński, sprawowanie Eucharystii ma na celu umożliwienie zjednoczenia z Chrystusem⁶. To zjednoczenie było już zainicjowane w czasie ziemskiego życia Jezusa. Wypełniając swą misję, głosił On Ewangelię jedności i pokoju i nierzadko czynił to poprzez tworzenie wspólnoty stołu. Ks. Profesor mówiąc o idei zjednoczenia z Chrystusem eucharystycznym, często posługuje się symboliką stołu i posiłku jako czynnością bardzo ważną i podstawową do utrzymania życia – najpierw biologicznego, ale także i duchowego. W tym celu Jezus chętnie spotykał się z ludźmi, nie unikał ich, szczególnie miał na uwadze tych, którzy Go poszukują, chcą doświadczyć miłosierdzia i sprawiedliwości. Jednak od osób pragnących zasiąść z Nim do stołu wymaga zmiany życia i pokuty⁷. W Ewangeliach napotykamy wiele opisów ziemskich posiłków Jezusa spożywanych we wspólnocie Apostołów i bliskich sobie ludzi. Wspólny posiłek jest ważny w życiu każdego ucznia Jezusa. Ma podstawowe znaczenie w małżeństwie, w życiu rodzinnym i we wszelkich kontaktach międzyludzkich. Zaproszenie kogoś do wspólnego stołu to znak, iż pragnie się nawiązać kontakt i podzielić się posiadanym dobrem. Szczególnie w chrześcijaństwie zasiadanie do stołu stanowi integralny element celebrowania uroczystości, oddawania czci samemu Bogu⁸. Posiłek przez ks. Szafrąńskiego zaliczany jest do jednych z najważniejszych symboli Nowego Testamentu. Autor analizując opisy ewangeliczne posiłków z udziałem Jezusa, wyraża ideę jednoczącego charakteru tego codziennego gestu tak widocznego w sakramencie Eucharystii i prowadzącego do wspólnoty życia z Bogiem i braćmi. Jezus, który chętnie przyjmował zaproszenie na posiłek, według św. Marka solidaryzuje się z ludźmi poprzez odczuwanie głodu. Obecnie wiele osób cierpi z powodu braku pokarmu, ale jak zauważa ks. Szafrąński istnieje jeszcze inny głód, głód duchowy. Jezus jest szczególnie wrażliwy na ten głód i wychodzi naprzeciw oczekiwaniom słuchaczy. Daje im nie tylko chleb ziemski, ale przede wszystkim ofiarowuje ludziom słowo Boże, które stanowi duchowy pokarm. Jezus chętnie jada z celnikami i grzesznikami, gdyż to oni w Jego odczuciu są najbardziej spragnieni duchowego pokarmu, który odrodzi ich do nowego życia. On, który sam odczuwał głód, najlepiej zna pragnienie człowieka. Dla zaspokojenia głodu zawiesza istniejące zwyczaje dotyczące zachowania szabat i pozwala na łuskanie kłosów, lituje się nad swoimi słuchaczami, którzy w Jego nauce szukali rozwiązania życiowych problemów, zapominając o pożywieniu. Według Szafrąńskiego, wspólny posiłek ma na kartach Ewangelii

⁶ Por. tamże, s. 82.

⁷ Por. A. L. Szafrąński, *Teologia...*, dz. cyt., s. 146.

⁸ Por. tamże, s. 143.

św. Marka znaczenie zbawcze, bo określa poszczególne momenty, w których dokonało się zbawienie, a ponadto posiłek ma funkcję jednoczącą i zapowiada komunie z Chrystusem w domu Ojca⁹.

W opisach posiłków u św. Mateusza, jak zauważa ks. Szafrański, podkreślone jest znaczenie pragnienia i łaknienia sprawiedliwości. To pragnienie stanowi synonim królestwa Bożego. Określenie Jezusa jako tego, który „jadł i pił”, to wyraz Jego życia doczesnego pełnego zrozumienia i oddania. Według ks. Szafrańskiego, św. Mateusz wyróżnia posiłki symbolizujące zbawienie ostateczne i ucztę królestwa niebieskiego. Duch Jezusa Chrystusa obecny jest w tych, którzy potrafią służyć. Jezus usługując przy stole, daje świadectwo, że jest sługą wszystkich. Św. Mateusz rozwijając myśl wyrażoną przez św. Marka ukazuje Zbawiciela, który pragnie zaspokoić swój głód. To łaknienie, jak pisze nasz autor, towarzyszące Mu przez całe życie oznacza pragnienie dóbr wyższych, pokarmu duchowego, mądrości płynącej z Bożego słowa. Jednoczący charakter posiłku bardzo dobrze daje się zauważyć w symbolice królestwa wyrażonej w uczcie weselnej. Ci, którzy usługują potrzebującym i czuwają, wejdą na ucztę królestwa Bożego i zasiadą przy wspólnym stole zamiast tych, którzy odrzucili zaproszenie. Jak dalej zauważa Szafrański, u św. Łukasza symbolika posiłku opiera się na kilku perykopalach, z których zostają wyciągnięte wnioski dotyczące obowiązków gospodarza i zaproszonych gości. W ich sercach ma rodzić się potrzeba czujności i roztropności, gdyż miejsce na ucztę Baranka zostało przygotowane dla wytrwałych. Wejście na wieczerzę oznacza też udział w zbawieniu wiecznym. Ci, którzy razem z Panem nie tylko jedli i pili, ale zachowali Jego naukę, są z Nim zjednoczeni w królestwie niebieskim¹⁰.

Ks. Szafrański podkreśla, że warunkiem, jedności z Jezusem jest udzielane przez Niego przebaczenie, często uświetnione ucztą, o której wspomina również św. Jan. Ten umiłowany uczeń Pana nazywa Jezusa chlebem życia, Oblubieńcem Kościoła, którego pokarmem jest pełnić wolę Ojca. Jako dar eucharystyczny wydaje siebie ludziom, stąd istota Eucharystii jest jak najbardziej jednocząca. Znajduje to wyraz w oddawaniu się Boga ludziom oraz tworzeniu nowych więzi miłości. Jednocząca więź miłości stanowi znak jedności, jaka istnieje między Osobami Trójcy Świętej¹¹. Dzięki wniknięciu w ziemskie wydarzenia z życia Zbawiciela, autor odkrywa Eucharystię jako znak osobowego spotkania z Jezusem, znak Jego obecności i zbawczego działania¹².

⁹ Por. tamże, s. 144.

¹⁰ Por. tamże, s. 145.

¹¹ Por. tamże, s. 146.

¹² Por. tamże, s. 147.

1.2. Budowanie wspólnoty wierzących

Zjednoczenie z Jezusem w Sakramencie Ołtarza dokonuje się w miłości do samego Jezusa i drugiego człowieka, dlatego ważną rolę spełnia wspólnota, która jest miejscem rodzenia do wiary i kształtowania postaw miłości. Zjednoczenie dokonuje się indywidualnie i w wolności. Od strony człowieka stanowi odpowiedź na ten dar, jakim jest życie otrzymane od Stwórcy i ujawnia się w możliwości decydowania o sobie samym, a w szczególności wtedy, gdy człowiek nastawiony jest na dobro i potrafi je wybierać. Wybór dobra drugiej osoby odkrywa autentyzm w przyjmowaniu daru jednoczącej miłości Chrystusa, ponieważ ostatecznie cała wspólnota staje się podmiotem zjednoczenia sakramentalnego, tworząc powszechną, nadprzyrodzoną wspólnotę religijną wiary i miłości chrześcijańskiej¹³.

Zjednoczenie w Komunii św. – jak pisze ks. A. L. Szafrński – jest uczestnictwem w ofierze, w pamiętce minionych tajemnic Zbawiciela, w znaku Jego aktualnej obecności i zapowiedzi ostatecznego przyjścia na końcu czasów. Dlatego autor wskazuje niektóre teksty liturgiczne, kształtujące postawę zjednoczenia poprzez udział w ofierze sakramentalnej. Przede wszystkim widoczne jest to w prośbie celebransa wypowiedzianej po złożeniu na ołtarzu darów chleba i wina, gdy z ufnością zwracamy się o przyjęcie naszej ofiary, czyli nas samych: „Przyjmij nas, Panie stojących przed Tobą z sercem skruszonym i w duchu pokory, i niech nasza ofiara tak się dzisiaj przed Tobą dokona Panie Boże, aby się Tobie podobała”. Osobowa łączność z Chrystusem zostaje udoskonalona i wzmocniona przez całkowite oddanie się Bogu. Zjednoczenie domaga się zaangażowania bez reszty, człowiek cały zanurza się w Boga, który Go do siebie pociąga¹⁴. Można powiedzieć o prawdziwie tajemniczej wymianie miłości dokonującej się w misterium Eucharystii. Przypomina więc ks. Szafrński, że kto przyjmuje Chrystusa eucharystycznego, łączy się z Nim duchowo i realnie, ale także pogłębia swe więzy z całym Kościołem, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Stwarza to uprzywilejowane miejsce dla działania Ducha Świętego udzielającego danej wspólnotie wierzących szczególnego daru miłości – daru scalającego i ożywiającego ochrzczonych¹⁵.

Kolejnym wyrazem zjednoczenia wspólnoty, o którym pisze A. L. Szafrński, jest sprawowany kult i uczestnictwo w znaku przyjmowania Komunii św. Uwielbienie Boga dokonuje się przez uświęcenie człowieka w Kościele. Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, a także źródłem, z którego wypływa jego moc i skuteczność. W liturgii Chrystus zapewnia ludziom dostęp do

¹³ Por. A. L. Szafrński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 39–40.

¹⁴ Por. J. Grześkowiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św.*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1977, s. 69–70.

¹⁵ Por. A. L. Szafrński, *Teologia* ..., dz. cyt., s. 158.

Ojca i staje się obecny nie tylko jako Zbawiciel ludzi, ale jako czciciel swego Ojca. Wszyscy więc ochrzczeni są włączeni przez Chrystusa w Jego własne zmartwychwstanie i udział w królestwie Ojca. Za Jego pośrednictwem dokonuje się ten uświęcający kult, dlatego wspólnota kończy modlitwy konkluzją: „Przez Chrystusa, Pana naszego”. Liturgia jest też miejscem duchowego odrodzenia ludzi. Owocny w niej udział pobudza do coraz ofiarniejszej miłości Zbawiciela, której potwierdzeniem jest miłość ludzi potrzebujących, biednych, cierpiących. Niezastąpioną rolę jednoczącą spełnia Duch Święty, który łączy wiernych z Chrystusem i uzdalnia do adoracji Boga, dlatego liturgia jest zawsze sprawowana w Duchu Świętym, dzięki Jego inspiracji i obecności. Ks. Szafrąński eksponując uświęcające działanie Ducha Świętego, nazywa liturgię „wielką modlitwą o zesłanie Ducha Świętego”. On przebywając w wiernych jak w świątyni umożliwia oddawanie czci Bogu i głoszenie Jego dzieł, zapewnia nieustanny wzrost całemu Kościołowi¹⁶. Udziela daru miłości, która stwarza i ożywia jedność w miłości. Ponadto Duch Święty, włączając przez wiarę i miłość ochrzczonych w osobiste życie Chrystusa, czyni Kościół *nowym stworzeniem* (Ga 6, 15) i *nowym człowiekiem* (Kol 3, 10)¹⁷.

Ks. Szafrąński przypomina, jaki wpływ na kształtowanie postawy zjednoczenia ma zewnętrzna forma przeżywania liturgii eucharystycznej. Jedność postaw i gestów sprzyja jedności modlitwy i uczuć. Ważnym sposobem wywoływania nastroju i przeżycia religijnego jest śpiew, który tworzy uczuciową więź w danej grupie¹⁸. Wzmaga poczucie jedności wiary i miłości.

Sakramentalna Komunia św. najściślej jednoczy wiernych pomiędzy sobą. „Ponieważ każdy z przyjmujących Komunię jednoczy się z Chrystusem, przez to samo wszyscy też są podmiotem tego zjednoczenia”¹⁹. Wierni przyjmujący uwielbione Ciało Chrystusa pod postacią chleba i wina, łączą się duchowo i realnie ze Zbawicielem, ukazującym miłość Boga do każdego człowieka. Pokarm eucharystyczny jest fundamentem Ciała Mistycznego, czyli Kościoła. „Uczestniczący w Ciele Chrystusa uwielbionego, oddającego się w miłości Ojcu – z miłości ku ludziom – bierze udział w tej miłości, stając się jej znakiem, członkiem społeczności miłujących”²⁰.

2. Eucharystia ofiarą Chrystusa i wiernych

Wnikając w tajemnicę Mszy św., nasz autor zwraca uwagę na aspekt ofiarniczy wyrażony w wypowiedzi Soboru Trydenckiego:

¹⁶ Por. tamże, s. 31–34.

¹⁷ Por. A. L. Szafrąński, *Teologia...*, dz. cyt., s. 158.

¹⁸ Por. A. L. Szafrąński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁹ Tamże.

²⁰ A. L. Szafrąński, *Teologia...*, dz. cyt., s. 158.

Pan nasz Jezus Chrystus (...) raz tylko miał ofiarować Siebie Bogu Ojcu, umierając na ołtarzu krzyża, dla dokonania (...) wiekuistego odkupienia; jednak kapłaństwo nie miało się skończyć z Jego śmiercią (Hbr 7, 24.27). Przy Ostatniej Wieczerzy, „tej nocy, kiedy został wydany” (1 Kor 11, 23), chciał pozostawić Kościołowi, swej ukochanej Oblubienicy, ofiarę widzialną, według wymagań natury ludzkiej. Wyobrażała ona tę ofiarę krwawą, która miała raz dokonać się na krzyżu, utrwaliła jej pamięć na wszystkie wieki, a jej moc zbawcza miała być stosowana dla odpuszczenia grzechów, które codziennie popełniamy (...). Chrystus ofiarował Bogu Ojcu ciało i krew swoją pod postaciami chleba i wina, i pod symbolami tych samych rzeczy podał je do spożycia Apostołom, których wtedy ustanowił kapłanami Nowego Testamentu²¹.

2.1. Ofiarniczy wymiar życia Chrystusa

Według Szafrąńskiego, Eucharystia jest „udramatyzowanym wydarzeniem religijnym, uobecnionym dramatem Golgoty”²², jest „Hostią, czyli darem ofiarnym, którym jest sam Chrystus”²³. Ziemskie życie Jezusa to służba, do której siły czerpał z modlitwy do Ojca²⁴. Bezgraniczne oddanie się woli Ojca zaprowadziło Jezusa na szczyt Kalwarii. Chrystus jako pierworodny spośród ludzi całkowicie oddaje się Bogu w posłuszeństwie aż do śmierci. To posłuszeństwo osiąga swój szczyt w śmierci krzyżowej i krzyż staje się „znakiem ofiary, chwały, uwielbienia Boga, dziękczynienia, prześlągania, prośby, w której ludzkość przez Chrystusa – jako swego reprezentanta – zwraca się ku Ojcu. Cała bowiem ludzkość – choć fizycznie nieobecna pod krzyżem – reprezentowana była w Chrystusie”²⁵. Jego życie to służba, do której siły czerpał z modlitwy do Ojca²⁶. Ks. Szafrąński pisze:

całe życie Jezusa na ziemi było ofiarą składaną Ojcu w modlitwie zanoszonej rano i wieczorem. Niekiedy Jezus spędzał na modlitwie całe noce, modlił się przed wszystkimi ważnymi czynnościami, dokonywanymi cudami (np. przed wskrzeszeniem Łazarza, rozmnożeniem chleba). Kilkanaście lat pracował jako wiejski rzemieślnik, zdobywając środki na utrzymanie Matki i swoje własne. W szabat uczestniczył w nabożeństwie synagogałnym, a w wielkie święta udawał się wraz

²¹ Por. A. L. Szafrąński, *Teologia...*, dz. cyt., s. 71.

²² Tamże, s. 62.

²³ Tamże, s. 49.

²⁴ Por. A. L. Szafrąński, *Kairologia – zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 137.

²⁵ A. L. Szafrąński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 13.

²⁶ Por. A. L. Szafrąński, *Kairologia...*, dz. cyt., s. 137.

z innymi pielgrzymami do świątyni jerozolimskiej. Ofiarą składaną codziennie było przyjmowanie jako czegoś oczywistego warunków życia trudnego, pracowitego, pobożnego. Wyrok śmierci przyjął też w duchu posłuszeństwa Ojcu²⁷.

Aby głębiej przyjrzeć się istocie osobistej ofiary Chrystusa, nasz autor poddaje wnikliwej analizie niektóre wypowiedzi Jezusa mówiące o ofierze. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że Chrystus zwalcza formalizm w traktowaniu przepisów Starego Testamentu odnoszących się do nakazu składania ofiar rytualnych. Autentyczny kult polega na oddawaniu Ojcu czci w czystości serca i prawości życia moralnego, dlatego Jezus najmocniej podkreśla przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz potrzebę miłosierdzia przed ofiarą. Ofiara wewnętrzna jest najważniejsza, jest to ofiara świętości, bo taką Jezus składał Ojcu Niebieskiemu przez całe życie.

Już anioł zwiastujący Jego poczęcie zapowiedział, że będzie On świętym (Łk 1, 35), a świętość ta będzie polegała na obecności Boga w Jezusie (Łk 1, 38; 6, 69; 9, 36). Świętość Jezusa została wyraźnie stwierdzona w czasie procesu (Łk 23, 2-5; Mt 27, 3-10.24). Piłat oficjalnie skonstatował, że nie znalazł żadnej winy w oskarżonym (Łk 23, 4.14-15.22; J 18, 38; 19, 4-6). Stwierdził to również setnik i tłumy widzów stojących obok krzyża (Łk 23, 47-48)²⁸.

Również zdaniem św. Pawła, Chrystus dany ludziom jako przykład życia bez grzechu, został wydany na śmierć jako miła Bogu ofiara. Bóg, który ma upodobanie w swoim wcielonym Synu, który nie znał grzechu, odrzucił ofiary dotąd Mu składane, ponieważ Chrystus stawszy się człowiekiem złożył Mu ofiarę ze swego ciała, spełniając Jego wolę²⁹.

Szafrański przypomina, że w Jezusie Chrystusie urzeczywistniły się trzy sposoby obecności Boga znane w Starym Testamencie: jako słowo, zamieszkanie i chwała. W Nim zamieszkuje Bóg, czyniąc z Jego ciała świątynię i chleb życia, który zaspokaja ludzkie pragnienia. To wszystko ukazuje Chrystusa jako Tego, który stał się Kapłanem i Ofiarą, ustanawiającym po wsze czasy i realizującym Nowe Przymierze w ziemskim wymiarze swojego życia³⁰. Patrząc na swoje życie przez pryzmat osoby Jezusa Chrystusa, w chrześcijaństwie ma realizować się takie samo nastawienie, aby uczyć się składania ofiary z siebie samego. Sprawowanie Eucharystii zobowiązuje nas do składania darów ofiarnych każdego dnia, bo dzięki nim człowiek jednoczy się z Bogiem i dojrzewa do coraz pełniejszego zjednoczenia w chwale przyszłego życia³¹.

²⁷ A. L. Szafrański, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 82.

²⁸ A. L. Szafrański, *Teologia...*, dz. cyt., s. 72.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 73.

³¹ Por. A. L. Szafrański, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 82.

2.2. Współofiarowanie z Chrystusem

Ks. Szafrąński przypomina, że darem składanym Bogu Ojcu jest przede wszystkim Ciało i Krew Chrystusa i do tej ofiary dołączyć należy swoje życie. Jest to największy dar, jaki możemy złożyć Bogu. W nawiązaniu do Pisma św., bardzo często nawołuje do składania tego typu ofiar duchowych. Przez nie upodabniamy się do Chrystusa. Wpływa to na nasze myślenie, język, pobudza do współczucia bliźnim, solidaryzowania się w miłości z ubogimi, chorymi, głodnymi i grzesznikami, stajemy się jedną ofiarą z Chrystusem, ku chwale Ojca przedwiecznego³². Ofiara Chrystusa powinna stawać się ofiarą wszystkich obecnych przy ołtarzu. Winni bowiem oni charakteryzować się gotowością do współofiarowania z Chrystusem, do złożenia własnej wielkodusznej ofiary³³. Nasz autor przypomina, że świadomość składania ofiar powinna towarzyszyć obecnym przez całą Mszę św. Ofiara Chrystusa jest jakby pomnażana, ubogacana przez ofiary wiernych gromadzących się wokół ołtarza. Świadomość składania Bogu własnego życia wzrasta najbardziej w czasie konsekracji, która przypomina śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie. Dlatego też Eucharystia to szkoła składania siebie samego w ofierze. Jest miejscem doskonalenia się w „zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą w miłości chrześcijańskiej”³⁴. Ofiarowanie zatem najściślej powiązane jest z ołtarzem, na którym składa się Chrystusa i samego siebie³⁵. W oczach Bożych najcenniejszą ofiarą jest sam człowiek, jego wola, oddanie. Istota ofiarowania polega na świadomej, zdecydowanej woli wyrzeczenia się dla Boga wszystkiego, co się Bogu nie podoba, czyli grzechu, własnego egoizmu i tego, co nie jest zgodne z powołaniem człowieka³⁶. Według ks. Szafrąńskiego, uczynić akt współofiarowania się Stwórcy, to kształtować własne życie według nowego modelu moralnego ukazanego przez Chrystusa i zdolność rozpoznawania dobra i zła, prawdy i fałszu³⁷, bo tylko życie z wiary jest miłe Bogu. Chrześcijanin nie może więc mieć upodobania w sobie samym, ale ma odpowiadać na miłość Boga i szukać Jego woli³⁸. Warto zauważyć, że duchowa ofiara złożona Bogu wyraża się często w miłości. Chrześcijanin wie, że nie może kochać Boga, nie kochając bliźnich, jak też nie może kochać prawdziwie człowieka, bez miłości Pana Boga³⁹. Jak podkreśla ks. Szafrąn-

³² Por. tamże, s. 64.

³³ Por. tamże, s. 65.

³⁴ Tamże, s. 60.

³⁵ Por. tamże, s. 65.

³⁶ Por. A. L. Szafrąński, *Teologia...*, dz. cyt., s. 97.

³⁷ Por. A. L. Szafrąński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 83.

³⁸ Por. tamże, s. 81–82.

³⁹ Por. J. Grześkowiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św.*, dz. cyt., s. 67.

ski, otwarcie się na Boga i bliźniego jest najważniejszym, najpiękniejszym i najbardziej wyczekiwany przez Boga naszym darem składanym na każdej Mszy św. W tym celu konieczne jest, aby umieć zrezygnować z egoistycznych pobudek i postaw. Ks. Szafrąński przypomina też, że Eucharystia nazywana jest godziną mistycznej śmierci z Chrystusem, którą św. Paweł porównuje do przybicia do krzyża, ponieważ każda prawdziwa i trwała miłość jest trudna i wymagająca, realizuje się w krzyżu i przez krzyż. Śmierć razem z Chrystusem urzeczywistnia się więc na drodze wyrzeczenia, w podejmowaniu pokuty i umartwienia. Eucharystia, podczas której dokonuje się Ofiara Jezusa Chrystusa, uczy nas zupełnego ofiarowania siebie samego⁴⁰. Nasz autor akcentuje, że tym, co przede wszystkim trzeba oddawać Bogu w ofierze, jest praca ludzka, bo w nią zostało wpisane „prawo krzyża Chrystusowego”⁴¹. Ona stanowi tworzywo ofiary składanej Bogu na patenie w czasie przygotowania darów. Mocą konsekracji codzienna praca zostaje przemieniona w Ciało i Krew Pana, aby przemiany mógł doświadczyć sam człowiek i świat. Innym jeszcze tworzywem, które należy składać Bogu jako ofiarę, to cierpienie ludzi chorych oraz całe życie człowieka, jego osiągnięcia, udutki, a nawet śmierć. Celem ofiarowania jest bowiem przemiana, dawanie podwalin do budowania nowej, duchowej rzeczywistości. Aby dać temu przykład, Szafrąński przywołuje postać Jana Pawła II, który 2 czerwca 1979 roku w Warszawie „połączył w sprawowanej Eucharystii całą przeszłość narodu, jej żywych i zmarłych synów i córki, ludzi innych wyznań chrześcijańskich i religii, Żydów, którzy zginęli w getcie warszawskim, powstańców poległych na barykadach wszystkich powstań narodowych”⁴².

2.3. Pobożność eucharystyczna autentyczną postawą chrześcijańską

Dla Szafrąńskiego to, co wydaje się istotne, to trwanie i umacnianie się w pobożności eucharystycznej⁴³ rozumianej przez niego jako nawiązywanie ścisłej relacji z Bogiem uświęcającym człowieka, ponieważ we Mszy św. wyraża się najbardziej inicjatywa Boga, który pragnie zbawienia wszystkich. Naszą odpowiedzią jest postawa oddania i pokory w wierze i miłości⁴⁴. Szafrąński wzywa więc do wyrabiania w sobie cnoty pokory, do dbałości i troski o kult eucharystyczny oraz o właściwe jego rozumienie, poprzez czynne i owocne uczestnictwo w Ofierze eucharystycznej. Radzi nasz autor, aby w przeżywaniu Eucharystii wyzbyć się pośpiechu, gdyż ten najistotniejszy akt liturgii „nie-

⁴⁰ Por. A. L. Szafrąński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 65.

⁴¹ Tamże, s. 60.

⁴² Tamże, s. 61.

⁴³ Por. tamże, s. 87.

⁴⁴ Por. tamże, s. 64.

jako zmusza do skupienia i czci”⁴⁵. Atmosfera towarzysząca Ofierze eucharystycznej ma być wyrażona w radości, uwielbieniu Boga, dziękczynieniu, wzajemnemu zaufaniu i braterskiej miłości⁴⁶. Naszą pamięcią mamy ogarnąć wszystkich bliskich: małżonków, dorastające dzieci walczące o jakość swojego chrześcijaństwa, o ciężko pracujących, o zagrożonych bezrobociem. Szafrąński uczy wrażliwości na odrzuconych poza nawias społeczny i każe się modlić za „nędzarzy mieszkających w norach, pod mostami, w slumsach wielkich miast, również całe narody cierpiące z powodu niesprawiedliwych struktur społecznych, wojen i głodu, braku podstawowych środków utrzymania i koniecznych lekarstw”⁴⁷. Otwarty jest także na potrzeby świata i problemy Kościoła powszechnego, gdy mówi o wielkim bólu przeżywanym przez tysiące ofiar plemiennych walk w odległej Afryce⁴⁸. To wewnętrzne przeżycie winno być wspomagane przez czynności i gesty zewnętrzne, tak aby prowadziło do otwartości serca. Na uwagę zasługuje odwołanie się Szafrąńskiego do Encykliki *Mediator Dei*, w której Pius XII uczy, „aby wszyscy wierni uświadomili sobie, że ich najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest branie udziału w Ofierze eucharystycznej, i to nie w sposób opieszwały, niedbały, z myślą czym innym zajętą i roztargnioną, ale w sposób gorliwy i czynny, by łączyli się jak najściślej z Najwyższym Kapłanem (...)”⁴⁹.

Ks. Szafrąński odpowiada na pytanie, które obecnie stawia wiele osób – co to znaczy być na Mszy św.? Według niego, pełne uczestnictwo polega na angażowaniu w miarę możliwości swoich uczuć, myśli, woli i zewnętrznego zachowania w tej ofierze, którą składa cały Kościół. Ułatwiają to w dużym stopniu dialogi, wspólny śpiew, wspólne gesty, wspólnie wyznany akt wiary, całe ciało człowieka wraz ze zmysłami, ogarnięte udziałem w liturgii⁵⁰. Jednocześnie twierdzi, że w postawie ofiary nie chodzi tyle o słowa czy rzeczy, co raczej o czystość serca, prawość moralną, życzliwość dla innych. Ofiara naszego życia ma wyrażać wewnętrzny dar, którym jest oddanie Bogu siebie samego, całego życia⁵¹. „Właściwe rozumienie tajemnicy eucharystycznej prowadzi konsekwentnie do świadomego, czynnego i owocnego udziału we Mszy św., do częstego a nawet codziennego przyjmowania Komunii św., wreszcie do pogłębienia i uspołecznienia życia wewnętrznego”⁵². Dlatego pierwszym owocem Eucharystii jest budzenie do głębi wiary, umocnienie wia-

⁴⁵ Tamże, s. 61.

⁴⁶ Por. tamże, s. 64.

⁴⁷ Tamże, s. 91.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 62.

⁵⁰ Por. tamże, s. 63.

⁵¹ Por. tamże, s. 51.

⁵² A. L. Szafrąński, *Teologia...*, dz. cyt., s. 196.

ry w trwałą interwencję Boga w codziennym życiu, wzmocnienie zapału do pełnienia woli Bożej we wszystkich okolicznościach życia⁵³. Szafrąński podkreśla, że tak jak nie ma Mszy św. bez przeistoczenia, tak nie ma również chrześcijanina bez przeistoczenia⁵⁴. Przemiana, jaka dokonuje się podczas Eucharystii, wpływa na ludzką psychikę, umacnia wiarę, prowadzi do postawy przebaczenia, doskonali w zjednoczeniu z Bogiem i ludźmi⁵⁵. Owocem dobrze przeżytej Mszy św. jest otwarcie na działanie Ducha Świętego. Relacje oparte na prawdziwej miłości istniejącej w Trójcy Świętej odbijają się w życiu stworzeń, gdyż zjednoczenie z Chrystusem prowadzi do jeszcze ściślejszego złączenia z Duchem Świętym, a w konsekwencji do coraz doskonalszego przekształcania się wspólnoty eucharystycznej we wspólnotę miłujących się przybranych braci i sióstr Jezusa.

Ks. Adam Szafrąński ukazał Najświętszą Ofiarę jako uobecnienie tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Przypomniawszy prawdę, że w Eucharystii dokonuje się spotkanie i zjednoczenie człowieka z Bogiem, a realizuje się ono w osobie Jezusa Chrystusa. Eucharystia to szkoła składania siebie samego w ofierze. Stanowi źródło i ośrodek życia Kościoła oraz program życia chrześcijańskiego, które ma promieniować nowością, młodością i nadzieją wobec współczesnego świata.

Sommario

L'EUCARESTIA NELLA VITA DELLA CHIESA SECONDO IL SACERDOTE ADAM L. SZAFRAŃSKI

A. Szafrąński ha dedicato molta attenzione e molto spazio all'argomento di Eucarestia. Ha ricordato una verità dicendo che nell'Eucarestia si realizza in persona di Gesù Cristo un incontro e l'unione dell'uomo con Dio. L'Eucarestia in quanto il sacrificio di Cristo è una scuola del far sacrificio di sé stesso e anche un luogo di perfezionamento nell'unione con Dio e con i prossimi in amore fraterno. Costituisce l'origine ed il centro di vita della Chiesa ed il programma della vita cristiana che deve irradiare la novità, la giovinezza e la speranza di fronte al mondo contemporaneo.

Ks. Sylwester IWAN – ur. w 1976 r. w Kielcach; absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Podyplomowego Studium Duchowości Katolickiej KUL, student teologii duchowości na KUL-u. Prowadzi badania z zakresu nauczania Pawła VI.

⁵³ Por. A. L. Szafrąński, *Wierzyć...*, dz. cyt., s. 82.

⁵⁴ Por. tamże, s. 65.

⁵⁵ Por. tamże, s. 65–66.

Ks. Julisław Łukomski – Kielce

Ekologia człowieka w ujęciu ks. prof. Adama Szafrąńskiego

Odwołując się do humanistycznej koncepcji sozologii, ks. Adam przedstawia problemy ekologiczne współczesności w wymiarze teologicznym¹. Wymieniona koncepcja, do której się odwołuje, przywiązuje wielką wagę do antroposfery, to jest do wartości związanych z człowiekiem i środowiskiem jego oddziaływania. Koncepcja ta przyjmuje założenia sozologiczne, które są związane z realistyczną koncepcją osoby ludzkiej: 1. Kosmos, całe środowisko przyrodnicze, w którym żyjemy, jest dziełem Boga Stwórcy. 2. Człowiek, istota duchowo-materialna i najwyższa formacja bytu stworzonego jest centrum, w którym zbiegają się różne linie rozwoju świata. 3. W przyrodzie i w człowieku stwierdza się istnienie dobra, prawdy i prawdy-wartości, które decydują o rozwoju osoby ludzkiej. 4. Życie i zdrowie człowieka stanowią w porządku naturalnym wartości najwyższe. 5. Poszanowanie zasad etycznych, prawa natury i pozytywnego prawa ekologicznego warunkuje edukację ekologiczną². W kontekście wymienionych założeń ks. Adama – „być chrześcijaninem, być człowiekiem, jest zwornikiem ekologii humanistycznej”³.

Wymienione założenia określają humanistyczną koncepcję sozologii jako dyscypliny naukowej, w której stosuje się przede wszystkim metody humanistyczne, ponieważ głównym jej przedmiotem jest człowiek i jego związki ze środowiskiem naturalnym. Przyznanie człowiekowi w tym środowisku wyróżnionego miejsca wiąże się w pewnej mierze z zasadą antropiczną, przyjmowaną w kosmologii przyrodniczej. Według niej: „Wszechświat musi posiadać takie właściwości, które umożliwiają rozwój życia w określonym stadium ewolucji kosmicznej”⁴.

¹ Por. Adam Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, s. 115.

² Por. J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1998, s. 59–60.

³ A. Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 115.

⁴ G. B. Carter, *Large Number Bioincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w: *Confrontation of Theories with Observational Data*, ed. M. Longair, Dordrecht 1974, s. 291.

O zagrożeniach ekologicznych mówi ks. Adam językiem Jana Pawła II: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli”⁵.

Eksploatuje on bowiem ziemię bez racjonalnego i uczciwego planowania. Bardzo często staje się agresorem w stosunku do istot środowiska, w którym żyje. „Tymczasem Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny eksploatator”⁶. By zapobiec jego zaborczości, należy w ślad za rozwojem techniki zatroszczyć się o rozwój moralności i etyki. Należy wciąż pytać, czy człowiek „jako człowiek w kontekście (...) postępu staje się lepszy, duchowo dojrzały, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty dla innych”⁷.

Człowiek wśród przyrody stworzonej przez Pana Boga

W rozważaniach o możliwości poznania różnych struktur świata ks. Adam wydaje się wkraczać na grunt monizmu idealistycznego typu platońskiego. Dostrzega bowiem wiele związków i zależności, a nawet harmonię pomiędzy wszystkimi bytami, które tworzą naturalne środowisko człowieka. Jest przekonany, że środowisko to staje się dostępne dla penetracji rozumowej, czyli matematycznej⁸.

W nurcie myśli platońsko-pitagorejskiej matematyczne formy istniejące w ludzkim umyśle stanowią bytową podstawę istniejącego świata materialnego i ludzkiego, dzięki czemu człowiek może poznawać istniejący świat za pomocą swego rozumu. Przyroda i ludzka zdolność poznawcza jest przejawem wszystko przenikającego logosu, czyli myśli. Świat naszego logosu i sensu istniejącego w świecie są wyrażane w języku matematyki⁹.

Dzięki temu możemy poznać, że wszystko, co istnieje, wskazuje na Stwórcę. Świat bowiem, który jest szyfrem Transcendencji, pozwala rozumowi dotrzeć do Pierwszej Przyczyny¹⁰. Aby uzasadnić tę prawdę w świetle wiary, należy odwołać się do ksiąg Starego Testamentu: Mdr 11, 10-26; Ps 104, 24; Hi 12, 7-16;

⁵ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 15.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Por. A. Szafranski, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 21.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 22.

13, 1; Hi 38, 12-38. Przytoczone teksty wskazują na to, że pełniejsze zrozumienie rzeczywistości można zdobyć poprzez odwołanie się do ostatecznej przyczyny, którą jest Pan Bóg. „Wszystko (bowiem) w różny sposób naprowadza na istnienie Stwórcy i odbija w sobie Boga jako dobro udzielające się w różny sposób. Wszystko uzewnętrznia doskonałości Boże, Jego potęgę, rozumność, piękno, czyli Jego chwałę”¹¹.

W biblijnej teologii stworzenia spojrzenie w aspekcie przyrodniczym na środowisko naturalne człowieka inspiruje do głębokiej refleksji i odpowiedzialnego traktowania ziemskiej „ojczyzny”. Jednakże dla uzyskania pełni obrazu i uwieńczenia naturalnego poznania potocznego oraz naukowego, należy uwzględnić także światło objawienia Bożego, to jest poznanie przez wiarę. Poznanie to ukazuje ziemię oraz jej bogactwa (surowce, energię) jako dzieła Boga Stworzyciela. Dziełem tym winien człowiek władać w mądrości i sprawiedliwości¹². Teolog, który kieruje się światłem objawienia Bożego i nauką Kościoła, „nie może przyjąć teorii ewolucji wykluczającej Boga Stworzyciela”, który powołuje do istnienia, utrzymuje w istnieniu i kieruje procesami przemian w świecie nieorganicznym i w biosferze¹³. Przemiany te zmierzają do doskonałości wymienionych bytów i ostatecznego celu, bliżej nam nieznanemu.

Stwarzanie świata trwa

Pojęcie „stworzenie” jest bardzo bogate w swej treści. Należy rozróżnić pierwsze stworzenie, stwarzanie historyczne, to jest istniejące (dokonujące się) w czasie i aktualnie trwające stwarzanie. Stworzenie pierwotne (pierwsze) oznacza wywołanie z nicości świata w formie niedoskonałej, zdolnego do rozwoju. Stwarzanie historyczne zaczęło się ze stworzeniem świata. Dokonuje się w czasie, z czasem. Aktualnie istniejące stwarzanie jest działaniem kontynuującym pierwotny plan stworzenia. „Dziś Bóg nie stwarza nic nowego, ale współdziała ze stworzoną rzeczywistością, zachowując wierność dla pierwotnego planu, będącego „objawieniem” doskonałości Boga Stwórcy”¹⁴. Otwiera On stale nowe możliwości rozwoju i przemiany istniejącego świata.

Równowagę w tym stworzonym świecie zachwiał grzech. Stał się on pierwszą przyczyną zagrożenia ekologicznego¹⁵. Całe stworzenie zostało dotknięte jego skutkami. Biblia mówi o przekleństwie, które z powodu

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² Por. Mdr 9, 23.

¹³ A. Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ Por. tamże, s. 46.

człowieka zostało rzucone ziemi¹⁶. *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*¹⁷.

Autorzy tzw. I Raportu Rzymskiego (1972 r.) stwierdzają błędnie, że chrześcijanie poprzez propagowanie biblijnego nakazu panowania nad ziemią, spowodowali wśród współczesnych ludzi nieograniczoną eksploatację, która narusza równowagę ekosystemów¹⁸. Wymienieni autorzy zapomnieli dodać lub nie chcieli zauważyć, że Księga Rodzaju mówi, iż człowiek winien być „stróżem” i rozumnym „panem”, a nie eksploatatorem stworzeń. Winien „strzec” ziemi i „pielęgnować” ją oraz zarządzać nią w świętości i sprawiedliwości¹⁹.

Prawa zwierząt

Wiele uwagi poświęca ks. Szafrński ochronie zwierząt, których istnienie winno być przedmiotem naszej odpowiedzialnej miłości. Wszystkie bowiem zwierzęta, rośliny i minerały powinniśmy tak kochać, jak je miłuje Pan Bóg, powołując je do bytu. To ich istnienie i służba człowiekowi warunkują rozwój cywilizacji i ludzkiej kultury. Jako twórcy tej kultury – dzięki temu, że jesteśmy istotami rozumnymi i bardziej ważnymi od roślin i zwierząt – możemy w ich imieniu wyrażać uwielbienie Boga oraz dziękować za liczne dobrodziejstwa, włączając się w śpiew całego stworzenia, które przez swoje istnienie i bogactwo właściwości chwali swego Stwórcę²⁰.

W trosce o zachowanie swego stwórczego zamysłu, który ujawnia się w prawach natury, Bóg Stwórca wyznaczył człowiekowi granice panowania nad ziemskim domostwem, a zatem i nad zwierzętami. Pierwszą granicę stanowi sam człowiek. „Nie wolno mu wykorzystywać przyrody przeciwko własnemu dobru, dobru innych ludzi oraz dobru przyszłych pokoleń. Drugą granicą są same istoty stworzone, czy raczej wola Boża wyrażana w ich naturze”²¹. Z wymienionych racji człowiek winien doglądać i „uprawiać” dzieło stworzenia. Nie może czynić z nim, co mu się podoba. Wszystkie bowiem rzeczy

¹⁶ Por. Rdz 3, 17.

¹⁷ Rz 8, 20-22.

¹⁸ Por. A. Szafrński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 46.

¹⁹ Por. Mdr 9, 23.

²⁰ Por. Mt 6, 21.

²¹ Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników konferencji „Człowiek i środowisko”, 18 V 1990 r., za: S. Caldecott, *Prawa zwierząt*, „Communio” (pol.), 12 (1992), nr 6, s. 98.

stworzone mają swoją trwałość, prawdę, dobroć, prawa i porządek, który winniśmy uszanować, kierując się światłem rozumu i poznania przez wiarę.

W związku z tym należy zauważyć, że zwierzęta nie mają praw w ścisłym sensie, ponieważ pozostają poza sferą wolności i odpowiedzialności. Ich zachowania określają instynkty. Odwołując się do analogii metafizycznej, można jednak mówić o ich swoistych prawach i o podobnych prawach roślin, o ile rozumie się przez nie „istniejące w ich naturze pewne podobieństwo do Stwórcy w samym istnieniu, w formach życia roślinnego i zwierzęcego”²². Poprzez akt stwórczy są one również naznaczone pieczęcią wewnętrznej wartości.

Kiedy Bóg używa mocy stwórczej, aby powołać do istnienia jakąkolwiek możliwą rzeczywistość, owa rzeczywistość staje się przez to naznaczona pieczęcią wewnętrznej wartości. Taką godność człowiek dzieli ze zwierzętami i otaczającym go światem materialnym²³.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa znane było przekonanie, że na Sądzie Ostatecznym zwierzęta będą oskarżały ludzi za okrutne traktowanie i znęcanie się nad nimi, za niepotrzebne zabijanie, głodzenie i niszczenie ich potomstwa²⁴. Obecnie również powinniśmy budzić ludzką wrażliwość na los zwierząt. Jednym z przykładów budzenia sumień w tej dziedzinie jest uchwalona przez UNESCO w 1978 roku Światowa Deklaracja Praw Zwierząt²⁵.

Ekologia człowieka

Obowiązek odpowiedzialności ekologicznej wyznacza teologiczna świadomość, że wszechświat jest dziełem Boga Stwórcy i podlega Jego prawom. Powiązany jest także tajemniczo z wcielonym i uwielbionym Słowem, Synem Bożym. Trzecim powodem, który równie silnie przemawia za ochroną środowiska jest prawo miłości bliźniego. Miłość ta przejawia się w trosce o dobro wspólne, które jest „sumą warunków życia społecznego, jakie (...) poszczególne członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość”²⁶. Osiągnięcie tej doskonałości wymaga także przyjęcia polityki ekologicznej, w której obowiązuje skromność, umiar, rezygnacja z luksusu i przesadnej wygody ze względu na dobro przyszłych pokoleń²⁷.

²² A. Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 54.

²³ List Episkopatu amerykańskiego z 1953 roku. Por. A. Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 53.

²⁴ Por. A. Szafrąński, tamże, s. 54.

²⁵ Por. A. Szafrąński, tamże, s. 55–56.

²⁶ Por. Sobór Wat. II, KDK, p. 26.

²⁷ Por. A. Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 77.

Jan Paweł II w Encyklice *Centesimus annus* zwraca uwagę na to, że słuszną jest troska ekologów o ochronę świata minerałów, roślin i zwierząt, ale dostrzega zarazem, iż

zbyt mało uwagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej „ekologii ludzkiej”. Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony²⁸.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na poważne problemy współczesnej urbanizacji, „społeczną ekologię” pracy, struktury grzechu w środowiskach życia poza prawdą i nade wszystko na ekologię ludzką. „Pierwszą i podstawową komórką «ekologii ludzkiej» jest rodzina, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenie związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc co konkretnie znaczy być osobą”²⁹. W związku z tym ks. Adam mówi o istnieniu ekologii osoby ludzkiej i ekologii środowiska społecznego: rodziny, zakładu pracy, parafii, grup i stowarzyszeń. W przytoczonych środowiskach czynnikiem zespalałym winna być wymiana poglądów, a elementem trwale kształtującym – prawda³⁰. Program przeciwdziałania złu, które może się pojawić w wymienionych środowiskach, winien opierać się na zasadzie: *Nikomu złem za zło nie odpłacajcie. (...) Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*³¹. Należy też odwoływać się do miłosierdzia. Sama bowiem sprawiedliwość nie wystarcza³².

W walce ze złem, to jest zanieczyszczeniem i zatruciem środowiska naturalnego oraz społecznego, należy położyć szczególny nacisk na kształtowanie szacunku dla życia i jego rozwoju. Trzeba wykluczyć ideologię „jakości życia” i dać pierwszeństwo filozofii i teologii godności życia, by nastąpił wzrost liczby urodzeń, wzrost szacunku dla macierzyństwa i troski państwa o zapewnienie mieszkań dla rodzin. Nie można również dopuścić do tego, by zaćmione umysły przywłaszczyły sobie władzę nad życiem i śmiercią człowieka. Korzeń współczesnych zbrodni przeciw życiu tkwi w uzurpacji przez człowieka Bożej władzy nad życiem i śmiercią. Tu ma swe źródło hańba naszych czasów – aborcja³³. „Stosunek ekologa do aborcji jest sprawdzianem jego prawdziwych postaw i intencji. Zgoda na zabójstwo bezbronnej istoty ludzkiej –

²⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, p. 38.

²⁹ Tamże, p. 39.

³⁰ Por. A. Szafrński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 79.

³¹ Rz 12, 17-21.

³² Por. A. Szafrński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 85.

³³ Por. tamże, s. 92.

najcenniejszego i niepowtarzalnego elementu środowiska – stawia pod znakiem zapytania sens wszelkich innych działań ekologicznych”³⁴. Jak można mówić o ochronie gleby, wody, roślin lub zwierząt, jeśli niszczy się życie człowieka?

Wymiar ekologiczny ma również planowanie rodzicielstwa. Należy wykluczyć z jego teorii i praktyki antykoncepcję, by nie dopuszczać do zaśmiecania wewnątrzorganicznego środowiska osób różnymi preparatami i substancjami chemicznymi, które naruszają rytmy biologiczne i niszczą to, co żywe. Jednocześnie należy też wychowywać w duchu „kultury życia”, którą określa zdolność do ascezy i szacunek dla procesów przekazywania życia, by młodzież mogła zrozumieć, że czystość seksualna jest wartością nie tylko moralną, lecz również ekologiczną³⁵.

W związku z tworzeniem prawdziwie ludzkiej kultury, to jest „kultury życia”, powstaje konieczność kształtowania w ludziach, szczególnie młodych, zdolności do kontemplacji i podziwu każdego okrucieństwa rzeczywistości, które prowadzą do mądrości życia³⁶.

Współcześnie poważnym zagrożeniem dla ekologii człowieka jest relatywizm moralny³⁷, konsumizm³⁸, brak humanizacji ruchu drogowego³⁹, budowanie mieszkań z materiałów radioaktywnych⁴⁰, niewłaściwa produkcja oraz konserwacja żywności⁴¹, alkoholizm i narkomania⁴².

W obliczu wymienionych zagrożeń zadaniem teologii jest m.in. budowanie zapory przed dominacją człowieka nad przyrodą i nierozumnym jej wykorzystywaniem oraz ukazanie prawdy, że pokój z Bogiem Stwórcą zapewni ludziom pokój z całym stworzeniem.

Zusammenfassung

DIE ÖKOLOGIE IN DER SICHTWEISE VON ADAM SZAFRĄŃSKI

Der Autor beruft sich auf das humanistische Konzept der Sozologie und stellt ökologische Gegenwartsprobleme in ihrer theologischen Dimension dar. Er ist der

³⁴ Tamże, s. 92.

³⁵ Por. tamże, s. 94.

³⁶ Por. Sobór Wat. II, KDK, p. 36.

³⁷ Por. A. Szafrąński, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, dz. cyt., s. 105.

³⁸ Por. tamże, s. 107, 115–117.

³⁹ Por. tamże, s. 117–119.

⁴⁰ Por. tamże, s. 120.

⁴¹ Por. tamże, s. 122.

⁴² Por. tamże, s. 122–126.

Überzeugung, dass die Welt des Logos und des Sinnes, der in der Welt existiert, durch die mathematische Sprache ausgedrückt werden kann. Die Schöpfung der Welt dauert immer noch an.

Viel Beachtung schenkt er dem Tierschutz aber vor allem der Ökologie des Menschen. Das erste und fundamentale Konzept der „menschlichen Ökologie“ ist die Familie, in der der Mensch lernt, was es heißt zu lieben und geliebt zu werden, also konkret: was es heißt eine Person zu sein.

Wie kann man vom Schutz des Erdbodens, des Wassers, der Pflanzen und Tiere reden, wenn man das menschliche Leben zerstört?

Im Zusammenhang mit den ökologischen Bedrohungen zeichnet der Autor die Gestalt einer „Kultur des Lebens“.

Ks. prof. dr hab. Julisław ŁUKOMSKI – ur. w 1932 r. w Zagnańsku, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach od 1967 r., w Akademii Świętokrzyskiej od 1992 r., a obecnie także we Wszechnicy Świętokrzyskiej i w Wyższej Szkole Ekonomii i Administracji w Kielcach. Autor książek: *Tajemnica Boga i los człowieka*, Sandomierz 1982; *Solidarność człowieka z przyrodą*, „Radom 1994; *Bóg moich dni*, Kielce 1997; *Relacje człowieka do środowiska naturalnego w ujęciu chrześcijańskim*, Radom, 1997; *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Kielce 2000; *Elementy ekologii i ekoetyki*, Kielce 2003. Redaktor następujących opracowań zbiorowych: *Kultura a nasze istnienie*, Kielce 1999; *Wiara i rozum na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Kielce 2001; *Kultura chrześcijańska*, Kielce 2004; *Droga krzyżowa*, Kielce 2006. Jest także autorem 62 artykułów naukowych, 12 opracowań dydaktycznych i 20 konferencji światopoglądowych.

Marek Marczewski – Lublin

PARTYCYPACJA
(KSIĘDZA PROFESORA
ADAMA LUDWIKA SZAFRAŃSKIEGO POSZUKIWANIA
OGÓLNIJSZEJ ZASADY TEOLOGII PASTORALNEJ)

Od ks. Antoniego Grafa (1814–1867)¹, teologa szkoły tybindzkiej, w teologii pastoralnej² poszukuje się jednej zasady (*principium*) podstawowej, z której można wyprowadzić i do której można sprowadzić wszystkie twierdzenia w danej dziedzinie. W tym sensie ks. Ferdinand Klostermann sformułował tytuł publikacji poświęconej wspólnotowej koncentracji teologii pastoralnej i duszpasterstwa: *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens – Wspólnota zasada. Wspólnota jako zasada życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia* (Wien 1965)³. Od Grafa zatem teologowie pastorałiści podejmują próby sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

¹ Por. J. Dyl, *Graf Anton*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6: *Graal – Ignorancja*, pod red. J. Walkusza [i in.], Lublin 1993, kol. 30–31 (dalej EKat).

² Por. „Rozwój teologii pastoralnej jako dyscypliny naukowej wiąże się z osobą i działalnością benedyktyńskiego opata Johanna Franza Rautenstraucha (1734–1785, który w ramach reformy szkolnictwa i studiów, przeprowadzonej za panowania Marii Teresy w ówczesnym Cesarstwie Austro-Węgierskim, dokonał odnowy studiów teologicznych. Charakteryzował się uporządkowaniem przedmiotów teologicznych według przyjętego planu, «powrotem do źródeł» oraz wychowaniem przyszłych duszpasterzy na posłusznych urzędników monarchii” (M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 113. Na temat rozwoju teologii pastoralnej: tamże, s. 113–193).

³ Prawie dziesięć lat później wiedeński Teolog rozwinął to ujęcie w monumentalnym dziele *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*. Bd. 1–2, Freiburg – Basel – Wien 1974.

Dotąd można wskazać na kilka udanych prób, które stanowią wkład w rozwój teologii pastoralnej. Są to ujęcia, które zwykło określać się mianem eklezjologicznych, ponieważ przywołany na początku ksiądz Graf w nawiązaniu do osiągnięć szkoły tybindzkiej ujmował teologię eklezjologicznie⁴, to znaczy jako nauką samoświadomości Kościoła: Kościół jest podmiotem i zarazem przedmiotem teologii⁵. Jest przedmiotem teologii w potrójnym aspekcie: „w swoim historycznym stawaniu się, w swojej nieziennej istocie oraz w swoim budowaniu się w przyszłość, dokonującym się w teraźniejszości”⁶. Tym trzem ujęciom Kościoła odpowiadają trzy części teologii, które winny następować po sobie: teologia historyczna, systematyczna i praktyczna. Jedne z nich mają charakter czysto naukowy, inne – praktyczny⁷. Teologia praktyczna jest nauką i teorią samobudującego się Kościoła, lub też nauką „o kościelnych, bosko-ludzkich czynnościach zmierzających do budowania się Kościoła”⁸. Wypracowawszy tę definicję teologii pastoralnej (praktycznej), Graf sprawił, że przewyciężone zostało rozumienie jej wyłącznie jako wprowadzenia⁹.

⁴ Por. A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze aus der Praktischen Theologie*, w: *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung*. Bd. 2. Hrsg. A. Zottl, W. Schneider, Eichstätt 1986, s. 31–35 (dalej WPT II): „[Satz] 20. Die christliche Theologie kommt nur in der Kirche, nicht aber außer ihr *nothwendig* und *nothwendig* in *rechter Weise* zum Vorscheine”; „[Satz] 21. Das *noth[w]endige* und *allseitig* zu *erschöpfende Object* der Theologie ist die christliche Kirche” (s. 33). Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 43 (dalej Blachnicki TPO II).

⁵ Por. Blachnicki TPO II, s. 43.

⁶ „[Satz] 22. Dieselbe bitet *drei* wesentlich verschiedene Seiten dar; sie hat eine *Vergangenheit*, ein bestimmtes, stets gleiches göttliches *Wesen*, und ist eine *sich selbst in die Zukunft hinein bildende, erbauende*” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 33).

⁷ Por. „[Satz] 23. Die Theologie zerfällt sofort in *drei Hauptgebiete*, in die *biblischen Wissenschaften* und die *Kirchengeschichte*, in die *Dogmatik* und *Moral*, und in die *praktische Theologie*”; [Satz] 24. Diese Hauptgebiete müssen in der bezeichneten *Ordnung aufeinander folgen*, und; [Satz] 25. Wesentlich aus einem rein *wissenschaftlichen* und aus einem *praktischen Interesse* angebeut und studirt werden” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 33).

⁸ „[Satz] 26. Die praktische Theologie ist die *Wissenschaft und Theorie* der *sich selbst erbauenden Kirche*, oder der *kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten zur Erbauung der Kirche*” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 34). Blachnicki TPO II, s. 44.

⁹ Tak ujmował rolę teologii pastoralnej Drey (zob. N. Mette, *Die Tübinger pastoraltheologische Schule*, w: *Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie*, Hrsg. von E. Weinzierl, G. Griesl, Salzburg – München 1975, s. 79–80).

Nadał jej również status samodzielnej dyscypliny naukowej, w której z istoty Kościoła można wyprowadzić „zarówno cel jego działania, jak i główne środki”¹⁰.

Uświadomienie sobie zależności, jaka istnieje pomiędzy ujęciem (koncepcją) Kościoła a teologia pastoralną¹¹, wpłynęło i wpływa po dziś dzień na koncepcję teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Stało też u podstaw wykształcenia kilku eklezjologicznych projektów teologii pastoralnej, a mianowicie: ks. Franciszka Ksawerego Arnolda (1898–1969) bosko-ludzka (chrystologiczna) zasada teologii pastoralnej¹², o. Karola Rahnera (1904–1984) koncepcja samorealizacji Kościoła¹³, ks. Ferdynanda Klostermanna (1907–1982) zasada wspólnoty¹⁴ oraz ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987) chrystologiczno-personalistyczne ujęcie teologii pastoralnej (1965 r.)¹⁵, a następnie wspólnotową (*koinônia*) zasadę życia Kościoła (1971 r.)¹⁶. W ten kontekst poszukiwań pierwszej zasady, tej stosunkowo młodej, bo liczącej nieco ponad dwieście lat, dyscypliny teologicznej wpisuje się ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrński.

¹⁰ „[Satz] 27. Aus diesem Begriffe muß Alles in der praktischen Theologie, insbesondere das Ziel, die *Hauptmittel*, der *geistliche Stand*, die *Eintheilung* abgeleitet und begründet werden” (A. Graf, *Sechs und dreissig Sätze...*, dz. cyt., s. 34). Por. Blachnicki TPO II, s. 45; N. Mette, *Die Tübinger pastoraltheologische Schule*, dz. cyt., s. 84.

¹¹ Por. „Pomiędzy pojęciem lub obrazem Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej i duszpasterstwa zachodzi wewnętrzna współzależność, sięgająca tak daleko, że można by nazwać każdorazową taką koncepcję funkcją położonego u jej podstaw obrazu Kościoła. Oznacza to negatywnie: niepełny, jednostronny i powierzchowny obraz Kościoła, ujmowanego na przykład tylko w aspekcie prawno-organizacyjnym, będzie prowadził do błędnej lub niezadowolającej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Wszystkie niedomagania tej koncepcji będą się tłumaczyły brakami tkwiącej u jej podstaw eklezjologii. Pozytywnie: pytanie o koncepcję teologii pastoralnej, postawione z zamiarem jej normatywnego określenia (*czym powinna być teologia pastoralna?*) musi uczynić swoim punktem wyjścia pytanie o istotę Kościoła w świetle myśli Bożej. Im trafniej i głębiej określi się istotę Kościoła, tym lepiej określi się istotę teologii pastoralnej i duszpasterstwa” (Blachnicki TPO II, s. 1–2).

¹² Por. Blachnicki TPO II, s. 52–66.

¹³ Por. tamże, s. 88–131.

¹⁴ Por. tamże, s. 131–142.

¹⁵ Por. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 154–156. Zob. F. Blachnicki, *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (ArKUL); tenże, *Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel*, München 1967, s. 638–646.

¹⁶ Por. Blachnicki TPO II, s. 343–486. Zob. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 156–184.

1. Uczestnictwo bytów stworzonych w Bogu i jego wewnętrznym życiu

Tezą pracy habilitacyjnej Księdza Profesora było postawienie pytania, w jakim stopniu pojęcie partycypacji, wypracowane na gruncie filozofii, przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu, może być użyteczne przy opracowywaniu fundamentalnego dla teologii zagadnienia uczestnictwa bytów stworzonych w Bogu i jego wewnętrznym życiu? Przedstawił ją i uzasadnił w książce *Partycypacja: geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu* (Warszawa 1973)¹⁷. W *Przedmowie* i *Wstępie* zastrzega, że praca ma charakter przede wszystkim teologiczny. I choć opiera się na wynikach dociekań filozoficznych, to jednak chodzi w niej o „przedstawienie teologii św. Tomasza w świetle teorii uczestnictwa”. Jest też rozprawą o charakterze historycznym, gdyż ukazano w niej „rolę idei partycypacji w teologii zbudowanej przez św. Tomasza, teologii będącej doniosłym etapem dziejów formowania się chrześcijańskiej myśli teologicznej”, pozostającej w konfrontacji z osiągnięciami współczesnych teologów na ten temat¹⁸.

a. Dokonana we *Wstępie* analiza pojęcia partycypacji w filozofii Akwinaty pozwoliła księdzu Szafrąnskiemu na stwierdzenie, że Doktor Anielski do utworzenia swej koncepcji partycypacji włączył dorobek poprzedników, „głównie Platona i Arystotelesa, ale także i Augustyna, Pseudo-Dionizego i Awicenny”. Wyróżnia *partycypację* bytów w Bogu *przez podobieństwo*, która „ujawnia zewnętrzne, analogiczne podobieństwo do Boga”, oraz *partycypację egzystencjalną*, poprzez udział stworzeń „w istnieniu Bożym (...), mają one zdolność częściowego przyjęcia aktu istnienia”. W tym sensie rola partycypacji nie sprowadza się do zaznaczenia podobieństwa do Boga, lecz „do wykazania najgłębszej, konkretnej, indywidualnej i naturalnej więzi, jaka może łączyć to, co zaistniało, z tym, kto powołał byt do istnienia z nicości”¹⁹. Tak pojęta party-

¹⁷ Publikacja ta nie doczekała się stosownych recenzji. W związku z tym podajemy skrót *Spisu treści*: *Przedmowa* (s. 7–9); *Wstęp: Idea partycypacji w filozofii św. Tomasza* (s. 11–61); *Rozdział I: Nauka o partycypacji w teologii biblijnej Tomasza* (s. 62–94); *Rozdział II: Prawda o Trójcy Świętej a problem partycypacji* (s. 95–120); *Rozdział III: Chrystus jako podmiot i źródło nadprzyrodzonej partycypacji* (s. 121–148); *Rozdział IV: Kościół Chrystusowy w świetle partycypacji* (s. 149–184); *Rozdział V: Nadprzyrodzona partycypacja osoby ludzkiej* (s. 185–244); *Zakończenie* (s. 245–252); *Aneks I: Udział wiernych w zbawczej misji Kościoła* (s. 253–258); *Aneks II: Posiadanie Boga – Habere Deum* (s. 259–263); *Bibliografia* (s. 265–291). Powyżej, w punktach, odpowiadających podziałowi pracy, dokonamy streszczenia poszczególnych rozdziałów.

¹⁸ Por. A. L. Szafrąński, *Partycypacja: geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973, s. 8, 60–61 (dalej Szafrąński P).

¹⁹ Szafrąński P, s. 59–60.

cypacja filozoficzna pozwala w teologii św. Tomasza wyjaśnić „nowe stosunki między ludźmi a Bogiem, polegające na *personalnej* łączności stworzeń rozumnych z *osobowym* Bogiem”, nie tylko udzielającym im istnienia, lecz także powołującym do udziału w swoim wewnętrznym życiu²⁰.

b. Święty Tomasz z Akwinu, dokonując analizy tekstów biblijnych, wyróżnił dwa znaczenia partycypacji, które odpowiadają dwóm terminom greckim, a mianowicie: *metoche* i *koinônia*. Pierwszy odpowiada łacińskiemu *participatio* i stosuje się go na określenie relacji rzeczowych. Drugi termin posiada znaczenie osobowe, „właściwe ludziom i Osobom Boskim”. To pojęcie – podobnie jak św. Jan Ewangelista (1 J 1, 3.6-7) – stosuje Akwinata do „ukazania transcendentalnej zależności stworzeń w naturze i w istnieniu oraz do wyjaśnienia Bóstwa i posłannictwa drugiej Osoby Bożej”²¹. Zbawiciel jest nie tylko wzorem i realizatorem oddania się Ojcu, ale i tym, który sprawił, że mamy udział w Jego synostwie. Stanowi on „istotę wewnętrznej świętości udzielonej ludziom przez Ojca i Syna w Duchu Świętym”²².

c. Prawdy o Trójcy Świętej nie da się wyjaśnić za pomocą pojęcia partycypacji: „W Bogu nie ma bowiem partycypacji Osób, lecz równość w istocie”²³. Każdy bowiem byt posiada istnienie. Nie jest istnieniem, lecz jest bytem przez partycypację. Jedynie Bóg „jest istotą, która utożsamia się z istnieniem”²⁴. Natomiast pojęcie partycypacji można z powodzeniem wykorzystać do ukazania misji Osób w Trójcy, które są źródłem i podstawą udziału osoby w wewnętrznym życiu Jednego Boga.

Stworzenia uczestniczą w Bogu „w zależności od swej natury i doskonałości”. Tak uważał św. Albert Wielki. Jest On w nich obecny „w jednakowy sposób”. Udzielenie łaski jest nowym „dodanym upodobnieniem do Boga”,

²⁰ Por. tamże, s. 60.

²¹ Tamże, s. 74.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 95. „Udzielanie Boskiej natury w trójcy Osób określa Tomasz pojęciem «*communicatio*» a nie «*participatio*» (...). Każda z Osób jest sobą nie tylko posiadając, przekazując i otrzymując naturę Boską, lecz również ze względu na stosunek do pozostałych Osób. Każda bowiem jest sobą i należy do siebie tylko dzięki relacji do pozostałych i równoczesnemu oddaniu się innym Osobom. Ten właśnie stosunek ujmuje Tomasz w pojęciu miłości-przyjaźni, która niejako oddziela od siebie i dąży do umiłowanego. Taka najdoskonalsza miłość istnieje między Osobami Boskimi. Każda jest całkowitym darem z siebie i skierowaniem siebie ku innym osobom. Będąc taką ze swej natury stwarza doskonałą wspólnotę – komunię, przez to, że będąc osobą w swej istocie nierozłączalną (*incommunicabilis*) oddaje się drugim osobom. Osoby Boskie miłują się w Duchu Świętym i dlatego wzajemna komunია jest jego dziełem” (tamże, s. 100).

²⁴ Tamże.

wysłużonym przez Jezusa, i jest powiązane z „posłannictwem Osoby Syna Bożego i Ducha Świętego”²⁵, czyli ich misją. Celem tej misji jest powrót osoby/ludzi do Ojca. Tym, który posyła, jest zawsze Ojciec, posłanym jest Syn Boży i Duch Święty. Dziełem Syna jest wcielenie i odkupienie. Dziełem Ducha Świętego jest „zamieszkanie w ludziach powodujące nadprzyrodzoną miłość”. Tak więc posiadanie Boga/przyjęcie i zamieszkanie w człowieku jest dziełem Trójcy Świętej, natomiast realizowanie się tego faktu dotyczy bardziej jednej lub innej Osoby, jej misji²⁶. To Bóg oddaje siebie człowiekowi i staje się w nim obecny „jak rzecz poznana w poznającym, a miłowany w miłowanym”. Człowiek więc „dosięga samego Boga” przez *poznanie i miłość*: „W ten sposób Duch Święty zamieszkuje w człowieku jako dany i posyłany, sam nie będąc posyłającym”²⁷.

d. Boga poznajemy tylko przez Jezusa. On też w tajemnicy paschalnej, swej błogosławionej męki, zmartwychwstania, chwalebnego wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego, wysłużył nam uczestnictwo w nim, czyli partycypację w Jego życiu. W przekonaniu Księdza Profesora Szafrąńskiego nasze uczestnictwo w Chrystusie, nasza partycypacja w ludzkiej naturze Chrystusa, „polega na nowej i niezgłębionej przez nas *personalnej partycypacji* w osobie Słowa Bożego”: „Jest ona odbiciem hipostatycznej, a nie egzystencjalnej partycypacji natury ludzkiej w «Esse» Boskiego Słowa”²⁸. Ta *hipostatyczna partycypacja* ludzkiej natury w Osobie Syna polega na tym, że „Słowo Boże łączy się osobowo z ludzką naturą, aby dokonać dzieła udoskonalenia stworzenia” i w ten sposób staje się – jako człowiek – „źródłem partycypacji wszystkich ludzi, ale w różnym stopniu”²⁹. Ów stopień zależy od więzi, jaka łączy Chrystusa z tymi, którzy w Niego wierzą.

e. Święty Tomasz z Akwinu komentując naukę św. Pawła Apostoła o Kościele jako ciele Chrystusa, którego jest Głową (zob. Ef 1, 2-14), określa Kościół mianem ciała mistycznego, na które spływa łaska i zadośćuczynienie. Akwinata – w przekonaniu Księdza Profesora Szafrąńskiego – stosuje przymiotnik „mistyczny” po to, by opisać sposób przenoszenia zasług Chrystusa na Kościół. Tym, który łączy Kościół w jedno, jest Duch Święty: „Głowa

²⁵ Tamże, s. 109. „Niektórzy teologowie scholastyczni określają to posłannictwo jako «processio bonitatis divinae in entia» wynikającej z właściwości Osób Boskich, a szczególnie Ducha Świętego” (tamże).

²⁶ Por. tamże, s. 110–111.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Tamże, s. 131. „Jeśli jednak Chrystus nie posiada ludzkiego istnienia, czyli takiego «esse», które właściwe jest naturom stworzonym, to nasze uczestnictwo w Chrystusie polega na nowej i niezgłębionej przez nas *personalnej partycypacji* w osobie Słowa Bożego”.

²⁹ Tamże, s. 131, 136.

i członki, to Chrystus i poszczególni ludzie, którzy na skutek działania Ducha Świętego tworzą z nim pewną całość *analogiczną* do żywego ciała, w którym istnieje z woli Bożej przenoszenie zasług³⁰. Jego rolę w Kościele określił Doktor Anielski mianem *duży Kościoła*, terminem przyjętym w patrystyce, szczególnie przez św. Augustyna. W teologii współczesnej zagadnienie związku Ducha Świętego z Chrystusem i Kościołem zostało podjęte przez Heriberta Mühlena i wypracowane w definicji Kościoła jako jednej Osoby Ducha Świętego w wielu osobach, w Chrystusie i w nas. W ten sposób starożytna formuła o Kościele, jako *una persona mystica*, zyskała cenne pogłębienie, dzięki wprowadzeniu Ducha Świętego „integrującego personalistycznie Ciało Chrystusa”³¹.

Dzięki sakramentom zostajemy uzdolnieni do udziału (partycypacji) w dziele zbawienia, doznając na sobie jego skutków. Ta łączność z Chrystusem dokonuje się zawsze w Duchu Świętym przez wiarę i sakramenty. Sakramenty wskazują na mękę, śmierć i zmartwychwstanie Pana, i – jako przyczyny wzorcze – uwalniają od winy oraz kary za grzech, natomiast charakter sakramentalny, związany z niektórymi sakramentami, wiąże i uzdalnia do sprawowania kapłaństwa Chrystusa³².

W formacji członków Kościoła, w partycypacji w ludzkiej naturze Chrystusa specjalną rolę odgrywa jeden ze skutków sakramentów, a mianowicie charakter sakramentalny³³, który jest „znakiem upodabniającym do działającego” i „pewną duchową władzą”³⁴, wynikającą z partycypacji w kapłaństwie Chrystusa:

Zjednoczenie z Chrystusem, istniejące na podstawie charakteru chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, pozwala uczestniczyć w tej samej ontologicznej godności Chrystusa głowy i kapłana, ale w różny sposób, i dzięki temu mogą ochrzczeni współdziałać w otrzymywaniu i przekazywaniu łaski w ściśle określonych

³⁰ Tamże, s. 149–150. Podkr. moje: M. M.

³¹ Tamże, s. 159–161.

³² Por. tamże, s. 178–179.

³³ Por. „Trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń kapłańskich, oprócz tego, że udzielają łaski, wyciskają *charakter* sakramentalny (czyli «pieczęć»), przez który chrześcijanin uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i należy do Kościoła, odpowiednio do swego stanu i pełnionych funkcji. To upodobnienie do Chrystusa i Kościoła, urzeczywistniane przez Ducha Świętego, jest nieusuwalne; pozostaje ono w chrześcijaninie na zawsze jako pozytywna dyspozycja do przyjęcia łaski, jako obietnica i zapewnienie opieki Bożej oraz powołanie do kultu Bożego i służby Kościołowi” (KKK 1121). Zob. Szafrąński P, s. 171.

³⁴ Szafrąński P, s. 167, 165: „(...) «narzędzie winno być proporcjonalne do działającego». Stąd wynika, że szafarze przeznaczeni do współdziałania z Chrystusem powinni być do Niego upodobnieni” (tamże, s. 167).

wydkach oraz składać ofiarę i w niej uczestniczyć. Niektórzy członkowie Kościoła posiadający charakter kapłaństwa hierarchicznego, zespoleni w specjalny sposób z Chrystusem głową, pośrednikiem i kapłanem, są reprezentantami wiernych wobec Boga³⁵.

f. Wcielenie Syna Bożego jest podstawą zaistnienia „warunków do podniesienia całego rodzaju ludzkiego do nowej łączności z Bogiem, do nowego udziału w Jego życiu”³⁶:

Syn Boży, zwyciężając śmierć w zjednoczonej z Nim ludzkiej naturze, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie odkupił (człowieka i przemienił go w nowe stworzenie (por. Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17). Udzielając bowiem swego Ducha, ukształtował swoich braci wezwanych spośród wszystkich narodów jako swoje Mistyczne Ciało (KK 7).

Na określenie tej prawdy w teologii zwykło się używać pojęcia *objawienie*³⁷ i *łaska*³⁸. Mówimy zatem o rozwoju życia łaski, połączeniu z Bogiem, Jego zamieszkaniu w nas³⁹. W teologii wyróżnia się *łaskę stworzoną*, dyspozycję, czyli stan duszy świadczący o takim połączeniu Ducha Świętego z duszą ludzką, dzięki któremu Duch Święty staje się źródłem miłości Boga i bliźniego, bo tylko Bóg może przyjąć w stworzeniu Boga, i *łaskę niestworzoną*, czyli przebywanie, zamieszkanie Osób Boskich⁴⁰.

³⁵ Tamże, s. 170.

³⁶ Tamże, s. 185.

³⁷ Por. „Poprzez Objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego oraz odwieczne zamiary swej woli dotyczące zbawienia ludzi, «aby uczynić ich uczestnikami Bożych dobrodziejstw, całkowicie przewyższających pojmowanie rozumu ludzkiego»” (KO 6).

³⁸ Por. KDK 17: „zraniona przez grzech wolność człowieka nie może ukierunkować się na Boga skuteczniej inaczej, jak tylko z pomocą łaski Bożej”. Zob. KK 42; KO 5.

³⁹ Por. „«Specjalne umiłowanie stworzenia przez Boga – pisze Tomasz – uzdalnia do nowego uczestnictwa w Bożym Dobru; według tej miłości chce Bóg dla stworzenia dobra wiecznego, którym jest sam. Tak więc, gdy się mówi, że ktoś ma łaskę, znaczy, że coś nadprzyrodzonego schodzi na człowieka z Boga»” (STh I–II 110, 1 – cyt. za: Szafrński P, s. 185 przyp. 4).

⁴⁰ Por. „Pewna niezależność łaski niestworzonej od łaski stworzonej pozwala na ujęcie tej ostatniej jako przyczyny materialnej (*dispositio ultima*) w stosunku do przyczyny formalnej, będącej oddaniem się Bożej istoty człowiekowi. W tym ujęciu obydwie przyczyny wzajemnie się dopełniają; udzielenie łaski stworzonej domaga się z konieczności łaski niestworzonej. Nie można więc rozdzielać obydwu łask i traktować ich oddzielnie, gdyż stanowią jedno usprawiedliwienie o charakterze integralnym” (Szafrński P, s. 188).

Posiadanie Boga jest możliwe dzięki poznaniu i miłości, co przyjęło się określać terminem *zamieszkanie* lub *posiadanie*. Poznanie i miłość są „dwoma różnymi sposobami partycypacji w bytach”. Są też wzajemnie uwarunkowane, bo „poznanie jest zasadniczo warunkiem miłowania, gdyż tylko wtedy można miłować dobra, o ile się je zna”⁴¹. Poznanie i miłość stają się przyczyną ontycznej przemiany osoby, która polega na skierowaniu jej i połączeniu z miłowanym Bogiem. Jej pełnię osiągniemy w widzeniu uszczęśliwiającym⁴².

2. Zastrzeżenia wobec koncepcji teologii pastoralnej opartej na zasadzie eklezjologicznej i wspólnotowej

Swe zastrzeżenia wobec zaproponowanego przez sługę Bożego, ks. Franciszka Blachnickiego, ujęcia teologii pastoralnej przedstawił ksiądz Szafrąński we *Wprowadzeniu* do podręcznika *Kairologii*⁴³.

Traktując pozytywnie rozwój eklezjologicznej teologii pastoralnej, sugeruje jednak potrzebę zajęcia krytycznego stanowiska wobec wspólnotowej teorii teologii pastoralnej, szeroko spopularyzowanej – jak pisał – tak na zachodzie Europy, jak i w naszym kraju, „dzięki różnego rodzaju wspólnotom podstawowym”⁴⁴.

a. Prezentowanej przez księdza Blachnickiego wspólnotowej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa zarzucił najpierw nie dość mocne podkreślenie prymatu osoby:

Formowanie Kościoła dokonywało się zawsze przez powoływanie poszczególnych osób. Zasada wspólnoty uwyrażnia jedynie rolę środowiska wiary i miłości, które służy swoim członkom. Dobrem wspólnoty nie jest ona sama, lecz dobro, czyli zbawienie ludzi tę wspólnotę tworzących⁴⁵.

⁴¹ Szafrąński P, s. 193, 196. „Poznanie i miłość powodują czynnościowe osiągnięcie i posiadanie Boga. Dobrowolnie wierzymy Bogu objawiającemu się, zgadzamy się z jego wolą i wypełniamy ją, kierując się motywami właściwymi prawdziwej przyjaźni. Duch Święty, któremu przypisujemy przybranie za synów oraz stan przyjaźni z Bogiem, prowadzi nas do partycypacji w miłości, którą sam jest. Ta partycypacja czyni nas miłującymi Boga. W ten sposób dzięki partycypacji Duch Święty mieszka w nas” (tamże, s. 197).

⁴² Por. tamże, s. 233–242.

⁴³ Por. A. L. Szafrąński, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990 (dalej Szafrąński K). Również ta książka, podobnie jak *Partycypacja*, nie doczekała się należnych recenzji, poza jedynym wyjątkiem: „Przegląd Katolicki” 79 (1991), nr 10, s. 5.

⁴⁴ Szafrąński K, s. 13–14.

⁴⁵ Tamże, s. 14.

Zastrzeżenie to opiera się na ogólnym stwierdzeniu, że „idea wspólnoty *nie jest pierwotną*, wskutek czego nie może być ideą wiodącą w określeniu istoty i rozwoju Kościoła”⁴⁶.

Uwaga ta nie wydaje się słuszna, gdy weźmie się pod uwagę wcześniejszą koncepcję teologii pastoralnej, a mianowicie personalistyczno-chrystologicznej, wypracowanej przez księdza Blachnickiego na podstawie chrystologicznej koncentracji teologii pastoralnej i duszpasterstwa Franciszka Ksawerego Arnolda⁴⁷. Oznacza ona najpierw, w ujęciu personalistycznym, że pośrednictwo zbawcze Kościoła nie może być traktowane jako bierny przekaz łask zbawienia przez jednych członków Kościoła, stanowiących jego podmiot, innym, traktowanym jako przedmiot tej posługi, a następnie, w ujęciu chrystologicznym, że Chrystus jest prototypem dla kościelnego pośrednictwa zbawczego. Oznacza to, że zbawcze pośrednictwo Kościoła (jako instytucji) ma za zadanie uobecniać samoudzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz „warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności)”⁴⁸.

Nie ulega też wątpliwości, że prawa osoby w stosunku do wspólnoty zostały zagwarantowane nie tyle na zasadzie jakiegoś dialektyzmu, ukazując napięcia pomiędzy dobrem jednostki a dobrem społeczności, ile wzajemnego przyporządkowania:

Osoba może znaleźć i wypełnić siebie tylko wchodząc we wspólnotę z innymi osobami, wspólnota zaś może być ukonstytuowana tylko przez osoby, o ile są one zaktualizowane w swoim istnieniu osobowym, właśnie jako osoby (...). Im bardziej osoba zatracą się we wspólnocie z innymi osobami, tym bardziej aktualizuje siebie w swoim istnieniu osobowym. Osoba zbliżając się ku drugiej osobie, nie oddala się w tym samym stopniu od siebie, ale przeciwnie, tym bardziej znajduje siebie i staje się sobą⁴⁹.

⁴⁶ Tamże; podkr. moje: M. M.

⁴⁷ Rozpatrując zagadnienie pośrednictwa Kościoła podkreślał Sługa Boży potrzebę teologicznego określenia wzajemnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy pośrednictwem zbawczym Kościoła a procesem zbawczym, „dokonującym się bezpośrednio pomiędzy wezwaną do zbawienia osobą ludzką a zbawiającym Bogiem” (Blachnicki TPO II, s. 424). Relacje te – w jego przekonaniu – określa „zasada personalistyczna, mówiąca, że w sprawowaniu pośrednictwa zbawczego należy we wszystkim respektować personalistyczną strukturę procesu zbawczego, mającego charakter dialogu i spotkania pomiędzy suwerennym w udzielaniu siebie Bogiem a w wolności się decydującym człowiekiem” (tamże).

⁴⁸ Tamże, s. 425–426.

⁴⁹ Tamże, s. 350; M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 171–176. Zob. M. Marczewski, *Osoba a wspólnota w procesie urzeczywistniania się Kościoła*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, praca zbiorowa pod red. K. Miśkaszka, Warszawa 2002, s. 9–29.

b. Ksiądz Szafrąński przestrzega następnie przed eklezjocentryzmem. Eklezjologiczną koncepcję uważa za niewystarczającą, może bowiem przesuwać na margines najważniejsze prawdy trynitologii, chrystologii i pneumatologii: „Rozwój instytucji Kościoła prowadziłyby do zawężenia najważniejszego zagadnienia, jakim jest wewnętrzna przemiana człowieka i jego zbawienie”⁵⁰.

To zastrzeżenie na pozór wydaje się słuszne. Kiedy powstawały zręby teologii «*communio*», a więc – w zasadzie – tuż po Soborze Watykańskim II, nie zdawano sobie wówczas sprawy z szans, jakie niesie ona dla rozwoju teologii w ogóle, w tym dla teologii pastoralnej i duszpasterstwa w szczególności.

Niemniej już wtedy, co zresztą po części zostało ukazane w *Partycypacji* księdza Szafrąńskiego, ukazana została dynamiczna trynitologia nie tylko w ujęciu udzielania boskiej natury w Trójcy Osób, wzajemnych relacji, ale także ich posłannictwa (misji). W posoborowej eklezjologii «*communio*» zagadnienia te zostały ukazane na przykład w opracowaniach ks. Brunona Fortego⁵¹, ks. Gérarda Philipsa⁵², by wymienić tylko tytułem przykładu.

Ksiądz Blachnicki podkreśla, że

w wypracowanej jednolitej zasadzie formalnej teologii urzeczywistniania się Kościoła [jako komunii] musi zostać dokonana organiczna synteza czterech czynników określających istotę życia i działania Kościoła, jakimi są: Chrystus, Duch Święty, osoba i wspólnota, z należyтым uwzględnieniem zachodzących pomiędzy nimi powiązań i relacji⁵³.

Nadto eklezjologia «*communio*» bardzo mocno jest zakorzeniona w trynitologii i teologii misji Osób Bożych:

Istotą Kościoła jako wspólnoty jest uczestnictwo w życiu trynitarnym udzielane przez Ojca posyłającego Syna i Ducha Świętego (...). Ta koinonia, którą można określić jako koinonię wertykalną, jest tego rodzaju, że równocześnie konstytuuje koinonię horyzontalną ze wszystkimi, którzy zostali dopuszczeni do tej samej wspólnoty z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, stając się Kościołem. Najpełniejszą i pierwszą realizację takiego uczestnictwa w życiu trynitarnym jest

⁵⁰ Szafrąński K, s. 15.

⁵¹ Por. K. Guzowski, *Symbolika trynitarna Brunona Fortego*, Lublin 2004; tenże, *Symbolika trynitarna Kościoła jako komunii i misji według Brunona Fortego*, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2005, s. 213–233.

⁵² Por. M. Kozak, *Kościół jako «communio» według Gérarda Philipsa*, Lublin 2003; tenże, «*Communio*» w eklezjologii Gérarda Philipsa, w: «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, s. 335–348.

⁵³ Blachnicki TPO II, s. 429; dop. moje: M. M.

Maryja, Matka Chrystusa i dlatego jest Ona najdoskonalszym wzorem lub przyczyną wzorcą dla wszelkiej działalności zmierzającej do urzeczywistnienia Kościoła jako wspólnoty życia z Bogiem Trójjedynym⁵⁴.

c. Ksiądz Szafrąński uważał, że eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej, skoncentrowana wokół pojęcia wspólnoty (*koinônia, communio*), nie jest wystarczająca, bo eklezjocentryzm, o którym była mowa powyżej, może stanowić okazję do „dominacji instytucji” i eksponowania roli hierarchii jako „głównego podmiotu działania i apostołstwa”, może też sprzyjać „dominacji laikatu, który jest Kościołem”⁵⁵.

Nie wydaje się słuszne postawienie tych zarzutów, ponieważ wyrazem eklezjologii «*communio*» jest kolegializm: Cały lud Boży jest podmiotem sukcesji apostołskiej⁵⁶ i wspólnego kapłaństwa⁵⁷; misja ta konkretyzuje się w wielości charyzmatów i wynikających zeń służb/posług i urzędów. Ta różnorodność darów nie może i nie powinna prowadzić do rozbicia wewnętrznej jedności wspólnoty Kościoła. Jedność tę bowiem sprawia jeden i ten sam Duch Święty, sprawca i dawca zarazem darów. On też jest gwarantem tej jedności. Celem obdarowania jest budowanie Kościoła. Tak więc owa jedność musi się przejawiać również „w samym sposobie działania i wykonywania poszczególnych posług”. Ksiądz Blachnicki stwierdził, że „musi to być działanie wspólnotowe, czyli kolegialne”. To zaś „jest jednym z istotnych elementów rzeczywistości Kościoła ujętej w aspekcie wspólnotowym”⁵⁸. Dlatego też w dokumentach *Vaticanum II* zagadnienie kolegialności i kolegializmu zostało wielokrotnie podkreślane. Ksiądz Blachnicki w swej eklezjologii pastoralnej, skoncentrowanej wokół pojęcia wspólnoty (*koinônia, communio*), świadomie wprowadził pojęcie kolegializmu i kolegialności. Pierwsze służyło mu określenie ogólnej tendencji przejawiającej się w dokumentach soborowych w celu

uwydatnienia wartości i potrzeby społecznego lub wspólnotowego sposobu działania apostołskiego w Kościele, na wszystkich szczeblach. Chodzi tu więc o jakąś „duchowość” kolegializmu przenikającą wszystkie dokumenty soborowe, a będącą po prostu sposobem przejawiania się ogólnej, wspólnotowej orientacji eklezjologii soborowej w nauce o działaniu Kościoła i jego podmiocie⁵⁹.

⁵⁴ Tamże, s. 430.

⁵⁵ Szafrąński K, s. 15.

⁵⁶ Por. Blachnicki TPO II, s. 257–259.

⁵⁷ Por. tamże, s. 259–265.

⁵⁸ Tamże, s. 272.

⁵⁹ Tamże, s. 273. Warto zapoznać się z dalszymi przemyśleniami Sługi Bożego na temat kolegializmu: biskup a jego prezbiterium, rady kapłańskie, braterstwo sakramentalne, hierarchia a świeccy (tamże, s. 278–282).

Zasadniczo kolegialność dotyczy sposobu spełniania posługi biskupiej, a także – jak w przypadku terminu kolegializm – „wyrażenia i potwierdzenia wspólnotowego charakteru Kościoła w ogóle”⁶⁰.

d. Ksiądz Profesor uważał także, że wspólnoty nie można traktować jako zasady ontologicznej. Jest ona raczej „konkretnym celem działalności praktycznej Kościoła i dlatego nie może stanowić najwyższej, integrującej zasady logicznej, a o nią chodzi w dociekaniach metodologicznych”⁶¹. W związku z tym – w przekonaniu księdza Szafrąńskiego – należałoby szukać „ogólniejszej zasady teoretycznej, która mogłaby zintegrować zasady szczegółowe”⁶². Za taką mogłoby uchodzić pojęcie uczestniczenia (partycypacji).

To bardzo ogólne stwierdzenie, które wystąpiło na marginesie obrony prymatu osoby, jako „najwyższej wartości po Bogu”, wymyka się z tej racji poddaniu analizie krytycznej. Nadto pojęcie to służy wyrażeniu/ujęciu relacji między człowiekiem a Osobami Trójcy Świętej, a więc tego, co w Starym i Nowym Testamencie określano mianem przymierza, miłości oblubieńczej i przyjaźni z Bogiem.

Ksiądz Blachnicki, który wypracował koncepcję teologii pastoralnej i duszpasterstwa opartą na pojęciu wspólnoty, wykorzystując do tego wypracowaną przez Sobór Watykański II eklezjologię wspólnoty, wskazał na pojęcie partycypacji, jako jedno z wielu biblijnych pojęć równoznacznych, pokrewnych i uzupełniających termin *koinônia*⁶³:

Pojęcie *uczestnictwa* (*participatio*), odgrywające wielką rolę w filozofii i teologii, zwłaszcza u św. Tomasza, nie występuje formalnie w Piśmie św., ale jest tam obecna rzeczywistość określona tym terminem. Ta rzeczywistość pokrywa się z tym, co wyrażają pojęcia przymierza, jedności, a w Nowym Testamencie szczególnie pojęcie *koinônia*⁶⁴.

3. Znaczenie studium Księdza Profesora Szafrąńskiego dla teologii pastoralnej

Ksiądz Profesor Szafrąński nie rozwinął koncepcji teologii pastoralnej opartej na zasadzie partycypacji. Wyraził jedynie życzenie, by stała się ona

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Szafrąński K, s. 15.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. Blachnicki TPO II, s. 362–371. Obok partycypacji wymienił następujące terminy: przymierze/testament, jedność, *ekklesia*, *sanctorum communio*, życie/nowe życie.

⁶⁴ Blachnicki TPO II, s. 364.

w przyszłości ogólną zasadą teoretyczną. Wydaje się, że w świetle wypracowanej wcześniej przez ks. F. X. Arnolda i ks. F. Blachnickiego chrystologiczno-personalistycznej koncepcji teologii pastoralnej oraz wspólnotowej koncentracji teologii pastoralnej, wypracowanej przez ks. F. Blachnickiego, pojęcie partycypacji może służyć (a) opisaniu i wyjaśnieniu relacji, jakie zachodzą między Bogiem/Osobami Boskimi a człowiekiem/osobą, a także (b) na czym polega istota relacji Kościoła do Chrystusa.

a. Pojęcia partycypacji i jego synonimów używa się w celu określenia relacji istniejących między Bogiem a ludźmi. Wynikają one z faktu stworzenia oraz wcielenia Syna Bożego i odkupienia przez Chrystusa całego stworzenia, a także są ściśle powiązane z posłannictwem Osoby Syna Bożego i Ducha Świętego⁶⁵.

Istota partycypacji sprowadza się do Chrystusa, który jest podmiotem i źródłem partycypacji personalnej, w której biorą udział wszyscy ludzie. Najpierw w Nim samym dokonało się zjednoczenie natury ludzkiej z Bożą w Osobie Słowa (partycypacja personalna). I jak w Synu Bożym „uświęcenie Jego ludzkiej natury w sposób stworzony” dokonało się dzięki namaszczeniu Duchem Świętym, tak nasze podobieństwo do Syna Bożego i zdolność do występowania w Jego imieniu sprawia Duch Święty w sakramentach wyciskających tzw. charakter sakramentalny⁶⁶.

b. Święty Tomasz z Akwinu określił Kościół jako jedną osobę mistyczną (*una persona mystica*). Zatem relacja Chrystusa do Kościoła jest z natury relacją osobową. Jej istotą jest partycypacja w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa przez charaktery sakramentalne chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, a także udział w osobowym życiu Boga przez wiarę, miłość i nadzieję (partycypacja o charakterze moralnym).

⁶⁵ Por. „Posyłającym jest zawsze Ojciec, natomiast osobą posłaną Syn Boży i Duch Święty. Dziełem Syna jako odrębnej Osoby jest Wcielenie i Odkupienie, natomiast dziełem Ducha Świętego jest zamieszkanie w ludziach, powodujące nadprzyrodzoną miłość. Posłannictwo ma na celu nową obecność i możliwość posiadania Osób Boskich w nowy sposób. Z natury samej posłannictwo ma charakter czasowy, podczas gdy rodzenie i tchnienie – odwieczny. Stąd obecność Osoby Bożej w człowieku i posiadanie jej przez niego nie jest zmianą zachodzącą w Osobie Bożej, lecz wyłącznie zmianą w człowieku” (Szafrński P, s. 111).

⁶⁶ Por. „Człowiek uczestniczy w Duchu Świętym przez synowską miłość ku Bogu Ojcu oraz przez wzajemną miłość wszystkich przybranych dzieci Bożych. Wszyscy posiadamy tego samego Ducha Świętego w sposób analogiczny do tego, jaki jest właściwy Synowi Bożemu. Nie partycypujemy w nieskończonej miłości, czyli w tak zwanym tchnieniu czynnym Ojca i Syna, lecz w Darze, którym jest Duch Święty. On to skierowuje nas do Ojca przez zjednoczenie z Synem jako prototypem autentycznego oddania się Ojcu” (tamże, s. 248).

Partycypacja przez charaktery sakramentalne uzdalnia Kościół (hierarchię i świeckich) do „zróznicowanego działania z Chrystusem i w Nim w sprawowaniu liturgii”. W znaku liturgii Kościół staje się sakramentem, czyli „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1) lub sakramentem wspólnoty osób złączonych wiarą miłością i nadzieją.

Zusammenfassung

PARTIZIPATION

(PROFESSOR ADAM LUDWIK SZAFAŃSKIS SUCHE

NACH EINEM ALLGEMEINEREN PRINZIP DER PASTORALTHEOLOGIE)

Professor Szafrński hat keine auf das Prinzip der Partizipation basierende Konzeption der Pastoraltheologie entwickelt. Er äußerte lediglich den Wunsch, daß diese in Zukunft ein allgemeines theoretisches Prinzip werden möge. Im Lichte der Lektüre seiner Habilitationsschrift „Partizipation: Die Genese und die Rolle des Begriffs der Teilhabe in der Theologie des hl. Thomas von Aquin” (Warszawa 1973) können wir feststellen, daß der Begriff der Partizipation (a) zur Erklärung der zwischen Gott (den göttlichen Personen) und dem Menschen (der Person) stattfindenden Beziehungen und (b) des Wesens der Beziehung der Kirche zu Christus dienen kann.

a. Der Begriff der Partizipation und seine Synonyme werden zum Zweck der Definition der zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Beziehungen gebraucht. Sie resultieren aus der Tatsache der Schöpfung sowie der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung der gesamten Schöpfung durch Christus und sind auch eng mit der Sendung der Person des Sohnes Gottes und des Heiligen Geistes verbunden.

Das Wesen der Partizipation ist auf Christus zurückzuführen, der das Subjekt und den Ursprung der personalen Partizipation bildet, an der alle Menschen teilhaben. Die Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur wurde in der Person des Wortes zuerst in Ihm vollzogen (personale Partizipation). Und so wie im Sohn Gottes „die Heiligung Seiner menschlichen Natur auf geschaffene Art” dank der Salbung durch den Heiligen Geist geschah, bewirkt der Heilige Geist auch unsere Ähnlichkeit zum Sohn Gottes und die Fähigkeit, in Seinem Namen zu wirken, in den Sakramenten, die den sogenannten sakramentalen Charakter prägen.

b. Der hl. Thomas von Aquin hat die Kirche als eine mystische Person (*una persona mystica*) bezeichnet. Daher ist die Beziehung Christi zur Kirche von ihrer Natur her eine personale Beziehung. Ihr Wesen besteht in der Partizipation am vergöttlichten Menschsein Christi durch die sakramentalen Charaktere der Taufe, der Firmung und des Priesteramtes sowie die Teilhabe am personalen Leben Gottes durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung (Partizipation mit moralischem Charakter).

Die Partizipation befähigt die Kirche (die Hierarchie und die Laien) durch die sakramentalen Charaktere zu „einem differenzierten Handeln mit Christus und in Ihm in der Feier der Liturgie“. Im Zeichen der Liturgie wird die Kirche zum Sakrament, d.h. „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen Gentium* 1) oder zum Sakrament der Gemeinschaft von Personen, die durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung miteinander verbunden sind.

(Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich)

Dr hab. Marek MARCZEWSKI – ur. w 1947 r., członek Towarzystwa Naukowego KUL, Sekcji Wykładowców Katechetyki, Sekcji Pastoralistów Polskich oraz Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates (Niemcy). Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problematyki diakonatu stałego, teologii małżeństwa i rodziny, dogmatyki pastoralnej, teologii liturgii, pedagogiki społeczno-pastoralnej i katechetyki. Jest autorem i redaktorem następujących publikacji książkowych: *Diakon stały w Kościele współczesnym* (Suwałki 1991); *Proseminarium* (Suwałki 1995); *Błogosławieństwo stołu (modlitwy przed i po jedzeniu)* (Lublin 1998); *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii* (Lublin 1998); *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego* (Lublin 2000); *Diakonat* (Lublin 2000); *Pedagogika pastoralna* (Lublin 2003); «*Communio*» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele (Lublin 2004); *Dobroczynna posługa Kościoła* (Lublin 2005). Nadto jest autorem kilkuset artykułów naukowych i recenzji oraz redaktorem naczelnym rocznika „Diakon”.

Ks. Czesław Murawski – Sandomierz

TEOLOGIA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY W PISMACH KS. PROF. A. L. SZAfraŃSKIEGO

Księżdz Profesor Adama Ludwika Szafrąńskiego po raz pierwszy spotkałem w Kielcach w roku 1969, a było to w dniu pogrzebu księdza kanonika Dąbrowskiego, członka Kapituły Kieleckiej. Zaprosiłem go wówczas na rekolekcje kapłańskie z okazji 10-lecia naszych święceń. Ksiądz Profesor zaproszenie przyjął i prowadził dla nas rekolekcje w Zakopanem – w „Księżówce”. Dla nas były to przeżycia niezapomniane.

W kilka lat później, podczas studiów w KUL-u ks. Szafrąński był moim profesorem i promotorem. Pod jego kierunkiem napisałem magisterium, a później doktorat¹. Ksiądz Profesor jako kierownik katedry dogmatyki pastoralnej odznaczał się nieprzeciętnymi zdolnościami. W sposób mistrzowski aplikował treści naukowe do duszpasterstwa. W wykładach, jak i podczas seminariów naukowych nie ograniczał się do analiz teologicznych, ale wyprowadzał z nich praktyczne wnioski duszpasterskie. Chętnie głosił konferencje, kazania i prowadził rekolekcje. Kierował różnymi pracami naukowymi, a szczególnie zachęcał do podejmowania tematyki małżeńsko-rodzinnej. Sam osobiście w swoich dociekaniach naukowych podejmował problematykę małżeństwa i rodziny. Z pewnością impulsów do podejmowania tej tematyki dostarczała nauka Soboru Watykańskiego II².

¹ Pracę licencjacką napisałem na temat: *Teologia małżeństwa w nowym Ordo Celebrandi Matrimonium* z 1969 r., Lublin 1975, a doktorską: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu Biskupów Polskich (1945–1976). Studium dogmatyczno-pastoralne*, Lublin 1977. Badania prowadzone podczas pisania pracy doktorskiej poszerzone do 1980 r. i wydane drukiem. We wstępie do mojej książki: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu Biskupów Polskich 1945–1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1988 napisałem: „Szczególne słowa podziękuję kieruję do Ks. Prof. Adama L. Szafrąńskiego, który zachęcał mnie do zajęcia się poruszaną tematyką, żywo interesował się każdym etapem pracy, udzielał cennych rad i wskazówek, wyrażając ustawiczną troskę o jej kształt” (s. 25).

² Zagadnienia z zakresu małżeństwa i rodziny znajdziemy w wielu dokumentach soborowych, m.in. Konstytucja o liturgii świętej (KL); Konstytucja dogmatyczna

Sobór poświęcił dużo uwagi rodzinie, dlatego że ta najstarsza instytucja znalazła się w głębokim kryzysie. Z Zachodu, ale i u nas nie było z tym lepiej, szła fala moralnego i społecznego rozkładu rodziny, a i w Kościele coraz częściej odzywały się głosy wzywające do teologicznego pogłębienia doktryny o domowym Kościele.

Na seminariach naukowych ks. Szafrński podejmował różne tematy. Utworzyła się grupa studentów, którzy pisali prace naukowe o tematyce małżeńsko-rodzinnej. Owocem tej współpracy było m.in. zbiorowe dzieło o teologii małżeństwa i rodziny pod redakcją Ks. Profesora³. Ks. Profesor również poświęcił kilka publikacji tej problematyce⁴. W jego twórczości odnośnie do małżeństwa i życia rodzinnego dominują wątki teologiczne i duszpasterskie. Podejmuje on tematy sakramentalności małżeństwa, łaski tego sakramentu, a nade wszystko relacji małżeństwa i rodziny do Trójcy Świętej⁵.

1. Małżeństwo znakiem przymierza z Bogiem Ojcem w Chrystusie

Istnieje ścisły związek między małżeństwem a przymierzem zbawienia. W Piśmie św. małżeństwo jest prototypem przymierza Boga z ludźmi. Teologdy doszukują się zbieżności między małżeństwem a przymierzem już w opi-

o Kościele (KK); Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (KDK); Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (DWCH); Dekret o apostołstwie świeckich (DA).

³ Por. *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. ks. Adam L. Szafrński, Lublin 1985. W tym dziele znalazły się cztery artykuły ks. A. L. Szafrńskiego. Obok niego swoje artykuły zamieścili: ks. W. Góralski, ks. J. Grześkowiak, ks. Cz. Murawski, ks. J. Szkodoń, ks. K. Więsyk, K. Wojacek, E. i M. Marczewscy, E. Ryszka.

⁴ Por. A. L. Szafrński, *Struktura łaski sakramentu małżeństwa*, „Collectanea Theologica” (CTh) 46 (1976), f. II, s. 23–39; *Słowo wstępne*, w: *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 7–18; *Łaska sakramentu małżeństwa*, tamże, s. 99–120; *Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego (FC 57)*, tamże, s. 255–271; E. Ryszka, ks. A. L. Szafrński, *Teologiczne i personalistyczne zasady planowania rodziny i regulacji poczęć*, tamże s. 305–321; *Karta praw rodziny* (oprac. ks. A. L. Szafrński), tamże s. 341–352; *Dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego o wychowaniu do miłości ludzkiej (i o wychowaniu seksualnym)* (oprac. ks. A. L. Szafrński), tamże s. 353–360.

⁵ Ks. Szafrński poświęcił kilka pozycji Eucharystii, gdzie również przewija się wątek więzi tego sakramentu z małżeństwem i rodziną.

sach stworzenia świata i człowieka. Pierwsze przymierze Boga z człowiekiem zostało zawarte przez sam fakt stworzenia pierwszej pary ludzkiej i całego świata. Motywem stworzenia była miłość. W przymierzu spotykają się u samych podstaw: odwieczny plan zbawienia – jako konkretyzacja miłości Boga w stosunku do człowieka i transcendencja człowieka w stosunku do całego stworzenia⁶.

Potem były zawierane przymierza z Rodem poprzez Abrahama, Izaaka i Jakuba. W centrum Starego Testamentu znajduje się przymierze na Synaju. Szczególne miejsce zajmuje idea przymierza Boga z narodem wybranym. Cała teologia przymierza Boga z narodem wybranym została rozwinięta przez proroków w obrazie małżeństwa i miłości oblubieńczej (Oz 1, 2-9)⁷. Dwa wydarzenia: stworzenie człowieka i ustanowienie małżeństwa, wskazują na jedność myśli Bożej, dlatego zerwanie przymierza traktowane jest jako nierząd (Ez 16, 15, 22; Jr 3, 2-20; Iz 4, 10-19). Monogamiczny zaś związek małżeński jest jakby wyjściem ku Bogu przez zawarcie z Nim przymierza (Rdz 2, 24)⁸.

Nowe przymierze Bóg zawarł w swoim Synu. Dokonuje się ono we Krwi Jezusa⁹. W porównaniu do Starego Przymierza zatraciło ono charakter jurydyczny, a stało się wyrazem Bożej dobroci i ma charakter wewnętrzny, to znaczy, że nie jest wypisane na tablicach kamiennych, lecz na przemienionych sercach¹⁰.

Podając temat relacji między przymierzem a małżeństwem, ks. Szafrński nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II: Sobór poucza, że

głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli <nieodwołalną osobistą zgodę. Małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują. Sam Bóg jest twórcą małżeństwa, które obdarza różnymi darami... To najściślejsze zjednoczenie w miłości uzdalnia małżonków do świadczenia sobie wzajemnej pomocy i posługi... Chrystus <ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości>. Pozostaje z nimi stale, aby „jak On umiłował Kościół i wydał zań samego siebie”, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności (KDK 48)¹¹.

⁶ Por. K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwiać się będą*, Poznań 1976, s. 24.

⁷ Por. A. L. Szafrński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 104.

⁸ Por. tamże, s. 104–105; P. Grelot, *Ewolucja instytucji małżeństwa w Starym Testamencie*, „Concilium” (wyd. pol.) 1970, nr 1–5, s. 322–330.

⁹ Wiele tekstów Nowego Testamentu podkreśla to przymierze m.in.: Mk 14, 24; Mt 26, 28; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6; Hbr 8, 13; 9, 15; 12, 24.

¹⁰ Por. A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, Pelplin 1974, s. 30–31.

¹¹ A. L. Szafrński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 102.

Jan Paweł II rozwija myśl Soboru i kładzie akcent na miłość Chrystusa, która znajduje się u źródeł przymierza, a małżonkowie w niej uczestniczą:

Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową „caritas” małżeńską, będącą właściwym i szczególnie sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na Krzyżu (FC 13).

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej – chrzest i bierzmowanie – stwarzają podstawę do dalszych i głębszych relacji ze Zbawicielem.

Sakrament chrztu zainicjował uczestnictwo w synostwie Chrystusa. Dzięki temu zaistniała relacja dziecięctwa w stosunku do Ojca (1 J 3, 1-2). W bierzmowaniu dziecięctwo to zostało udoskonalone przez pełniejsze oddanie się Bogu. Konsekwencją tego było duchowe „wydoroślenie”, a co za tym idzie – usamodzielnienie się, uzdalniające do podjęcia odpowiedzialności za innych, aby następnie w małżeństwie w konkretny sposób realizować miłość Chrystusa do Kościoła. Cały ten proces zbawienia dzięki łasce dokonuje się w osobowym spotkaniu i dialogu z Bogiem, objawiającym się i udzielającym się w Chrystusie¹².

Małżonkowie są włączeni przez chrzest w nowe i wieczne przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem i dlatego stanowią wspólnotę życia i miłości. Są oni świadkami zbawienia dla siebie nawzajem, a jako rodzice i dla dzieci, a wszystko to dzięki sakramentowi. Dlatego małżeństwo jak każdy sakrament jest „pamiętką, uobecnieniem i prorocstwem tego zbawczego dzieła”. Dzieje się tak, ponieważ małżeństwo

jako pamiętka, sakrament daje im łaskę i zadanie upamiętniania wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec swych dzieci; jako uobecnienie daje im łaskę i zadanie wprowadzania w życie, wzajemnie wobec siebie i wobec dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem; jako prorocstwo daje im łaskę i zadanie życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem (Paweł VI. Cyt. za: FC 13).

Pierwszym i bezpośrednim skutkiem sakramentu małżeństwa nie jest łaska, ale sama więź małżeńska, komunია dwojga osób, przedstawiająca tajemnicę Chrystusa i Jego przymierza. Miłość małżeńska jest więc uczestnictwem w życiu Chrystusa. Dzięki temu zmierza do jedności głęboko osobowej i nosi

¹² Por. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd 2, München 1970, s. 491–529.

na sobie znamiona cech charakterystycznych dla każdej naturalnej miłości małżeńskiej, ale już w nowym znaczeniu, bo sakrament je oczyszcza i wzmacnia łaską. Dzięki temu ta miłość „staje się wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich” (por. FC 13)¹³ i wprowadza w tajemnicę Trójcy Świętej.

2. Trójca Święta a małżeństwo i rodzina

Małżeństwo, chociaż jest instytucją ludzką, to jednak w intymności wzajemnej miłości i bliskości osobowej jest wielką tajemnicą wychodzącą poza granice rzeczywistości czysto naturalnej. Zanurza się ono w tajemnicę Trójcy Świętej i korzeniami tkwi w misterium wspólnoty trzech Osób Boskich¹⁴. Już sam fakt stworzenia człowieka wskazuje na więź z Bogiem, ale i na analogie, których można się dopatrywać.

Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę na swój obraz i podobieństwo: *Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 27). Człowiek został stworzony jako para nie tylko w celu prokreacji, ale również dla odzwierciedlenia Boskiej wspólnoty życia i miłości. Dlatego „wspólnotę życia Boga, polegającą na wymianie miłości między Ojcem a Synem w Duchu Świętym można określić jako «przeczystość» (M. Schmaus), która analogicznie objawia się w małżeństwie”¹⁵. Wielu teologów dopatruje się analogii między Trójcą Świętą i rodziną¹⁶. Sobór Watykański II określił małżeństwo jako „głęboką wspólnotę życia i miłości” (KDK 48).

Ksiądz Szafranski podjął temat uczestnictwa człowieka w życiu osób Trójcy Świętej w swojej pracy *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa*

¹³ Por. tamże, s. 102–104.

¹⁴ Por. J. Grześkowiak, *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁵ Tamże, s. 30. Por. S. Musiał, *Specyfika świętości małżonków w świetle „Gaudium et spes”*, SSHT 9 (1976), s. 48.

¹⁶ Dla przykładu przywołajmy wypowiedź H. Domsa: „Bóg, który jest miłością i wspólnotą, stwarzając człowieka na swoje «wyobrażenie», wyposażył go w moc miłowania i uzdolnił do życia we wspólnocie. Mężczyzna i kobieta dzięki dwubiegowości płci (również ta cecha odzwierciedla pełną doskonałość Boga) są na siebie w sposób charakterystyczny ukierunkowani i przez naturę cudownie przygotowani do tworzenia specyficznej życiowej jedności, nie spotykanej między osobami tej samej płci” – *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935, s. 28; W tym samym kierunku zmierza interpretacja podobieństwa człowieka do Boga w ujęciu kard. K. Wojtyły. Zob. J. Grześkowiak, *Centralne idee...*, dz. cyt., s. 30–36.

w teologii św. Tomasza z Akwinu¹⁷. Dla św. Tomasza, twierdzi Ksiądz Profesor, najistotniejsza jest interpersonalna łączność stworzeń rozumnych z osobami Trójcy Świętej. Sprowadza się ona do upodabniania się stworzeń rozumnych do Chrystusa i do Ducha Świętego, jako osób Trójcy Świętej. To upodobnienie dokonuje się przez uświęcenie ludzkiej natury, dzięki łasce i miłości¹⁸. Pojęcie partycypacji, jako upodobnienie do Osób Boskich, pozwala wnikać w tajemnice łaski: „Łaska niestworzona jest obecnością Osób Boskich obdarzających człowieka darem łaski uświęcającej, zwanej łaską stworzoną”¹⁹. Doktryna św. Tomasza o partycypacji znalazła się u podstaw wyjaśniania struktury łaski sakramentu małżeństwa.

a) Małżeństwo znakiem przymierza z Ojcem

W oparciu o naukę Soboru Watykańskiego II²⁰ Ksiądz Profesor wskazuje na relacje osób Trójcy Świętej: „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty ze sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2). Chrystus objawiając Ojca, dokonuje dzieła zbawienia „głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia” (KL 5). Przez zesłanie Ducha Świętego objawienie zostało udoskonalone i odtąd jest wszystkim ludziom wiadome, że Bóg jest z nimi. „Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie” (KO 4)²¹. Małżeństwo wpisuje się w to misterium paschalne, bo włącza się ono w przymierze z Bogiem. Już sakrament chrztu inicjuje to przymierze. Łaską chrztu jest sam Bóg, czyli Ojciec udzielający się przez Wcielonego Syna swego, będącego Słowem – najdoskonalszym „obrazem Boga Niewidzialnego” (Kol 1, 18). Jest to możliwe dzięki jednej naturze w różny sposób posiadanej przez Osoby Boskie i analogicznie udzielające się ludziom (J 14, 9-11. 15-21. 25-26). Dzięki temu Bóg

¹⁷ W rozprawie naukowej: *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973, ks. A. L. Szafrąński, idąc za św. Tomaszem, dokonuje analizy pojęcia „partycypacja”, a więc zarówno filozoficznej, jak i teologicznej. Przez pojęcie „partycypacja” rozumie uczestnictwo bytów stworzonych w Bogu. Św. Tomaszowi chodziło o interpersonalną łączność stworzeń rozumnych z osobami Trójcy Świętej (s. 7; 246–247).

¹⁸ Por. A. L. Szafrąński, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 245–250.

¹⁹ Tamże, s. 247. Doktryna św. Tomasza doskonale harmonizuje z nauką Soboru Watykańskiego II, co wykazuje w swojej pracy ks. A. L. Szafrąński (por. *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 249–252).

²⁰ Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (KO) nr 2.

²¹ Por. K. Rahner, *Ekklesiologische Grundlegung*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1970, s. 121–156. Cyt. za A. L. Szafrąński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 104.

mieszka w człowieku, czyli jest obecny, ale inaczej niż w rzeczach przez siebie stworzonych i podtrzymywanych w istnieniu. Jest On obecny jak ten, kogo się poznaje, istnieje w poznającym i jak miłowany w tym, który miłuje. Ten sposób posiadania Boga, możliwy dla człowieka jedynie w czasie ziemskiego życia, utożsamia się z wiarą i miłością²². Dokonuje się to przez sakramenty. Istotne znaczenie mają tu szczególnie: chrzest, bierzmowanie i małżeństwo.

Włączenie w tajemnicę paschalną dokonuje się w charakterze sakramentalnym chrztu (por. KL 6). Przez chrzest człowiek uczestniczy w synostwie Chrystusa, dzięki czemu powstaje relacja dziecięstwa w stosunku do Ojca (1 J 3, 1-2). Dzieciństwo zaś udoskonalone w bierzmowaniu przez pełniejsze oddanie się Bogu, powoduje duchową dojrzałość, usamodzielnienie się; dzięki czemu ochrzczeni i bierzmowani stają się zdolni do podjęcia odpowiedzialności za innych. Bierzmowanie również przez swój charakter udziela dalszego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa²³. Ma to ważne znaczenie w małżeństwie, gdzie trzeba podjąć konkretne obowiązki, aby realizować miłość Chrystusa do Kościoła. Prawda jednak, jak twierdzi Ksiądz Profesor, jest taka, że to Chrystus tę własną miłość pragnie kontynuować w małżonkach ochrzczonych i bierzmowanych. Za M. Schmausem zaś dodaje, że znakiem zbawienia i łaski jest zawsze osoba, a realizowanie zbawienia dokonuje się w osobowym spotkaniu i dialogu z Bogiem objawiającym się i udzielającym w Chrystusie²⁴.

Małżonkowie przyjmując Chrystusa realizują przymierze z Ojcem (J 14, 21-26). Dzięki temu przymierzu powstają nowe relacje do Chrystusa, a przede wszystkim do Ojca (J 14, 10-11)²⁵. Ksiądz Profesor w ten sposób finalizuje więź małżonków z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem:

Więź z Chrystusem, istniejąca i rozwijająca się w małżeństwie, sprawia, że jest ono najważniejszym i najtrwalszym znakiem Kościoła oraz wspólnotą decydującą w pewnym znaczeniu o jego istnieniu i rozwoju, ponieważ wyraża i urzeczywistnia dar Ojca, którym jest wcielony Syn Boży realizujący swe oddanie Ojcu w miłości ku ludziom. Łaską niestworzoną tego sakramentu jest więc On sam, oddający się człowiekowi przez instytucję małżeństwa i w niej; *res* – jak mówili scholastycy – jest to dojrzała wiara, a szczególnie miłość męża i żony, rodziców i dzieci. Bowiem tylko w ten sposób można przyjąć Boga²⁶.

²² Por. *Łaska...*, dz. cyt., s. 104–105.

²³ „Podobieństwo z Chrystusem istniejące w ludziach przez charakter sakramentalny jest uczestnictwem w jego przeobstwieonej ludzkiej naturze, czyli jej rozszerzeniem i historycznym uobecnieniem na wszystkie czasy”. A. L. Szafrński, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 169. Więcej na ten temat – tamże, s. 165–175.

²⁴ Por. M. Schmaus, *Der Glaube...*, dz. cyt., s. 491–529.

²⁵ Por. A. L. Szafrński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 107.

²⁶ Tamże, s. 107–108.

W małżeństwie chrześcijańskim więź z Chrystusem stanowi o jego sakramentalności, czyli znaku, który oznacza i urzeczywistnia przymierze małżonków z Ojcem przez Chrystusa²⁷.

b) Małżeństwo i rodzina wspólnotą miłości w Duchu Świętym

Małżeństwo i rodzina są najbardziej rozpowszechnioną formą wspólnoty ludzkiej. Każda wspólnota szuka swego ideału, wzorca. Idealnym wzorcem wspólnoty rodzinnej jest Święta Rodzina z Nazaretu, ale najdoskonalszą wspólnotą w ogóle jest Trójca Święta. Twórcą tej Wspólnoty, jak zresztą i każdej ludzkiej, jest Duch Święty – Miłość Boża. Dziełem tegoż Ducha jest uświęcanie, zmierzające do coraz doskonalszego zjednoczenia człowieka z Bogiem i ludźmi.

Rozwijając tę prawdę, ks. Szafrński napisał:

Posłanie i misja Wcielonego Syna Bożego jest zawsze ściśle zespolona z misją Ducha Świętego. Duch jest uosobieniem miłości między Ojcem a Synem w życiu trynitarnym Boga. Dlatego trzecia Osoba nie ma własnego imienia, lecz nazwę ukazującą Jej działanie (Duch, Tchnienie). Według zapowiedzi Chrystusa Duch Święty jest pierwszym darem Bożym, powodującym nawrócenie człowieka i jego upodabnianie do Chrystusa w Jego synowskiej miłości i posłuszeństwie względem Ojca (J 15, 26-27)²⁸.

Łącząc zaś Ojca z Synem w pochodzeniu trynitarnym, Duch Święty analogicznie zspala Kościół. Istniejąc jako jedna osoba w wielu osobach, tworzy z nich nową wspólnotę, czyli rodzinę dzieci Bożych²⁹. To właśnie Duch Święty, Miłość Boża, tworzy z małżeństwa i rodziny wspólnotę specjalnego rodzaju, w której naturalna miłość małżeńska, która przez sakrament stała się znakiem miłości Boga, zostaje ubogaconą obecnością i działaniem „trzeciej” Osoby, Ducha Świętego. Tenże Duch utrwała, uszlachetnia i przebóstwia naturalne więzi małżonków, czyniąc z małżeństwa i rodziny „mały Kościół”, czyli wspólnotę Ducha Świętego (KK 11)³⁰.

Miłość Boża, Duch Święty nie tylko udoskonala małżonków, lecz także sprawia, że ich miłość staje się owocna nie tylko przez zrodzenie potomstwa, ale również przez wychowanie. Poprzez rodzicielstwo, a więc zrodzenie i wychowanie potomstwa, małżonkowie pokazują światu twórczą miłość samego

²⁷ Por. tamże, s. 109.

²⁸ Tamże, s. 109.

²⁹ Por. A. L. Szafrński, *Partycypacja...*, dz. cyt., s. 208–215; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, s. 240; również s. 190n.

³⁰ Por. A. L. Szafrński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 109; por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości*, „Analecta Cracoviensia”, 1 (1969), s. 341–351.

Boga, który za ich pośrednictwem podtrzymuje życie gatunku ludzkiego³¹. Właśnie dzięki temu w małżeństwie i rodzinie uobecnia się i buduje Kościół jako wspólnota ludzi wzajemnie się miłujących³².

Na jeszcze jeden aspekt zwraca uwagę Ksiądz Profesor, a mianowicie – na zbawienie, które realizuje chrześcijanin w małżeństwie i przez małżeństwo. Człowiek świecki w małżeństwie chrześcijańskim łączy swoje posłannictwo z łaską sakramentalną, dzięki czemu kształtuje się specyficzna duchowość laikatu. Świeccy łączą dwie rzeczywistości: odpowiedzialność za świat w którym żyją, losy ludzkości, jej przyszłość z odpowiedzialnością Kościoła za zbawienie wszystkich ludzi. Chrześcijanin powołany jest przez Boga Stwórcę z jednej strony do dzieła zhumanizowania ziemi i stworzenia kultury godnej wolnego człowieka, a z drugiej do tego, by objąć „mocami Zbawiciela całą przestrzeni i czasu trwania doczesności”, aby wypełnić nakaz Chrystusa: *Po tym poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13, 35)³³.

Ukazana przez ks. A. L. Szafrąńskiego misja Ducha Świętego jest historycznie i socjologicznie dostrzegalna w małżeństwie i rodzinie, formalnej, sakramentalnej wspólnocie ludzi wierzących, ochrzczonych i wzajemnie się miłujących. Małżeństwo ochrzczonych jest sakramentalną instytucją osób Boskich, Syna Bożego, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Obecność osób Boskich w sakramentalnym małżeństwie umożliwia aktualizację relacji osobowych między małżonkami, a Duch Boży, który jest miłością – oświeca i pobudza ich do działania, umacnia wszystko, co ludzkie i szlachetne. Współdziałanie z Duchem Świętym powoduje taki stan przeobóstwienia, że zostaje zachowana suwerenność Boga i wolność człowieka. Dokonuje się nowe, bogatsze uczestnictwo w życiu Bożym, przewyższające ten udział w Bogu, jaki miał miejsce w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo

³¹ Ksiądz Profesor ukazując misję Ducha Świętego w małżeństwie i rodzinie, często odwołuje się do *Obrzędów Sakramentu Małżeństwa z 1974 r.* (OSM) i podkreśla rolę rodziców współpracujących z łaską sakramentu małżeństwa przy wychowaniu dzieci. Podkreśla również wartość dziecka dla rodziny, jak i dla całego społeczeństwa: „Dziecko poszerza wspólnotę małżeńską, przetwarzając ją w rodzinę (...). Małżeństwo potrzebuje dzieci nie tylko dlatego, aby podtrzymać istnienie gatunku, lecz dla własnego rozwoju. Miłość «we dwoje» przestaje być autentyczną wspólnotą miłości, ponieważ ulega degeneracji przez egoizm. Dzieci są owocem miłości rodziców, w niej i przez nią mogą istnieć i rozwijać się (...). Małżeńska miłość otwarta ku dzieciom jest znakiem obecności w niej Ducha Świętego, Ducha miłości Bożej, która uzdalnia ich z kolei do ofiarnej służby dla potomstwa, do dobrego przykładu, apostołstwa w najszerszym i najpełniejszym wymiarze”. *Łaska...*, dz. cyt., s. 110.

³² Por. P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972, s. 141–142.

³³ Por. A. L. Szafrąński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 111.

Stwórcy³⁴. Obecność i działanie Boga w małżeństwie sprawia, że każdy przejaw miłości pochodzącej od Boga (Ef 3, 15) ma charakter stwórczy, czyli rodzący nowe życie, oraz zbawienny, czyli wyrażający i powiększający w historii miłość Chrystusa³⁵.

Analogia między Trójcą Świętą a rodziną podejmowana przez teologów³⁶ nie znalazła szerszego echa w twórczości ks. A. L. Szafrąńskiego.

W aktualizacji kontaktów z osobami Boskimi i ze sobą nawzajem, jak również w realizacji trudnych zadań, pomagają małżonkom i rodzicom modlitwa, Eucharystia i sakrament pojednania³⁷.

3. Eucharystia – samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego

Kolejnym zagadnieniem wpisującym się w życie małżeństwa i rodziny jest Eucharystia. Ksiądz Profesor poświęcił wiele studiów tajemnicy Eucharystii³⁸, a sformułowanie tematu zaczerpnął z Adhortacji Jana Pawła II – *Familiaris consortio* (FC 57). Nasuwa się pytanie: jakie są podstawy teologiczne związku Eucharystii z sakramentem małżeństwa? Temat ten znalazł głębokie odbicie w dokumentach Soboru Watykańskiego II³⁹. Eucharystia jest znakiem i dopełnieniem przymierza małżeńskiego. Małżeństwo ludzi ochrzczonych uczestniczy w przymierzu z Bogiem. Przymierze to jest realizowane przez

³⁴ Por. A. L. Szafrąński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, wyd. 3, Lublin 1981, s. 170–174.

³⁵ Ks. Szafrąński wymienił za papieżem Pawłem VI cechy miłości małżeńskiej, która powinna być: zmysłowa i duchowa, pełna, czyli będąca formą szczególnej przyjaźni, przez którą małżonkowie dzielą między sobą wszystko bez egoistycznego wyrachowania (Encyklika *Humanae vitae* – HV 9).

³⁶ Por. M. Valkowic, *L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di Matthias Joseph Scheeben*, Roma 1965; F. J. Sheen, *Three to get married*, New York 1951.

³⁷ Por. A. L. Szafrąński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 112–113; Paweł VI, Enc. HV 25; Pius XI, *Casti connubii*, Poznań 1931, s. 58.

³⁸ Z bogatej literatury Księdza Profesora poświęconej Eucharystii należy wymienić najważniejsze: *Teologia liturgii eucharystycznej* (3 wydania), wyd. 3, Lublin 1981; *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*, Bytom 1997; *Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego* (FC 57), w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. L. Szafrąński, Lublin 1985, s. 255–271.

³⁹ W Konstytucji o liturgii świętej (KL) znajdują się sformułowania świadczące o powadze zagadnienia: „Znajdujący się w Rytuale rzymskim obrzęd zawierania małżeństwa należy krytycznie rozpatrzyć i w ten sposób wzbogacić, by jaśniej oznaczał łaskę sakramentu i podkreślał obowiązki małżonków” (KL 77). „Zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas Mszy świętej” (KL 78).

Chrystusa na krzyżu i w Eucharystii. Uświęcenie rodziny ma swe pierwsze źródło w chrzcie, ale najpełniejszy wyraz odnajduje w Eucharystii:

Eucharystia jest sakramentem utrwalającym w historii oddanie się Chrystusa w śmierci na krzyżu (J 15, 13); jest pamiątką Jego chwalebnego przejścia do Ojca, wspólnym wysiłkiem wierzących (FC 57), znakiem ich jedności i wzajemnej miłości (KL 47). W Eucharystii małżonkowie odnajdują nie tylko niedościgły wzór miłości, ale również jej „niewysychające źródło”, dzięki któremu mogą uszlachetniać swoją miłość małżeńską i rodzinną⁴⁰.

Uczestnictwo we Mszy św., częsta Komunia obojga małżonków jest głównym źródłem siły żywotnej dla miłości, dzięki której wchodzą oni we wspólnotę z Bogiem i ze sobą na wzajem⁴¹.

Eucharystia jako sakrament jest tajemnicą jedności z Bogiem i między sobą (J 6, 56-57). Dzięki niej ludzie wierzący, którzy tworzą nową wspólnotę ze sobą, wchodzą w relację między Ojcem a Synem w Duchu Świętym. Przez Komunię, będącą ciałem zmartwychwstałego Pana, tworzy się wspólnota, czyli Komunia w Duchu Świętym. „Kto jednoczy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17). Urzeczywistnia się wówczas zespolenie cielesne, a zarazem utrwała się zjednoczenie duchowe. Na wzór przymierza Chrystusa również przymierze małżeńskie wprowadza małżonków w życie wierne sobie, oparte na sprawiedliwości i prawie Bożym, co podkreśla Jan Paweł II: „Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan używa, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował” (FC 13).

Ks. Szafrąński rozwija myśl Ojca Świętego w ten sposób: małżonkowie uczą się u Chrystusa miłować się „aż do końca” przez wzajemny dar z siebie, wzajemne przebaczenie; umacniają swoją wierność danemu sobie słowu i darowi, jaki uczynili z całego życia. Przymierze Chrystusa dopełnia się w życiu małżeńskim przez rozwój własnej energii, przez uszlachetnianie ich miłości do tego stopnia, że miłują się tak, jak są miłowani przez Chrystusa w Duchu, który jest ustawicznie dawany (Ga 2, 25; por. Ef 4, 23). Dzieje się to w analogii do przemienienia chleba i wina we Mszy św. słowami Chrystusa i mocą Ducha Świętego⁴². Miłość ludzka może stać się źródłem promieniującym i wskazującym na Nowe i Wieczne Przymierze, pod warunkiem, że uwierzy się w sens krzyża, na którym objawiła się w ludzkim kształcie prawdziwa i nieskończona miłość.

⁴⁰ A. L. Szafrąński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 115; tenże, *Eucharystia jest samym źródłem...*, dz. cyt., s. 257.

⁴¹ Por. OSM 8–11; DA 3; KK 12.

⁴² Por. A. L. Szafrąński, *Eucharystia źródłem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 261–264.

a) Uczestnictwo w Krzyżu Chrystusa

Eucharystia jest uobecnieniem ofiary z życia, ciała i krwi Jezusa Chrystusa. W życiu ludzkim każda miłość jest zagrożona, narażona nawet na wyśmianie. Ponadto w każdym człowieku drzemą skłonności do złego, które w każdej chwili mogą się odezwać i zagrozić trwałości wspólnoty. W samym małżeństwie istnieje krzyż, którym jest ofiara z własnego egoizmu, słabości czy rozczarowania sobą, co grozi zerwaniem więzi na zawsze. Małżonkowie są świadomi swoich słabości, jak również i tego, że ich miłość będzie ulegała przemianom. Kryzys może być spowodowany przez proces przemiany miłości małżeńskiej, która ztraca swą pierwotną atrakcyjność. Niekiedy krzyżem są dzieci poprzez swoje słabości, niewierności czy odejścia. Ciężki jest krzyż małżeństw, które nie posiadają dzieci. Są również małżeństwa porzucone przez dzieci. Z innych współczesnych problemów można wymienić: ironię, zdradę, prześladowanie małżeństw wiernych sobie, brak mieszkania, bezrobocie, co powoduje niepewność jutra i współcześnie coraz częściej zmusza do emigracji. Jako trudność, a nawet krzyż w małżeństwie wymienia Ksiądz Profesor problem odpowiedzialnego rodzicielstwa⁴³. We wszystkich tych sytuacjach małżonkowie powinni jednoczyć się z Chrystusem ukrzyżowanym i składać ofiary dla dobra własnego i swoich dzieci. Taka ofiara będzie uszlachetniać, oczyszczać i umacniać ich miłość. Wszystkie te trudności, kryzysy i doświadczenia małżonków mogą być ich darem dla Pana Jezusa ofiarującego się za nich, ale pod warunkiem, że ich udział w Eucharystii będzie świadomy i czynny.

b) Uczestnictwo w zmartwychwstaniu Zbawiciela

Eucharystia jest pamiątką Pana. Podczas liturgii eucharystycznej przypominamy sobie życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, który sam staje pośród nas, ponieważ zawsze żyje dla nas i wśród nas. Eucharystia jest więc żywą i dynamiczną pamiątką Zmartwychwstania Pana uobecniającego się wśród nas każdego dnia i ubogacającego nas samych i całe nasze życie wewnętrzne i zewnętrzne. Przypomina nam ona stale to wszystko, co Chrystus dla nas uczynił, i uczy nas codziennie sztuki nowego, chrześcijańskiego życia, upodobnionego do Jego życia, jako sługi Bożego, który zawsze był posłuszny woli Ojca (por. Hbr 10, 5-7; Ps 39, 7-9)⁴⁴. Ofiara Chrystusa zatem urzeczywistnia zmartwychwstanie, czyli przejście do wyższego sposobu życia, do świętości. Istotnym elementem świętości małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej jest permanentne nawracanie się, przemiana wewnętrzna i dążenie do dosko-

⁴³ Por. tamże, s. 265.

⁴⁴ Por. A. L. Szafrński, *Wstęp*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1977, s. 9; tenże, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1974, s. 105–110.

nałości, a to nie dokona się bez sakramentu pokuty i pojednania. Dlatego ważne znaczenie dla rodziny ma spowiedź święta, dzięki której dokonuje się pojednanie z Bogiem przez pośrednictwo Chrystusa działającego w Kościele⁴⁵.

Miłość małżeńska przez owocne uczestnictwo w Eucharystii pogłębia się, jest oczyszczana i uszlachetniana przez wieloletnią wierność. Jest ona następnie otwarta na służbę drugim, szczególnie potrzebującym. Zmartwychwstanie zobowiązuje również do coraz doskonalszego otwierania serca na innych ludzi. Powinna tu panować pewna gradacja: wzajemna miłość małżonków, a następnie dzieci; z czasem wzrasta zainteresowanie potrzebami innych małżeństw, szczególnie młodych i niedoświadczonych. Przymierze małżeńskie wszczepione w przymierze Chrystusa, uobecnione w Eucharystii, przyczynia się również do budowania Kościoła⁴⁶. Jednym z elementów tego budowania jest misyjny charakter Kościoła, a rodzina ma tu swoje szczególne miejsce⁴⁷.

Człowiek jako istota rozumna i wolna dąży do doskonałości chrześcijańskiej, czyli dojrzałego człowieczeństwa, dokonując ustawicznych wyborów. Wybiera drogę życia małżeńskiego, na której się udoskonala, ale może również pójść drogą całkowitego oddania się Bogu. Może się to urzeczywistnić w męczeństwie, które najbardziej upodabnia do Chrystusa ubiczowanego i ukrzyżowanego, albo w bezżenności podjętej „dla Królestwa Niebieskiego” (Mt 19, 10-12). Obydwie te drogi w sposób szczególny ukierunkowują ku eschatologii. Doskonała miłość małżeńska i rodzinna musi mieć w sobie coś z takiej wierności i oddania jednemu Oblubieńcowi⁴⁸.

4. W oczekiwaniu na przyjście Pana

Podczas sprawowania sakramentu małżeństwa padają słowa przysięgi: „nie opuszczę cię aż do śmierci”. Nie można dać drugiemu człowiekowi więk-

⁴⁵ „Każdy grzech śmiertelny niszczy przyjaźń z Bogiem, a takim jest każdy czyn krzywdzący drugiego człowieka, któremu ślubowało się miłość do końca. Obojętność wobec cierpienia współmałżonka jest zdradą Boga, który jest miłością. Sakrament pokuty, który jest spotkaniem z Chrystusem przebaczącym grzechy tym, którzy szczerze żałują za nie, jest ważnym środkiem podtrzymującym harmonię w małżeństwie i rodzinie, oczyszczającym z win i dającym możliwość rozpoczęcia na nowo trudnej drogi codziennego życia w duchu wzajemnej miłości przebaczącej słabości i upadki”. A. L. Szafrński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁶ Por. A. L. Szafrński, *Eucharystia źródłem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 265–266.

⁴⁷ Szeroko ten problem naświetlił papież Paweł VI w przemówieniu do małżeństw ruchu Équipes Notre-Dame. Zob. A. L. Szafrński, *Eucharystia źródłem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 266–267.

⁴⁸ Por. tamże, s. 267–269.

szego daru ponad miłość na całe życie, aż do śmierci. Taki właśnie ma charakter miłość ochrzczonych uwieńczona sakramentem. Wiadomo jednak, że życie niekiedy staje się udręką. Ma to miejsce wtedy, gdy miłość między małżonkami całkowicie wygasa. Dlatego od samego początku życia małżeńskiego muszą się oni starać o to, aby nie zagościła w ich wspólnocie niechęć, wrogość, chęć odejścia i porzucenia nie tylko żony, męża czy dzieci⁴⁹.

Mylne jest przekonanie, jakoby małżeństwo pobłogosławione w świątyni miało gwarancję obrony i zabezpieczenia przed każdym zagrożeniem, dlatego trwałość małżeństwa sakramentalnego, będąca ogromną wartością, jest jednocześnie zadaniem na całe życie⁵⁰. Sami oblubieńcy są w całej pełni szafarzami znaku sakramentalnego i to ich zobowiązuje do troski o ich wzajemną miłość, którą muszą rozwijać i realizować. Nerozerwalność małżeństwa – zagwarantowana w Chrystusie jako przymierzu na zawsze zawartym z Ojcem – nie jest wartością samą w sobie, ale staje się ona wspólną wartością pod warunkiem, że współpracując z Duchem Bożym, Duchem Miłości zostanie wykorzystana przez małżonków do świadczenia sobie wzajemności we wszystkich jej formach. Autentyczna miłość ludzka, stale oczyszczana i umacniana, staje się przez swe zakotwiczenie w Bogu trwałym i niezniszczalnym dobrem, przynosząc szczęście na tej ziemi, jak również w drugim życiu, czyli w wieczności⁵¹.

Duchowe zmagania ludzi żyjących w małżeństwie wiernym Chrystusowi są drogą ku Ojcu i oczekiwaniem na Niego:

Miłość ofiarowana sobie przez małżonków w dniu przysięgi małżeńskiej jest szansą na zawsze, ale nie dlatego, że jest taką ze swej natury, lecz właśnie przez włączenie jej i doskonalenie w miłości przychodzącej od Ojca miłosierdzia (...). To utrwalenie i uwiecznienie miłości małżeńskiej i rodzinnej jest skutkiem obecności i działania Boga udzielającego się ludziom. „Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16) – oczywiście, że na zawsze⁵².

* * *

⁴⁹ Por. A. L. Szafrński, *Łaska...*, dz. cyt., s. 118.

⁵⁰ Ksiądz Profesor zestawia słowa przysięgi w ten sposób: „aż do śmierci” – nie „na zawsze”, sugerując konieczność ustawicznego pielęgnowania i rozwoju miłości w małżeństwie i rodzinie. „Przyrzeczone sobie wartości takie, jak: miłość, wierność, postanowienia «na całe życie» – poczną słabnąć i zanikać, jeżeli się nie będzie tworzyć każdego dnia niemal od nowa. Wartości te – tak istotne dla małżeństwa – nie są więc dane raz na zawsze (nie „na zawsze” – podkreśl. moje Cz. Murawski); są właściwie zadane i powinny być przyjęte za obopólną zgodą”. *Łaska...*, dz. cyt., s. 119.

⁵¹ Por. tamże, s. 119.

⁵² Tamże, s. 120.

W szerokim wachlarzu pisarskiej twórczości Księdza Profesora Adama L. Szafrąńskiego wysoką lokatę zajmuje tematyka małżeńsko-rodzinna. Nie da się jej zamknąć w ramach skromnego artykułu. Sama relacja małżeństwa i rodziny do Trójcy Świętej w oparciu o rozprawę naukową Ks. A. L. Szafrąńskiego *Partycypacja* zasługiwałaby na szersze badania, a może nawet na osobną dysertację naukową.

Już to, co zostało tu przedstawione, wskazuje na teologiczne zakotwiczenie wspólnoty rodzinnej w Bogu Trójjedynym.

Ksiądz Profesor wielokrotnie zachęcał, aby tę problematykę dalej dążyć, bo na dobrą sprawę, w nauczaniu Kościoła ciągle poruszamy się na obrzeżach tej głębi teologicznej. Wprawdzie Katechizm Kościoła Katolickiego na nowo, w świetle doktryny Soboru Watykański II, ujmuje zagadnienia małżeństwa sakramentalnego, akcentując charakter przymierza, to jednak potrzeba czasu, aby soborowa nauka Kościoła i w tym temacie dotarła do świadomości katolików, zwłaszcza młodych, którzy przygotowują się do małżeństwa.

Dorobek naukowy ks. Szafrąńskiego na odcinku życia małżeńsko-rodzinnego jest ważnym wkładem w doktrynę Kościoła. Jego przemyślenia nt. relacji rodziny i Trójcy Świętej, mimo wielu praktycznych wskazań, oczekują na dalszą kontynuację⁵³.

Na koniec warto nadmienić, że pragnieniem Księdza Profesora było napisanie książki nt. kairologii XXI wieku, ale często powtarzał, że tego już nie zdoła zrobić.

Zusammenfassung

EHE UND FAMILIENTHEOLOGIE IN DEN SCHRIFTEN VON PROFESOR A. L. SZAFRAŃSKI

Professor Adam L. Szafrąński hat als Theologe in seiner reichen schriftstellerischen Tätigkeit viele Probleme aus dem Bereich der Pastoraltheologie aufgenommen. Viele Betrachtungen widmete er der Eucharistie. Er schrieb ein Buch über die Kairologie. Viel Platz widmete er auch der Theologie der Ehe und Familie.

Als Dogmatiker widmete er sich vor allem Betrachtungen über die Heiligste Dreifaltigkeit. In diese Thematik nahm er die Ehe und Familie mit hinein. In seinen Überle-

⁵³ Jedną z takich prób dotarcia do wiernych był artykuł zamieszczony w małej książce dla rodzin diecezji sandomierskiej: Cz. Murawski, *Małżeństwo i rodzina drogą do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym*, w: *Brońcie świętości małżeństwa i rodziny*, Sandomierz 2001, s. 35–54 (pisana w konsultacji z Księdzem Profesorem).

gungen kam er zu dem Schluss, dass die Ehe ein Zeichen des Bundes mit Gott in Christus ist. Er betonte die enge Bindung der Ehe mit Gott in der Tatsache der Schöpfung der ersten Menschen, denn Christus hat durch sein Leiden, Tod und Auferstehung die eheliche Gemeinschaft zur Würde eines sakramentalen Zeichens erhoben, durch das Mann und Frau mit der Gabe Gottes beschenkt werden, also mit der Gnade. Dadurch sind sie gleichwie Eingeschrieben in das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit. Nach Professor Szafrński wird die Liebe zwischen Mann und Frau im Ehesakrament konsekriert. Der Heilige Geist veredelt und vergöttlicht die natürlichen Bande ihrer Liebe. Dieser Geist vervollkommnet und stärkt die Eheleute beim erfüllen ihrer Standespflichten. Eine so reich gewordene Liebe schließt die Eheleute in das Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit ein.

Eine wichtige Rolle besitzt in der Ehe und Familie das Bussakrament sowie die Eucharistie. Die Beichte hilft sowohl den Eheleuten, Eltern, wie auch ihren Kindern, zu Gott zurückzukehren und im geistigen Leben Fortschritte zu machen.

Die Eucharistie ist die Erfüllung des Tauf und Firmsakraments und ein Zeichen des ehelichen Bundes, ein Geheimnis der Einheit mit Gott und untereinander (Joh 6, 56-57). Dank der Eucharistie bilden die gläubigen Eheleute eine neue Gemeinschaft miteinander und treten in die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist ein. Durch die Mitarbeit mit dem Heiligen Geist, dem Geist der Liebe, entwickelt sich die eheliche Liebe und bereitet die Eheleute auf ihre Zusammenkunft mit dem Herrn vor.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. dr Czesław Murawski – ur. 29 października 1936 r. w Waclawowie k. Radomia. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu w latach 1954–1959. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1959 r. Po 13 latach pracy w duszpasterstwie studiował w latach 1972–1977 teologię pastoralną w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – Instytut Pastoralny. Zrobił specjalizację z teologii małżeństwa i rodziny oraz z duszpasterstwa rodzin. W roku 1975 uzyskał magisterium, a w 1978 doktorat na podstawie rozprawy doktorskiej: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1976. Studium dogmatyczno-pastoralne* pod kierunkiem ks. prof. Adama L. Szafrńskiego.

Od 1978 r. pełnił kolejno w diecezji sandomierskiej obowiązki: Diecezjalnego Duszpasterza Rodzin, Dyrektora Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego. Jest wykładowcą teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym i w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu.

Publikacje: *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1980*, Sandomierz 1988; *Warto żyć dla miłości. Dorota Kwapisz pierwsza Instruktorka Diecezjalna Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Sandomierskiej*, Sandomierz 1997; *Współczesna rodzina w świetle XII Międzynarodowego Kongresu Rodziny (w Wiedniu)*, Sandomierz 1989; *Błogosławiony Ksiądz Kazimierz Sykulski. Męczennicy 1939–1945*, Zeszyt 43, Włocławek 2001 oraz artykuły w pracach zbiorowych i „Studiach Sandomierskich”.

Ks. Daniel Wojciechowski – Kurzelów

KS. PROF. ADAM LUDWIK SZAFRĄŃSKI
– POSŁUGA KAPŁAŃSKA
PRZY BISKUPIE CZESŁAWIE KACZMARKU W KIELCACH

Po przeczytaniu swojej biografii podanej przeze mnie w książce : *Kapłani kieleccy więzieni i szykanowani w PRL (1945–1963)*, Kielce 2003, ks. prof. Adam L. Szafrąński powiedział do mnie: „Widzisz jak trudno jest pisać o kimś jeszcze żyjącym”. Niestety i po śmierci nie jest łatwo pisać, tym bardziej scharakteryzować bogatą osobowość i wielokierunkową posługę kapłańską ks. prof. Adama Ludwika Szafrąńskiego. Podczas konsultacji któregoś pisanego przeze mnie tekstu, Profesor powiedział: „Przy charakterystyce zdarzeń, a jeszcze bardziej osób, unikaj przymiotników”. Pamiętając o uwagach już zmarłego Profesora, tym artykułem podejmuje próbę zarysowania posługi duszpasterskiej Ks. Rektora (bo dla nas wielu jego uczniów na zawsze pozostał Rektorem) u boku ordynariusza kieleckiego, bpa Czesława Kaczmarka. Przez wszystkie 25 lat posługi bp Kaczmarka w Kielcach, ks. prof. Adam Ludwik Szafrąński był jednym z najbliższych współpracowników, powiernikiem bolesnych przeżyć Pasterza kieleckiego, zwłaszcza po opuszczeniu więzienia w 1956 r. Należy podkreślić, że bp Czesław Kaczmarek już od 1939 r. dostrzegł w ks. Adamie Szafrąńskim kapłana nie przeciętnie aktywnego i śmiałego w podejmowaniu spraw trudnych, zawsze bez reszty oddanego służbie Bogu i człowiekowi, Kościołowi i Ojczyźnie. Zaufania swojego ordynariusza ks. Adam Szafrąński nie zawiódł.

1. Lata nauki szkolnej

Adam Ludwik Szafrąński urodził się 19 lipca 1911 r. w wielodzietnej rodzinie w Nowym Sączu. W tym mieście ukończył szkołę podstawową i ośmioletnie klasyczne Gimnazjum im. Jana Długosza. Maturę uzyskał w 1929 r. Po maturze przez dwa lata pracował w miejscowym urzędzie pocztowym,

dając utrzymanie rodzinie wcześniej osieroconej przez ojca. W 1931 r. wstąpił do kieleckiego Seminarium Duchownego. Świecenia kapłańskie otrzymał w Kielcach 6 czerwca 1936 r. z rąk ks. bp Augustyna Łosińskiego, ordynariusza kieleckiego¹.

Rodzina, jak i całe środowisko górali, stanowiła trwałą podstawę w procesie wychowywania dzieci, była źródłem mocnej i żywej wiary, gorącej miłości Boga i Ojczyzny. Ks. Adam Szafrąński wykładając teologię w Seminarium w Kielcach, później na Uniwersytecie w Lublinie, jako kaznodzieja i rekolekcjonista często wskazywał na dom rodzinny jako podstawę religijnego wychowania człowieka. Dopełnieniem wychowania w rodzinie był kościół. Od dzieciństwa Adam w otoczeniu rodziny klękał przed starym obrazem Jezusa Przemienionego w kościele parafialnym i przed wizerunkiem Matki Bożej Pocieszenia u Jezuitów. Rodzina, środowisko górali i religia kształtowały jego osobowość. W Nowym Sączu zetknął się też z Łemkami, z ich greckokatoliczkiemi księżmi. Stanowili oni nie liczną społeczność miasta, ale dobrze zorganizowaną wspólnotę religijną. Dzieciństwo Adama Szafrąńskiego, lata szkoły podstawowej i średniej, później studiów w Seminarium Duchownym w Kielcach są udokumentowane licznymi zdjęciami wykonanymi w Nowym Sączu, z których emanują więzy przyjaźni nie tylko z najbliższymi z rodziny, ale i z szerokim gronem rodaków. Jako alumn Seminarium Duchownego, wtedy obowiązkowo w sutannie, Adam Szafrąński jest ujęty wśród osób dorosłych, duchownych i świeckich, wśród dzieci, i młodzieży. Z dorosłymi i młodzieżą w sutannie na łodzi, wiosłuje po górskiej rzece, również w sutannie wspina się po zboczach górskich. Fotografiami jest udokumentowana jego I Komunia św. Zapewne był nieco starszy od dzieci przeżywających obecnie tę uroczystość. Te zdjęcia są świadectwem z jego dzieciństwa, z lat młodzieńczych, ale też rzutują na przyszłość pracy kapłańskiej². Widać, że dobrze czuł się wśród rodaków, w górach, kochał rodzinny krajobraz. Na szlaki Beskidu Sądeckiego będzie często wracał w późniejszym życiu kapłańskim, jako wychowawca w Seminarium Duchownym i profesor KUL będzie ukazywał studentom piękno Bieszczad i południowej części Polski.

Z sentymentem, chociaż tylko prywatnie, ks. Adam Szafrąński wspominał lata spędzone w nowosądeckim gimnazjum klasycznym. Mówił, że w tej szkole jako młodzieniec nie tylko zdobywał wiedzę w zakresie szkoły średniej, ale wraz z rozwojem umysłowym kształcił swoją osobowość w dziedzinie religijnej i patriotycznej. Górskimi drózkami wędrował do licznych sanktuariów,

¹ Kancelaria Kurii Diecezjalnej w Kielcach, Akta personalne ks. A. Szafrąńskiego; T. Wróbel, *Katalog rektorów, profesorów, ojców duchownych i prefektów*, w: *Księga Jubileuszowa 1727–1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 467.

² Zdjęcia widziane przez autora w osobistych zbiorach ks. prof. A. Szafrąńskiego.

w które bogata jest ziemia sądecka. Od lat dziecińczy znany mu był nie tylko pobliski Stary Sącz, Limanowa, ale także Kalwaria Zebrzydowska i sam Kraków. Od młodości interesowały go wielkie postaci historyczne polskiego Kościoła i narodu³. Uzyskana w 1929 r. matura była świadectwem ukończenia szkoły średniej oraz dokumentem dojrzałości osobowej. Maturzysta już wtedy miał wyrobioną wizję własnej drogi kapłańskiej, ale wstąpienie do Seminarium Duchownego opóźnił o dwa lata, podejmując pracę zarobkową, bo poczuwał się do obowiązku wsparcia materialnego swojej rodziny, osieroconej przez zmarłego ojca.

Lata studiów w Seminarium Duchownym w Kielcach (1931–1936) były dla alumna Szafrąńskiego czasem nauki filozofii i teologii, ćwiczeń duchownych i aktywnego udziału w życiu społeczności seminaryjnej. Od początku pobytu w Seminarium kieleckim Adam Szafrąński udzielał się w kółkach zainteresowań kleryckich, głównie misyjnym, w Sodalitacji Mariańskiej. Znani misjonarze byli w tym czasie zapraszani do Seminarium, głosili prelekcje o misjach. Tematy misyjne były przedmiotem ogólnej dyskusji i prywatnych rozmów między klerykami. Na tematy misyjne i o wizji przyszłej pracy duszpasterskiej alumn Szafrąński rozmawiał najczęściej z najbliższym kolegą – Marianem Łuczykiem. Tych dwóch alumnów jednoczyła wizja dynamicznej posługi kapłańskiej, trafne odczytywanie potrzeb duszpasterskich w przyszłości nazywanych znakami czasu⁴. 4 maja 1935 r. przy grze w piłkę, na boisku seminaryjnym zmarł nagle diakon Mieczysław Kałuża. Na cmentarzu grzebalnym żegnał kolegę kursowego diakon Adam Szafrąński. W pożegnaniu mówił o dobrym i wzorowym koledze, który przeszedł przez introit, ofiarowanie i stanął przed podniesieniem, by odejść po nagrodę do Boga. 26 kwietnia 1936 r. senior kleryków, diakon Adam Szafrąński, przemawiał w Seminarium na powitanie o. Beniamina Rzyńskiego, reformata z Rzymu, delegowanego przez Kongregację Seminariów do przeprowadzenia wizytacji w Kielcach. Przemawiając, diakon wyraził radość, że Seminarium może witać przedstawiciela Ojca św., prosił by uczucia radości alumnów kieleckich przekazać papieżowi. 10 maja 1936 r. podczas uroczystej akademii ku czci ks. Piotra Skargi senior Szafrąński z wielkim wyczuciem wygłosił „Kazanie sejmowe ks. Skargi o grzechach jawnych (gromy i prorocтва)”⁵.

³ Ustne relacje ks. prof. A. Szafrąńskiego z ostatnich lat życia, przekazywane autorowi. Któregoś razu Ks. Rektor zapytał: „Pewnie pieszysz później to, co ja mówię?”. Odpowiedziałem twierdząco, widziałem jego zadowolenie.

⁴ Por. A. L. Szafrąński, *Ks. Marian Łuczyk*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD), XL (1964), nr 2, s. 92; D. Wojciechowski, *Ks. Marian Łuczyk w posłudze miłosierdzia (1912–1936–1955)*, KPD, LXXVII (2001), nr 6, s. 509–523.

⁵ Fragmenty kroniki Seminarium Duchownego w Kielcach, w: *Księga Jubileuszowa 1927–1977...*, dz. cyt., s. 30–32.

Po święceniach kapłańskich w czerwcu 1936 r. ks. Adam Szafrąński został skierowany na wikariat do Leszczyn. Parafia Leszczyny, której proboszczem był wtedy ks. Romuald Błaszczakiewicz, liczyła ponad pięć tysięcy wiernych. Do niej należało kilkanaście wiosek, rozrzuconych w promieniu kilkunastu kilometrów. Na terenie parafii było pięć szkół 3-, 2- i 1-klasowych. W parafii istniały dobrze zorganizowane stowarzyszenia kościelne⁶. Proboszcz parafii ks. Błaszczakiewicz udzielał się w pracy ogólnodiecezjalnej, stąd duszpasterstwem parafialnym w znacznej części zajmował się wikariusz. Ks. Adam Szafrąński katechizował w szkole w Radlinie, Bęczkowie i Mącholicach. W szkołach tych, za zgodą proboszcza, sam głosił rekolekcje wielkopostne, organizował spowiedź i Komunię św. Tym samym w wioskach odległych od kościoła parafialnego z rekolekcji korzystały osoby chore i starsze. Tego rodzaju praktyka duszpasterska nie była znana w diecezji kieleckiej. Przy kościele parafialnym w Leszczynach wikariusz prowadził Krucjatę Eucharystyczną dla dzieci szkolnych, Akcję Katolicką dla młodzieży i Kółka Różańcowe dla dorosłych i młodzieży. Dla dzieci i młodzieży zapoczątkował specjalną niedzielą Mszę św., co również nie było jeszcze praktykowane w diecezji. Młodzież i dzieci specjalnie przygotowywał do pełnego udziału we Mszy św., do przyjmowania Komunii św.⁷

14 maja 1937 r. ks. Szafrąński został skierowany na dalsze studia teologiczne na Uniwersytet Warszawski. Gdy pojawiła się możliwość uzyskania stypendium zagranicznego, decyzję zmieniono i ks. Adam Szafrąński wyjechał do Fryburga w Szwajcarii. Studiował teologię dogmatyczną. Mieszkał w konwiktzie dominikanów „Albertinum”. W marcu 1939 r. uzyskał licencjat z teologii z wynikiem bardzo dobrym. Z decyzją dalszego studiowania wrócił do Kielc⁸. Nowy od 1938 r. ordynariusz kielecki, bp Czesław Kaczmarek, przy spotkaniu z ks. Szafrąńskim oświadczył mu, że od jesieni 1939 r. wyjeździe na dalsze studia nie do Szwajcarii, lecz do Lille we Francji, na studia nauk społecznych. Te plany przekreśliła wojna i okupacja niemiecka⁹.

2. W latach okupacji niemieckiej

Od początku okupacji niemieckiej w Polsce ks. Adam Szafrąński przebywał w Kielcach. Wobec niemożności wyjazdu za granicę na dalsze studia,

⁶ Ordo divini officii persolvendi sacrique peragendi ac elenchus ecclesiarum et cleri in dioecesi kielcensi Anno Domini 1938, Kielciis 1938, s. 37.

⁷ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego: D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy więzieni i szykanowani w PRL (1945–1963)*, Kielce 2003, s. 288.

⁸ Archiwum Diecezji Kieleckiej (dalej ADK), Akta Seminarium Duchownego (dalej ASD) nr 179, k. 27.

⁹ Ustna relacja ks. Szafrąńskiego.

19 września 1939 r. został skierowany przez ordynariusza do pracy w diecezjalnym „Caritasie”, a 27 września otrzymał nominację na wikariusza parafii katedralnej¹⁰. Jako pracownik „Caritasu” i wikariusz katedralny, ks. Szafrąński włączył się w wielkie dzieło dobroczynności, w latach okupacji niemieckiej podjęte w diecezji kieleckiej przez bpa Czesława Kaczmarka.

Już pod koniec sierpnia 1939 r. ordynariusz kielecki sformułował „Zarządzenia na wypadek wojny”. Apelował do księży, by z rozpoczęciem wojny nie opuszczali parafii, z wyjątkiem księży kapelanów wojskowych, by wzmogli aktywność duszpasterską, nauczanie i działalność w stowarzyszeniach katolickich. Pisał, że: „Duchowieństwo diecezji weźmie żywy udział w tworzących się organizacjach, których celem będzie pomoc ofiarom wojny, a do tej pomocy nieustannie zachęcać będzie swych wiernych”¹¹. Po rozpoczęciu wojny, w liście pasterskim z 24 września, Biskup pisał:

Pora dziś wielka, czynić dobrze w imię Boże (...). Ubogich, nieszczęśliwych i smutnych nie brak dziś pośród nas. Chrystus w braciach naszych wyciąga do nas rękę po jałmużnę serca i jałmużnę grosza. Bądźmy szczodrzy. A żeby ofiara nasza nie szła byle gdzie, składajmy ją na „Caritas”, skąd właściwymi drogami pójdzie ona do właściwego celu¹².

Jeszcze bardziej żarliwy apel skierował bp Kaczmarek do diecezjan w liście o miłosierdziu z 29 lutego 1940 r.

Przychodzi do Was Jezus Chrystus z Pomorza i Poznania, przychodzi z Kujaw i z Mazowsza, ze Śląska i ze wschodnich ziem. Pokłońcie Mu się, a powiedzcie (...) „Gość w dom, Bóg w dom” (...). Ukochanych Braci i wygnańców, a nade wszystko dziaćki ich niewinne, i starcy i kaleki, co doczekali się godzin tak strasznych, opatrzcie chlebem cielesnym i tym stokroć miłszym, tak Bogu, jak każdemu człowiekowi, serdecznym chlebem dobroci chrześcijańskiej, a polskiej zacności¹³.

Apele ordynariusza do kapłanów o miłosierdziu dosłownie odniósł do siebie ks. Szafrąński jako pracownik „Caritasu” diecezjalnego, jako wikariusz parafii katedralnej i później, gdy rozpoczął pracę w Seminarium Duchownym. „Caritas” diecezjalną w Kielcach erygował bp Augustyn Łosiński w 1931 r. Od 1938 r. jej dyrektorem był ks. Mieczysław Połoska. Mając nieliczny zespół ludzi, kierował działalnością dobroczynną w całej diecezji¹⁴. Z wybuchem wojny

¹⁰ Por. T. Wróbel, *Katalog rektorów...*, dz. cyt., s. 369.

¹¹ KPD, XXVI, 1939, nr 9, s. 394.

¹² KPD, XXVI, 1939, nr 10, s. 435.

¹³ KPD, XXVII, 1940, nr 3–4, s. 18–20.

¹⁴ Por. *Elenchus venerabilis cleris aecularis et regularis dioecesis kielcensis pro anno Domini 1939*, Kielce 1939, s. 18.

i okupacją niemiecką na szerszą skalę zaistniała konieczność rozbudzenia tej działalności. Dlatego bp Kaczmarek skierował do pomocy w „Caritasie” ks. Adama Szafrąńskiego. Z chwilą nominacji na wikariusza w katedrze ks. Szafrąński stał się współpracownikiem proboszcza bł. ks. Józefa Pawłowskiego, który z urzędu sprawował pieczę nad dobroczynnością parafialną. Należy zaznaczyć, że działalność charytatywna w Kielcach, z początkiem okupacji najbardziej rozwinięta była w centrum miasta, praktycznie przy parafii katedralnej.

Dość wcześnie przy katedrze powstał zarząd parafialnego oddziału „Caritas”. Ks. Szafrąński jako kapłan w zarządzie był zastępcą prezesa. Oprócz prezesa, jego zastępcy do zarządu powołano skarbnika, magazyniera zasobów żywnościowych, magazyniera gromadzonej odzieży, konkretne osoby do odwiedzania mieszkań osób w potrzebie, panią odpowiedzialną za prowadzenie kuchni. Panowie prowadzili opiekę nad szwalnią i biurem. Powołano przy oddziale komisję decydującą o przydziale pomocy i komisję rewizyjną. Chociaż przełożonym katedralnego „Caritasu” był proboszcz ks. Pawłowski, to inspiratorem i realizatorem wielu akcji dobroczynnych był ks. Adam Szafrąński. On kierował zespołem ludzi w „Caritasie”, wyznaczał zadania i rozliczał z ich wykonania¹⁵. O organizacji bazy materialnej „Caritasu”, jej rozdziału, o zasięgu pomocy udzielanej potrzebującym sporządzone zostały zapisy w ogłoszeniach parafialnych i w protokołach zebrań zarządu „Caritasu” przy katedrze¹⁶. Również o przejawach działalności kieleckiego „Caritasu” z początków okupacji niemieckiej zachowały się dokładne notatki, dane liczbowe w „Kieleckim Przeglądzie Diecezjalnym”¹⁷. Miłosierdzie chrześcijańskie w mieście Kielce i całej diecezji kieleckiej rozwinięte w latach okupacji hitlerowskiej było ogromnym dziełem bpa Czesława Kaczmarka, chociaż nie zadość czyniło wszystkim potrzebom, bo nędza materialna w latach wojny była wszechobecna. W dziele tym niepośledni udział miał ks. Adam Szafrąński, niezmordowany wykonawca zarządzeń ordynariusza.

Ks. Szafrąński wzbudzał zaufanie Kielczan przy zbieraniu darów dla „Caritasu”. Widziano u niego współczucie dla biednych, rzetelność w udzielaniu

¹⁵ Archiwum Parafii Katedralnej (dalej APK), Protokoły posiedzeń „Caritasu” z dn. 3 II 1940, 28 V 1940, brak sygnatury, cyt. za T. Gocel, *Działalność społeczno-charytatywna w parafii katedralnej w Kielcach w latach II wojny światowej*, KPD, LXXIX, 2003, nr 3, s. 303.

¹⁶ Por. T. Gocel, *Działalność...*, dz. cyt., s. 297–308.

¹⁷ Por. KPD, XXVIII, 1941, nr 4, s. 172; Cz. Kaczmarek, *Apostolstwo prawdy i miłości*, KPD, XXVI, 1939, nr 11–12, s. 447–448; W. J., *Ut videant opera vestra bona*, KPD, XXVIII, 1941, nr 4, s. 170–173, A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1986, s. 116–117.

pomocy. Jest dziś wspominane, jak wielu pocieszał i umacniał na duchu, rozbudzał nadzieję przetrwania lat okupacji. Za biednych modlił się przy ołtarzu. Za doświadczonych wojną odprawiał Msze św., zbierał ofiary w katedrze. Z tymi intencjami stawał też przy ołtarzu w kościele Świętej Trójcy, w kaplicy u albertynek przy dzisiejszej ul. Jana Pawła II i w innych miejscach opieki społecznej. Zachęcał do modlitwy, do udziału we Mszy św., do spowiedzi. Służąc potrzebującym na ambonie, wskazywał na dobroć Bożą w nieszczęściu, na nadzieję przetrwania, uwrażliwiał słuchaczy na potrzeby bliźnich. Przez ambonę znany był w kościołach kieleckich, podziwiano jego odwagę i roztropany patriotyzm. Wtedy najbardziej życzliwie komentowano w mieście patriotyczne kazania trzech duchownych: bpa Czesława Kaczmarka, ks. Adama Szafrąńskiego i ks. Szczepana Sobalkowskiego. Szczególną pomoc ofiarom okupacji ks. Szafrąński świadczył niezmordowanie w konfesjonale. Sam wspominał jak wierni, miejscowi i wysiedleńcy, młodzież, korzystali ze spowiedzi, szukali więc u niego nie tylko dobra materialnego, ale i wewnętrznego spokoju¹⁸.

Wśród wysiedleńców osiadłych w Kielcach z woli bpa Kaczmarka do diecezji zostali przygarnięci nie tylko księża z zachodnich terenów Polski, ale też księża obrządku greckokatolickiego z Łemkowszczyzny. Łemkowie byli bliscy ks. Szafrąnskiemu z lat dzieciństwa i młodości, z Nowego Sącza, dlatego w latach okupacji zainteresował się ich losem. Greckokatolickich księży wspomina p. Zbigniew Chodak, w czasie wojny kilkunastoletni chłopiec. Mówi, że z tych księży, dwóch mieszkało na Baranówku, a czterech przy ul. Chęcińskiej. Pamięta niektóre nazwiska księży: Kaleniuk, Mochnacki, Polański, Węgrzynowicz. Ks. Adam Szafrąński jako katecheta p. Chodaka w szkole im. Konarskiego wciągnął go do kółka ministrantów. Służył więc księżom celebrującym w katedrze, biskupowi i jego kapelanom w kaplicy. Nauczył się też języka starocerkiewnego, by służyć do Mszy św. księżom greckokatolickim¹⁹.

Bp Kaczmarek dawał materialne wsparcie i schronienie w diecezji ludziom nauki i kultury. Do kontaktów z nimi i pomocy był dopuszczony ks. Szafrąński. Na długie lata ks. Adam Szafrąński zaprzyjaźnił się z rzeźbiarzem Mieczysławem Lubelskim, Żydem z pochodzenia. Ten artysta w czasie wojny wykonał epitafium bpa A. Łosińskiego w katedrze, a po wojnie, staraniem

¹⁸ Różne notatki ks. A. Szafrąńskiego, głównie dotyczące pracy z młodzieżą z czasu okupacji i pierwszych lat PRL, przekazane autorowi: M. Strząbała, *O księdzu rektorze Sobalkowskim i jego wpływie na formację kapłańską*, w: *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie*, Kielce 2002, s. 72; APK, Ogłoszenia parafialne, dz. cyt.

¹⁹ Relacje ustne ks. A. Szafrąńskiego; ustne relacje oraz na piśmie Z. Chodaka, mieszkańca Kielc, przekazane autorowi w maju 2004 r.

ks. Szafrąńskiego epitafium bpa Szczepana Sobalkowskiego w kościele Świętej Trójcy i bpa Czesława Kaczmarka w katedrze²⁰. Nietrudno zauważyć, w jak szeroki zakres działań charytatywnych bpa Czesława Kaczmarka z lat okupacji został wprowadzony ks. Adam Szafrąński. Biskup poznał u ks. Szafrąńskiego zdolności organizacyjne, zapął do działania, dlatego zlecał mu realizację wielu spraw na niwie dobroczynnej.

Z początkiem 1940 r. władze Generalnej Guberni powołały do życia Radę Główną Opiekuńczą, organizację częściowo o charakterze samorządowym, ale podporządkowaną władzy okupacyjnej. Niemcy zezwolili jej działać jedynie na polu charytatywnym, wypierając z dobroczynności dotychczasowe stowarzyszenia (PCK, „Caritas”). Terenowymi agendami RGO były Rady Opiekuńcze Miejskie (ROM), te jesienią 1941 r. zmieniły nazwę na Polskie Komitety Opiekuńcze (PKO). Z ramienia Kurii Kieleckiej w RGO przez pewien czas działali księża: Stanisław Borowiecki i Franciszek Wajda, od 1940 r. dyrektor „Caritasu”. Ks. Wajda został aresztowany w 1942 r., głównie za pracę w „Caritasie”, i osadzony w obozie koncentracyjnym, a ks. Borowiecki w 1943 r. zwolniony z RGO²¹. Należy zaznaczyć, że członkowie zarządu kieleckiej agendy RGO, mimo że działali pod czujną opieką władz niemieckich, czynili wiele dobra nie tylko na polu charytatywnym (choć nie wystarczająco dla potrzeb), lecz także pod względem patriotycznym, nieraz narażając się okupantowi. Marian Kędziora, sekretarz PKO (czyli kieleckiego RGO), a w konspiracji żołnierz AK, wydając świadectwa o zatrudnieniu czy uczęszczaniu do szkół²², we współpracy z ks. Stanisławem Borowieckim, wybronił wielu młodych ludzi przed wywózką na roboty do Niemiec. Te delikatne i niebezpieczne zadania pełnili za wiedzą bpa Czesława Kaczmarka, a ks. Adam Szafrąński kierował do nich ludzi młodych, zagrożonych wywózką do Niemiec, z prośbą o pomoc²³.

3. Nauczyciel i wychowawca młodzieży w latach okupacji

Od początku okupacji niemieckiej szczególnej troski Kościoła wymagała młodzież. Z lękiem o nią wypowiadał się bp Kaczmarek. W liście pasterskim z 24 września 1939 r. wezwał diecezjan kieleckich do realizmu w ocenie sytuacji wojennej i do roztropnych działań dla dobra rodaków. W liście

²⁰ Relacje ustne ks. Szafrąńskiego; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek Biskup Kielecki 1895–1963*, Kielce 1991, s. 72.

²¹ Por. A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach...*, dz. cyt., s. 118–119.

²² Ustne relacje Z. Chodaka.

²³ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

następnym z 4 października 1939 r. wykazał wielką troskę o zachowanie biologicznego życia narodu, przede wszystkim młodego pokolenia, wołał o roztropność diecezjan w obliczu krwawych represji hitlerowskich²⁴. Na początku 1941 r. bp Kaczmarek skierował noworoczne pouczenie do kapłanów. Najpierw przypomniał, że ta wojna wyzwoliła u wielu ludzi najniższe uczucia: nienawiść, samolubstwo, zazdrość, osłabienie wiary, nieład moralny i samowolę. Wobec takiej rewolucji w sumieniach pisał, że wiernym na trudny czas okupacji potrzebni są autentyczni kapłani, wrażliwi na los ludzki, głównie zatroskani o życie fizyczne i duchowe młodego pokolenia Polaków. Prosił kapłanów:

Młodzież pozaszkolną wszystkimi siłami i sposobami chronicie od złego, a umacniajcie w dobrym (...). Częsta spowiedź i dobre nauki stanowe, praktyczne wskazania samokształcenia i apostołstwa domowego oraz zagranie do modlitwy na pewno uchronią naszą młodzież od wielu nieszczęść i okazji. Młodzież szkolna niechaj za sprawą Waszą i zachętą jak najliczniej i jak najpilniej uczęszcza do szkół.

Dalej Pasterz ostrzegał kapłanów: „Jeżeli jej (młodzieży – dopis. autora) nie ochronicie przed nieszczęściem, będzie to klęska Kościoła, społeczeństwa i rodzinów”²⁵.

Wydaje się, że w nauczanie Biskupa, z uwagą wczytał się ks. Szafrąński. Jako wikariusz parafii katedralnej, od 1939 r. nauczał lekcji religii w Szkole Powszechnej nr 3 im. Stanisława Konarskiego. W szkole tej, zgodnie z zarządzeniem okupanta o podjęciu zajęć szkolnych, prowadzono nauczanie od połowy września 1939 r., oczywiście z różnymi przerwami i przeszkodami wynikającymi z powodu okupacji. Do szkoły zapisanych było w 1940 r. 716 uczniów, ale znacząca ich liczba nie podjęła nauki. Zgodnie z kurialnym programem nauczania, lekcje religii w szkole i w kościele, konfesjonał, miały dać uczniowi głębokie przeżycia osobiste, poznanie prawd wiary, zasad moralności, ukierunkować do etycznego stylu życia. Katechizacja miała prowadzić do kształcenia sumienia. Na początek i zakończenie roku szkolnego uczniowie uczestniczyli we Mszy św. Prefekt ks. Szafrąński osobiście prowadził dla uczniów rekolekcje wielkopostne w 1940 r., do spowiedzi rekolekcyjnej dzieci przystępowały klasami. Niektórych uczniów prefekt wciągał do Koła Ministrantów. W spotkaniach z ministrantami, nie tylko przerabiał praktycznie

²⁴ Por. D. Wojciechowski, *Biskup Czesław Kaczmarek (1895 – 1938 – 1963) w 40. rocznicę śmierci*, Kielce 2003, s. 36–37.

²⁵ Cz. Kaczmarek, *Do drogich braci kapłanów diecezji kieleckiej*, KPD XXVIII, 1941, nr 1, s. 11–16.

zasady służby przy ołtarzu, ale także zobowiązywał do udziału we Mszy św., do spowiedzi i Komunii św. W poszczególnych klasach tworzył Kółka Różańcowe. Oprócz lekcji religii dyskretnie uczył historii polskiej i geografii, przedmiotów zakazanych przez okupanta w nauczaniu szkolnym²⁶.

Cytowany w pracy uczeń ks. Szafrąńskiego, p. Zbigniew Chodak, z dumą wspomina, że został wprowadzony do Koła Ministrantów przez swojego ks. prefekta. Prefekt wymagał wiele od ministrantów, nie tylko służby przy ołtarzu, ale i częstej spowiedzi, przykładnego życia. Nagrodą dla ministrantów były lepsze stopnie z religii. P. Zbigniew Chodak cieszy się, że mógł służyć do Mszy św. bpowi Kaczmarkowi, jego kolejnym kapelanom, że Biskup zabierał go ze sobą, gdy wyjeżdżał z posługą biskupią do parafii poza Kielce. Jako ministrant usługiwał też bł. ks. Józefowi Pawłowskiemu we Mszy św. w więzieniu. Wtedy prznosił grypsy więźniów. Służył do Mszy św. księżom greckokatolickim. W katedrze przed obrazem Matki Bożej ksiądz prefekt przyjął p. Chodaka do Żywego Różańca. Z jego wspomnień wynika, że ks. Adam Szafrąński był wymagającym nauczycielem religii, podobnie opiekunem ministrantów i, co charakterystyczne, umiejętnie przyciągał, także przywiązywał do siebie młodych ludzi, stawał się ich przyjacielem i powiernikiem na całe młodość, a później już dorosłe życie. Gdy 17 sierpnia 1940 r. ks. Szafrąński został wychowawcą kursu wstępnego i zamieszkał z kursantami w Domu Księża Emerytów, a następnie 11 listopada 1940 r. został skierowany na parę miesięcy do Piekoszowa na wikariat, ministrant Zbigniew Chodak dojeżdżał do niego, bywał u niego w Domu Księża Emerytów²⁷.

Nad Seminariami Duchownymi w Generalnej Guberni nieustannie wisiała groźba zamknięcia. Ze spełnieniem jej liczył się ordynariusz i profesorowie z Kielc. Nadto wtedy mało było w diecezji powołań kapłańskich, chociaż w kieleckim Seminarium dano możliwość studiów klerykom z innych seminariów. Aby nie zmarnować powołań, w sierpniu 1940 r. na tzw. kurs wstępny przyjęto ponad 20 młodzieńców (2 klasy), nie mających matury, bowiem przez lata okupacji były zamknięte szkoły średnie i wyższe, konspiracyjne nauczanie groziło obozem koncentracyjnym. Przyjętych do Seminarium młodzieńców umieszczono w Domu Księża Emerytów. Księża i osoby świeckie nauczały ich przedmiotów z zakresu szkoły średniej, ale w planie lekcji, dla zmylenia Niemców były podawane nazwy przedmiotów związanych z religią. Opiekę nad młodzieżą powierzono ks. Szafrąnskiemu, który oprócz religii nauczał też przedmiotów ścisłych. Młodzież wykazywała nadzwyczajną pilność w nauce

²⁶ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego; *Zarządzenia i komunikaty Kurii Diecezjalnej, Sprawy szkolne*, KPD, XXVIII, 1941, nr 8–10, s. 262–266; A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji...*, dz. cyt., s. 193–202.

²⁷ Ustne relacje p. Zbigniewa Chodaka.

i pracowitość. Niestety, pojawiła się groźba denuncjacji, w konsekwencji aresztowań. Naukę zawieszono z początkiem listopada, ks. Szafrąński został przeniesiony na wikariat do Piekoszowa²⁸.

Przełom lat 1940/1941 był najtrudniejszy dla Seminarium kieleckiego. Okupant podejmował coraz to nowe decyzje dążące do zamknięcia uczelni. 18 marca 1941 r. ks. Szafrąński otrzymał nominację na prefekta Seminarium na miejsce ks. Piotra Oborskiego, który odszedł na probostwo do Bolmina. Po aresztowanym 10 lutego 1941 r. ks. Franciszku Mazurku przejął wykłady z liturgiki i funkcję ceremoniarza biskupiego. Bp Kaczmarek, wychowanek abpa Juliana Antoniego Nowowiejskiego w Płocku, znanego w Polsce liturgisty, wcześniej dostrzegł u ks. Szafrąńskiego zainteresowania liturgiczne, otwartość na nowe prądy w nauczaniu liturgiki i w praktyce liturgicznej Kościoła. Już w Seminarium, jeszcze jako alumn, Adam Szafrąński interesował się sprawowaniem liturgii, a liturgika zyskiwała wtedy status przedmiotu wykładowego oddzielnie od teologii pastoralnej. Studiując za granicą we Fryburgu, zetknął się z nowym na zachodzie Europy spojrzeniem na rolę liturgii w życiu Kościoła. Jako wikariusz w Leszczynach, później w katedrze przyuczał wiernych, zwłaszcza dzieci i młodzież, do pełnego uczestnictwa w liturgii. Jako wykładowca w Seminarium, ks. Szafrąński nie tylko nauczał kleryków liturgiki, ale też przez publikacje w KPD o tematyce liturgicznej, miał wpływ na pogłębianie świadomości liturgicznej duchowieństwa parafialnego. Uzasadniał wpływ liturgii na formację religijną wiernych, mówił o uczestnictwie we Mszy św., o owocnym przyjmowaniu sakramentów św., podawał myśli do kazań liturgicznych. Niestety nie wszystkie publikacje ukazały się w druku, gdyż od 1942 r. okupant zakazał wydawania KPD²⁹.

Jako prefekt alumnów, przy nie obsadzonej funkcji wicerektora, ks. Szafrąński stał się najbliższym współpracownikiem ks. Jana Jaroszewicza, ówczesnego rektora kieleckiego Seminarium Duchownego. Seminarium funkcjonowało wtedy w ciasnych, małych pokojach przy ul. Niecałej. Mały pokój służył w potrzebie za kaplicę, innym razem za salę wykładową, obok niego również w ciasnym pomieszczeniu mieszkał ks. prefekt Adam Szafrąński. W jego przypadku praca nauczyciela łączyła się z rolą wychowawcy. Zamieszkanie prefekta wśród kleryków stwarzało dla wychowawcy nie zamierzone okazje wysłuchiwanie rozmów prowadzonych przez alumnów. Między sobą powtarzali niepochlebne opinie księży z terenu o wykładowcy, jakoby był szerzycielem „nowinek liturgicznych”³⁰. Dopiero po upływie wielu lat,

²⁸ Fragmenty *Kroniki*, dz. cyt., s. 40; ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

²⁹ T. Wróbel, *Dzieje Seminarium Duchownego w Kielcach na przestrzeni 250 lat*, w: *Księga Jubileuszowa 1727–1977...*, dz. cyt., s. 157, 187; D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy...*, dz. cyt., s. 291; ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

³⁰ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

ci sami księża zmienili zdanie, wtedy już wprost mówili i z uznaniem, jak ks. prof. Adam Szafrąński uprzedzał daleko w czasie Sobór Watykański II. Konstytucja O Liturgii św. ogłosiła te „nowości” liturgiczne, które w diecezji kieleckiej dwadzieścia lat wcześniej szerzył ks. Szafrąński.

Z rozpoczęciem okupacji na ziemiach polskich, za specjalnym zarządzeniem Niemców rozpoczęto nauczanie w szkołach powszechnych, oczywiście z mocno okrojonym programem, przy braku nauczycieli i niską frekwencją uczniów na lekcjach. Natomiast okupant nie pozwolił na otwarcie w Kielcach szkół średnich, zwłaszcza ogólnokształcących. W czasie wojny, jak i przed wojną, w mieście istniały trzy szkoły zawodowe. Prywatna 4-klasowa Zawodowa Szkoła Krawiecka została upaństwowiona w roku szkolnym 1941/1942. Zmieniając swoje pomieszczenia, prowadziła nauczanie od lutego 1940 r. Do dyrektorki szkoły Marii Krzymuskiej, ks. Adam Szafrąński skierował kilka dziewcząt, zwracających się do niego o pomoc. Jako uczennice otrzymywały zaświadczenia szkolne, które teoretycznie chroniły je przed wywózką na roboty do Niemiec. Drugą zawodówką funkcjonującą w Kielcach była najpierw 7, później 6-klasowa Szkoła Handlowa. Uczniom szkoły wystawiano jedynie zaświadczenia chroniące ich przed łapankami. Szkoła była popularna w mieście głównie z tego powodu, że jej uczniowie konspiracyjnie pobierali naukę na tajnych kompletach z programem ogólnokształcącym. Z dyrektorem Handlówki, mgr Aleksandrem Królem, bliskie kontakty przez lata okupacji utrzymywał ks. Szafrąński. Do szkoły kierował młodzież męską, umożliwiając jej ukończenie szkoły średniej. Trzecia szkoła o charakterze techniczno-budowlanym, mimo starań podjętych w MSZ w Berlinie, prowadziła zajęcia jedynie nieoficjalnie³¹.

Narzuca się pytanie, w jaki sposób ks. Szafrąński docierał do młodzieży, której w wymienionych szkołach zawodowych nie uczył religii. Należy podkreślić, że ten kapłan sam „wychodził” do młodzieży, łatwo nawiązywał rozmowę. A wszystko działo się w konspiracji. Miejscem spotkań był często kościół katedralny, kościół Świętej Trójcy, okazją – nabożeństwa dla młodzieży, konfesjonał. Z nielicznymi grupami chłopców w wieku 15–20 lat, ministrantów i niby-ministrantów, ks. Szafrąński miał spotkania najczęściej w kościele seminaryjnym. W czasie takich spotkań o charakterze religijnym, młodzież kontaktowała się też między sobą w sprawach konspiracyjnych. P. Chodak wspomina, jak podczas jednego z takich spotkań z młodzieżą, nabożeństwo odprawiał ks. Wajda, a do kościoła Świętej Trójcy wkroczyło dwóch uzbrojonych gestapowców. „Zimna krew” i opanowanie ks. Szafrąńskiego rozłado-

³¹ Por. A. Massalski, *Szkolnictwo na Kielecczyźnie w okresie okupacji 1939–1945*, Warszawa – Kraków 1975, s. 44, 74–75; A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji...*, dz. cyt., s. 203–208; ustne relacje p. Zbigniewa Chodaka.

wały groźną atmosferę. Ks. Szafrąński sam z siebie o tego rodzaju działalności z lat wojny nie opowiadał. Dopiero pytany przez autora o konkretne przypadki, o różne sprawy, potwierdzał je i szerzej naświetlał. Nawet więcej, zachęcał, by stawiać mu pytania na temat okupacyjnej działalności księży, a głównie bpa Kaczmarka, zdarzeń z lat wojny. Twierdził, że niewiele jest upowszechnianych wiadomości o działalności Kościoła, księży kieleckich w latach okupacji, a ta wiedza jest potrzebna współczesnym mieszkańcom Kielc³².

Od jesieni 1939 r. w Kielcach, wzorując się na przedwojennych gimnazjach, podjęły tajne nauczanie cztery szkoły średnie ogólnokształcące: Gimnazjum im. J. Śniadeckiego – dyr. Ildefons Sikorski, Gimnazjum im. bł. Kingi – dyr. Maria Opiełińska, Gimnazjum im. S. Żeromskiego – dyr. Paweł Czapla, po nim Jan Strasz, oraz prywatne Liceum i Gimnazjum powstałe ze szkół ss. Nazaretanek im. Królowej Jadwigi i Św. Stanisława Kostki, kierowane przez Zofię i Bolesława Kozłowskich. Nauczano młodzież w małych grupach, tzw. kompletach, liczących od 5 do 10 osób, w godzinach przedpołudniowych i popołudniowych, a młodzież pracującą – wieczorem i w niedzielę. Cały proces nauczania toczył się w ścisłej konspiracji, w mieszkaniach prywatnych, najczęściej uczniów. Za udział w nim nauczycielom i uczniom groził obóz koncentracyjny i śmierć. Ogółem na tajnych kompletach, w okresie okupacji koniecznie koedukacyjnych, najwięcej uczniów, bo około 763 było w roku szkolnym 1943/1944. Świadectwo maturalne uzyskało w latach okupacji ponad 350 osób³³.

Na kilkunastu kompletach rocznie, w wymienionych czterech szkołach, nauczał konspiracyjnie religii ks. Szafrąński³⁴. W zastępstwie czasem uczył przedmiotów ścisłych. W tajne nauczanie, na szeroką skalę, wciągnął się już nauczając liturgiki w Seminarium Duchownym. Jeden z byłych uczniów z tajnych kompletów, ks. dr Andrzej Boksiński, wspomina, że został uczniem tajnego nauczania w gimnazjum św. Stanisława Kostki już w październiku 1939 r. Komplet organizował prefekt gimnazjum ks. Franciszek Wajda. Nauczycielem religii ks. Boksińskiego był wtedy ks. Tadeusz Łagowski, kapelan Narodowych Sił Zbrojnych (NSZ). Latem 1941 r. Niemcy nakryli jeden z kompletów tego gimnazjum³⁵. Aresztowany został nauczyciel geografii Kazimierz Ondraczek i grupa uczniów. Później aresztowano dyrektora gimnazjum

³² Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego; ustne relacje p. Z. Chodaka.

³³ Por. A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji...*, dz. cyt., s. 220–232.

³⁴ Por. tamże, s. 369, ks. Szafrąński nie jest wymieniony jako nauczyciel religii w szkole im. J. Śniadeckiego, tymczasem ks. dr Andrzej Boksiński był jego uczniem na jednym z kompletów tej szkoły.

³⁵ Por. tamże, s. 229.

ks. Wajdę. Aresztowanych umieszczono w obozie śmierci, przeżył jedynie ks. Wajda³⁶. Tajne nauczanie przy katolickim gimnazjum na pewien czas przestało istnieć. Na nowo zostało zorganizowane w połączeniu z gimnazjum ss. nazaretanek i prowadziło tajne komplety do końca okupacji pod kierownictwem Zofii i Bolesława Kozłowskich. Religii w tym gimnazjum nauczali księża: Adam Szafrąński, Józef Łapot i Władysław Nawrot³⁷. Liczba uczniów na kompletach tej szkoły ciągle wzrastała, z 29 w roku 1939/40 do 181 w roku 1943/44. Podobnie liczba przeegzaminowanych eksternistów z 18 do 349. Przez lata wojny maturę uzyskało 77 uczniów³⁸. Bolesław Kozłowski, zaprzyjaźniony z ks. Szafrąnskimi, był zaangażowany w podziemną działalność zbrojną prowadzoną przez NSZ. Dlatego nie dziwi, że wielu uczniów z kompletów pp. Kozłowskich należało do NSZ³⁹.

Przyszły kapłan, ks. Boksiński, kontynuował naukę na tajnych kompletach w gimnazjum im. Śniadeckiego aż do końca okupacji. Dyrektorem tej szkoły był I. Sikorski, w niej ks. Boksiński spotkał po raz pierwszy ks. A. Szafrąńskiego, nauczyciela religii. Na kompletach tej szkoły, języka niemieckiego nauczał M. Kędziora, wspomniany wcześniej sekretarz RGO w Kielcach, związany z AK. Dla kompletów lekcje prowadzono w mieszkaniach uczniów. Ks. Szafrąński, który mieszkał w domu kapitulnym przy ul. Czerwonego Krzyża, lekcji nie opuszczał, przybywał zawsze punktualnie. Jednego dnia do domu rodziców ks. Boksińskiego przy ul. św. Leonarda wkroczyło gestapo w poszukiwaniu zbiegłego zamachowca. W tym czasie lekcje religii prowadził ks. Adam Szafrąński w pokoju nieobecnego lokatora, którym był Niemiec, płk Dietrich von Hagen. Na pytanie gestapowca, ks. Szafrąński płynnie po niemiecku oświadczył, że obecna w pokoju młodzież uczy się języka niemieckiego. Na szczęście, w pokoju były niemieckie gazety, mundur oficera, portret Hitlera. Te rekwizyty sprawiły, że groźna wizyta gestapo, nie zakończyła się tragicznie dla nauczyciela i uczniów⁴⁰.

11 czerwca 1944 r. przy ul. Bandurskiego (Ściegiennego, naprzeciw Starego Cmentarza) gestapo nakryło komplet tajnego nauczania. Idący na lekcje uczeń zgubił konspiracyjne materiały, znaleźli je żołnierze niemieccy i powiadomili gestapo. Aresztowano cały komplet uczniów i nauczyciela języka nie-

³⁶ Por. A. Boksiński, „Praca księdza profesora Adama Szafrąńskiego na kompletach tajnego nauczania w latach 1939–1945”, mps w posiadaniu autora.

³⁷ Por. A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji...*, dz. cyt., s. 225, 369.

³⁸ Por. *Z Liceum i Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki Jubileusz szkoły*, KPD, XXXIV, 1948, nr 3–4, s. 116.

³⁹ Por. T. Wróbel, *Prywatne Gimnazjum Męskie im. św. Stanisława Kostki, w: Księga Jubileuszu Stulecia Diecezji Kieleckiej (1883–1983)*, Kielce 1983, s. 76.

⁴⁰ Por. A. Boksiński, „Praca księdza...”, dz. cyt.

mieckiego, Mieczysława Pogorzelskiego⁴¹. Ks. Adam Szafrąński rozpoczął wtedy między znajomymi zbiórkę pieniędzy na wykupienie nauczyciela i uczniów z rąk gestapo. Pieniądze na ten cel ofiarował też ojciec ks. Boksińskiego. Niemcy pieniądze wzięli. Nie wiadomo, czy w wyniku przekupstwa, uczniów wypuszczono z aresztu z wyjątkiem jednego, natomiast nauczyciel Pogorzelski został uwięziony i zamęczony w obozie koncentracyjnym.

Po tej wpadce, na pewien czas w szkole im. Śniadeckiego zawieszono naukę na kompletach. Wtedy ks. Szafrąński prywatnie odwiedzał uczniów w ich mieszkaniach. Usilnie zachęcał do samodzielnej nauki, wskazywał literaturę i pożyczał własne książki. Także zbierał uczniów w swoim mieszkaniu przy ul. Czerwonego Krzyża. Omawiał program nauczania szkolnego, wskazywał odpowiednie pomoce do samokształcenia. Wśród przychodzących do mieszkania swojego prefekta byli między innymi przyszli księża: Leszek Kuc, Zygmunt Szczepaniak i oczywiście Andrzej Boksiński. Jednak nie było to kontynuowanie kompletów. Te wznowił dyrektor Sikorski dopiero w październiku 1944 r.⁴² Latem 1945 r. kilkudziesięciu uczniów z kieleckich kompletów złożyło egzaminy maturalne w Liceum św. Stanisława Kostki, w budynku porządkowanym przez ks. A. Szafrąńskiego. Z kompletów, na których nauczał ks. Adam Szafrąński, maturzyści: Edward Chat, Stanisław Strasz, Michał Strząbała i Tadeusz Ciołak (Michalski) wstąpili do kieleckiego Seminarium Duchownego⁴³.

Ks. Adam Szafrąński nie tylko nauczał religii w szkole i na kompletach, lecz także jako kapłan przez lata okupacji dbał o bezpieczeństwo młodzieży, był czujnym, ostrożnym i wytrwałym wychowawcą. Zawsze wskazywał młodzieży na potrzebę zaufania Bogu. W całym procesie wychowawczym stawiał na Chrystusa. W życiu Księdza Profesora, w jego posłudze duszpasterskiej i w dociekaniach teologicznych, Jezus Chrystus był uobecnionym Bogiem, Odkupicielem i Zbawicielem. Przez katechezę, przepowiadanie z ambony i czynny udział w liturgii mszalnej oraz posługę sakramentu pokuty, prefekt prowadził młodzież do Jezusa, Boga, który zbawia człowieka we wspólnocie Kościoła. Jak wspominają go uczniowie, ks. Szafrąński całym sobą mówił i przyciągał do Chrystusa, dlatego był przekonujący jako kaznodzieja w kościele i katecheta w szkole. Nadto młodzież wystawiona na niebezpieczne działania konspiracyjne, miała w nim roztrópnego i niezawodnego przyjaciela, zawsze dostępnego spowiednika i kierownika duchowego. O swojej roli jako wychowawcy młodzieży, Profesor wspominał krótko, twierdząc że

⁴¹ Por. A. Massalski, S. Meducki, *Kielce w latach okupacji...*, dz. cyt., s. 229–230.

⁴² Por. A. Boksiński, „Praca księdza...”, dz. cyt.

⁴³ Por. E. Chat, *Wspólne życie naszego kursu w Seminarium i w kapłaństwie, w: 50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie*, Kielce 2002, s. 201.

towarzyszył młodzieży w poszukiwaniu wartości i przyjaźni. Odnajdywali je w Chrystusie, który był dla nich uobecnionym Bogiem, Odkupicielem i Zbawicielem (Ef 5,8). Miłość bliźnich oznaczało być im wiernym i bronić przed aresztowaniem i przed śmiercią. Ceną jaką się płaciło za milczenie, było znoszenie nieludzkich cierpień i osvajanie się z bliskim niebezpieczeństwem śmierci.

Duchowej opieki ks. prof. Adama Szafrąńskiego w szczególny sposób doświadczali harcerze z kieleckich Szarych Szeregów. Jak wspominał, ci bardzo młodzi, ale i starsi młodzieńcy byli doskonale urobieni religijnie i patriotycznie. Z wiarą spełniali praktyki religijne. Wielu z nich praktykowało spowiedź i Komunię św. w I piątki miesiąca, a ta praktyka dopiero nabierała rozmachu w diecezji. Widoczna była ich troska o dobro swojej rodziny i bliźnich. Byli ambitni w nauce szkolnej, myśląc o przyszłości wolnej Ojczyzny. Z tą młodzieżą, wspominał, radosna była współpraca kapłana⁴⁴. Ta niezwykle aktywna posługa kapłańska ks. Szafrąńskiego podkreśla prawdę o znaczącej roli Kościoła katolickiego w społeczeństwie kieleckim, zniewolonym przez okupanta niemieckiego. Wychowanie młodzieży, prowadzone przez księży kieleckich, wiodło do heroicznych czynów miłości Boga i bliźniego, i niewątpliwie do bohaterskiej służby Ojczyźnie.

Jako nauczyciel i wychowawca, ks. prefekt Adam Szafrąński budził w młodzieży miłość do Polski. W tym celu w dziejach Polski ukazywał spłot patriotyzmu z religijnością⁴⁵. Jako katecheta nauczał religii, ale też pytał o oceny z innych przedmiotów, o naukę języków obcych. Przy różnych rozmowach z uczniami często mówił na temat Polski, jej niepodległości. Znamienne jest jego powiedzenie, do którego wracał: „Idą nowe czasy, przyjdą Ruscy. Dla Kościoła będą to złe czasy. Wielu młodych będzie prześladowanych, inni ulegną nowej ideologii”⁴⁶. Jakże trafną wydaje się ta prognoza Profesora dotycząca przyszłości Polski, przyszłości polskiej młodzieży, po wyzwoleniu Ojczyzny spod okupacji niemieckiej i poddaniu jej Sowietom.

Ks. Szafrąński wiedział, że jego uczniowie z kompletów tkwią w konspiracji, uczestniczą w akcjach dywersyjnych i zbrojnych przeciwko okupantowi. Oni nierzadko przychodzili do prefekta z problemami sumienia, prosili o pomoc. Wspominał, że nie zawsze rozsądnie przełożeni wyznaczali im zadania grożące dekonspiracją we własnym środowisku, gdzie byli osobiście znani. Wychowani

⁴⁴ Różne notatki ks. A. Szafrąńskiego. Przytoczone w tekście stwierdzenia zostały niejako autoryzowane przez ks. prof. Szafrąńskiego podczas konsultacji opracowania: D. Wojciechowski, *Druch Wojtek Szczepaniak, ps. „Lwowiak”*. Harcerz – Ministrant – Męczennik, Włoszczowa 2003.

⁴⁵ Por. A. L. Szafrąński, *Kielecka Droga Krzyżowa Chrystusa i Narodu Polskiego*, Warszawa 2001, *passim*.

⁴⁶ Ustne relacje p. Z. Chodaka.

w zdrowym duchu patriotycznym i w karności konspiracyjnej, młodzi ludzie stawali przed dylematem: rozkaz czy śmierć, z tym przychodzili do konfesjonału.

Wychowawca był w kontakcie z niektórymi dowódcami miejscowej partyzantki, przyjmował ich w swoim mieszkaniu przy ul. Czerwonego Krzyża, ale nie był zaprzysiężony jako kapelan w żadnym oddziale leśnym⁴⁷. Mimo to w lipcu 1943 r. ks. Szafrąński wraz z ks. T. Łagowskim (kapelan NSZ) przebywał kilka dni wśród żołnierzy AK na polanie Wykus k. Wąchocka. Wśród żołnierzy tam zebranych byli zaprzysiężeni uczniowie z tajnych kompletów. Ks. Szafrąński odprawił na polanie Mszę św., nadto obaj księża dużo spowiadali. Na początku września, gdy trwała podziemna akcja mobilizacyjna na pomoc walczącej Warszawie, gdy Niemcy urządzali łapanki mężczyzn, ks. Szafrąński przez kilka dni ukrywał w swoim mieszkaniu 8 chłopców, zbiegłych z domu przed aresztowaniem⁴⁸.

Jak łatwo zauważyć, ks. prof. Adam Szafrąński w latach okupacji poświęcił swoje kapłaństwo głównie pracy dla ludzi młodych, jako ich duszpasterz i nauczyciel, wychowawca i przewodnik przez ciemną noc okupacji. Jego kapłańska praca z kielecką młodzieżą została przedłużona na pierwsze lata powojennej Polski na siłę komunizowanej przez okupanta sowieckiego.

Kilkudziesięciu uczniów ks. Adama Szafrąńskiego z tajnych kompletów nie zerwało więzów ze swoim wojennym nauczycielem i wychowawcą. Po wojnie, aż do aresztowania bpa Kaczmarka i księży kieleckich, grupa 30–40 młodzieńców spotykała się z księdzem na chórze kościoła Świętej Trójcy lub w jego mieszkaniu. Ta młodzież już pracowała lub kształciła się. Raz w tygodniu lub co dwa tygodnie zbierali się na pogadanki i dyskusje dotyczące spraw wiary, moralności, wydarzeń kościelnych i społecznych. Na miejsce tych, którzy opuszczali Kielce, przychodzili inni. Jak za czasów okupacji niemieckiej spotkania miały charakter podziemny, tak w PRL zebrania młodzieży u Księdza Profesora nie były legalne. Sama młodzież przyjęła dla siebie umowną nazwę „Caritas academica”. Niektóre osoby z tej grupy młodzieżowej miały kontakt z ks. Szafrąńskim aż do ostatnich lat jego życia⁴⁹.

4. Reorganizator katolickiej szkoły im. św. Stanisława Kostki

Staraniem bp A. Łosińskiego, kapłanów kieleckich, a zwłaszcza ks. Kazimierza Dworaka, Kuratorium Warszawskie pismem z 16 czerwca 1923 r.

⁴⁷ Ustne oświadczenie ks. A. Szafrąńskiego na pytanie zadane przez autora.

⁴⁸ Por. A. Boksiński, „Praca księdza...”, dz. cyt.

⁴⁹ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego; por. D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy...*, dz. cyt., s. 291.

wydało koncesję na otwarcie Prywatnego Gimnazjum Męskiego w Kielcach. Nauczanie rozpoczęło jesienią 1923 r. Była to szkoła katolicka, typu humanistycznego, jej pierwszym dyrektorem był ks. Dworak. Od 1924 r. szkoła otrzymała imię św. Stanisława Kostki. Nad jej sprawami gospodarczymi i naukowo-wychowawczymi miało pieczę Towarzystwo Opieki nad Gimnazjum Katolickim. Od 1927 r. Gimnazjum otrzymało nowy własny budynek szkolny. Jak świadczą sprawozdania z wizytacji państwowych, szkoła miała pozytywne oceny z nauczania i wychowania, przy powtarzających się zapisach o braku pomocy naukowych. Zamieszanie w pracy wychowawczej nastąpiło w latach trzydziestych, po wprowadzeniu do szkoły organizacji o obliczu politycznym. Te, zgodnie z nastawieniem ówczesnych partii socjalistycznych, na terenie szkoły zaczęły zwalczać antysocjalistyczne poglądy bpa Łosińskiego. Szkoła miała kaplicę, internat dla kilkunastu uczniów. Dla niej założono ośrodek wypoczynkowy z kaplicą w Kaczynie⁵⁰. Po agresji niemieckiej nauczania w szkole nie rozpoczęto. Opiekę nad budynkiem szkolnym formalnie sprawował dyrektor ks. dr Szczepan Sobalkowski, który mieszkał w budynku gospodarczym przy ul. Źródłowej. Lokatorami budynku odpłatnie było wojsko, następnie zmotoryzowana kompania żandarmerii, pod koniec okupacji mieścił się w nim szpital niemiecki, wreszcie od tzw. wyzwolenia – szpital sowiecki. Lokatorzy doprowadzili budynek szkolny do całkowitej dewastacji, zainstalowali jedynie kanalizację wodną⁵¹.

Oprócz katolickiego Gimnazjum Męskiego im. św. Stanisława Kostki, działającego w latach międzywojennych, Kielce miały też katolickie szkoły żeńskie. Początek dała im w 1903 r. prywatna szkoła żeńska Emilii Znojkiwiczowej, w 1908 r. przekształcona w siedmioklasowe gimnazjum. W 1927 r. już jako prywatne Seminarium Nauczycielskie Żeńskie i szkoła powszechna – ćwiczeniówka, ulokowane przy ul. Słowackiego 5, notarialnie zostały zakupione dla diecezji przez ks. Franciszka Sonika. W 1929 r. szkoły otrzymały oficjalnie tytuł Prywatnego Seminarium Nauczycielskiego im. Królowej Jadwigi. Seminarium Nauczycielskie miało swój internat. Po następnych przekształceniach szkoły katolickie im. Królowej Jadwigi w Kielcach zostały przez bpa Kaczmarka w lutym 1939 r. darowizną i z długami przekazane Zgromadzeniu Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu. Nazaretanki przybyły do Kielc w lipcu 1939 r. W krótkim czasie przygotowały budynek, jego wyposażenie, zespół nauczycieli do prowadzenia nauczania szkolnego, niestety nie rozpoczęły roku szkolnego z powodu okupacji niemieckiej.

⁵⁰ Por. ADK, Akta Towarzystwa Szkoły Katolickiej, nr 7–14; tamże, Księga protokołów, 1923–1929; Tamże, Akta Gimnazjum: „Przegląd Diecezjalny”, X, 1923, s. 132–152; (K. Dworak), *Dwudziestopięćciele rządów J. E. Biskupa Augustyna Łosińskiego w Diecezji Kieleckiej*, Kielce 1935, s. 30–35. T. Wróbel, *Prywatne Gimnazjum...*, dz. cyt., s. 67–74; D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy...*, dz. cyt., s. 262–263.

⁵¹ Por. T. Wróbel, *Prywatne Gimnazjum...*, dz. cyt., s. 75.

2 września 1939 r. w ogólnym popłochu nazaretanki, z wyjątkiem jednej chorej, opuściły Kielce, uciekając na wschód. Gdy pod koniec września wróciły z Lublina do Kielc, szkoła i mieszkania ich były już zajęte przez wojsko niemieckie. Siostry odzyskały jedynie swoje mieszkania. Z powodu braku sal szkolnych niemożliwe było rozpoczęcie nauki w szkole podstawowej. W budynku szkolnym stacjonował najpierw Wehrmacht, później żandarmeria niemiecka. Na apel bpa Kaczmarka, przez lata okupacji nazaretanki oddawały się pracy charytatywnej i konspiracyjnej. Pod koniec wojny Niemcy urządzili w budynku szkolnym rzeźnię świń, na miejscu uruchomili przetwórstwo wędlin, co spowodowało okropne zanieczyszczenie, dewastację i nieczysty smród w pomieszczeniach szkolnych⁵².

Po zajęciu Kielc przez wojska sowieckie (15 stycznia), 27 stycznia 1945 r. w hotelu „Bristol” zebrali się dyrektorzy kieleckich szkół średnich i postanowili niezwłocznie uruchomić w mieście wszelkiego typu szkolnictwo. Od chwili zajęcia Polski przez Sowieców, ordynariusz diecezji bp Kaczmarek nie miał złudzeń, że społeczeństwo polskie będzie poddawane indoktrynacji komunistycznej. W katolickiej szkole widział możliwość obrony przed zalewem bezbożności. 29 stycznia mianował mgra Stanisława Dobrzyckiego dyrektorem Gimnazjum i Liceum im. św. Stanisława Kostki, powszechnie nazywanego Szkołą Biskupią. Ordynariusz polecił też nazaretankom zorganizowanie nauczania w szkole im. Królowej Jadwigi, do czego siostry niezwłocznie przystąpiły⁵³.

29 stycznia 1945 r. ks. Adam Szafrąński, profesor liturgiki w Seminarium Duchownym, z nominacją wicedyrektora został wyznaczony przez ordynariusza do organizowania Gimnazjum i Liceum im. św. Stanisława Kostki. Znając nauczycieli z tajnych kompletów, ks. A. Szafrąński wkrótce zorganizował zespół nauczycielski dla szkoły. W gmachu szkolnym był jeszcze szpital sowiecki, dlatego 7 lutego nauczanie uczniów od „Kostki” rozpoczęto w budynku nazaretanek przy ul. Słowackiego 5. Nauka trwała mimo niewygód lokalowych. Szkoła sióstr również wymagała restauracji. Ks. Szafrąński z młodzieżą pracował fizycznie w budynku przy ul. Słowackiego, by zaadaptować go na pomieszczenia lekcyjne. Trwała zima, brakujące szyby w oknach zastąpiono dyktą. Uczniowie i nauczyciele usuwali gruzy i nieczystości z pomieszczeń szkolnych.

⁵² Por. T. Wróbel, *Żeńskie szkoły katolickie w Kielcach*, w: *Księga Jubileuszu Stulecia Diecezji Kieleckiej (1883–1983)*, Kielce 1986, s. 85–98; D. Koziel, *Lekcja patriotyzmu. Nazaretańskie „pięć minut” w najnowszych dziejach Kościoła w Kielcach*, KPD, LXXX, 2004, nr 2, s. 195–200.

⁵³ T. Wróbel, *Prywatne Gimnazjum...*, dz. cyt., s. 76; tenże, *Żeńskie szkoły...*, dz. cyt., s. 99.

Od 9 marca 1945 r. uczniowie od św. Stanisława Kostki rozpoczęli naukę już we własnej, opuszczonej przez szpital szkole. Gmach szkolny był w opłakanym stanie, dach rozbity przez pociski artyleryjskie, wypalone i ograbione wnętrze, wybite szyby, obrzydliwie pomazane ściany, sterty śmieci z pociskami, brudnymi bandażami, fragmentami ludzkich ciał. Wielkie samozaparcie wicedyrektora ks. Szafrąńskiego, jego ciężka praca fizyczna, talent organizacyjny sprawiły, że z dnia na dzień szkoły zmieniały wygląd. Widząc pracującego księdza, który nie otrzymał znikąd pomocy finansowej, uczniowie siedzący w zimowym ubraniu na lekcjach, na przerwy je zdejmowali i każdą wolną chwilę pracowali przy porządkowaniu budynku razem z nim. Każdą pracę przy urządzaniu szkoły, a także internatu, młodzież podejmowała żywiołowo, z ogromnym entuzjazmem. Sam internat został zniszczony podczas wojny, powiększono go i wyremontowano nieco później. Wtedy już niewielkie sumy pieniężne na wyposażenie i remont internatu płynęły z różnych źródeł. Ks. Adam Szafrąński na nowo urządził szkolną kaplicę. W niej przeprowadził dla uczniów i nauczycieli pierwsze rekolekcje wielkopostne. Z uczniami dwóch klas licealnych rozpoczął wspólne modlitwy poranne. Dla nich prowadził codziennie medytację⁵⁴. Był to załazek pracy nad budzeniem powołań kapłańskich w diecezji.

Jak łatwo zauważyć, ks. Szafrąnskiemu, wicedyrektorowi Szkoły Biskupiej w Kielcach, przypadły wyjątkowe zadania w rozpoczęciu nauki w szkole po tragicznych latach okupacji. Zapalem do działania wzbudzał zaufanie i chęć do poświęceń także wśród grona nauczycielskiego. W krótkim czasie fizycznym wysiłkiem swoim, uczniów i pracowników szkolnych, nie mając znikąd pieniędzy, remontował dwa budynki szkolne, usuwał z nich rupieci i tworzył warunki do funkcjonowania szkół. Był dobrym organizatorem pracy, pomysłowością i energią wzbudził u młodzieży zapal do działania, angażując uczniów do pracy fizycznej, oddziaływał na ich wychowanie. 24 lipca 1945 r. maturą zakończył się krótki, pierwszy powojenny rok szkolny. Po egzaminie maturzyści wyjechali do pięknego, wyjątkowo nie zniszczonego przez okupację ośrodka wypoczynkowego w Kaczynie, gdzie ks. Szafrąński zdążył już odnowić kaplicę, tymczasem wokół wioski było wiele pozostałości wojennych⁵⁵.

Bp Cz. Kaczmarek nie tylko zatroszczył się o wskrzeszenie nauki w katolickim Gimnazjum i Liceum im. św. Stanisława Kostki, ale także dbał o funkcjonowanie szkoły na co dzień, kreślił plany jej przyszłości. Już 1 września 1945 r. zatwierdził Statut i Regulamin, czym ustalił ramy organizacyjne, program wychowania uczniów. Pod względem materialnym funkcjonowanie

⁵⁴ Por. E. Chat, *Ksiądz profesor dr hab. Adam Ludwik Szafrąński*, w: *50 lat służby...*, dz. cyt., s. 164–165, *Ksiądz prałat Edward Chat – dr teologii i dr religioologii*, w: *50 lat służby...*, dz. cyt., s. 252.

⁵⁵ Por. *Ksiądz prałat Edward Chat...*, dz. cyt., s. 252; T. Wróbel, *Prywatne Gimnazjum...*, dz. cyt., s. 77–78.

szkoły oparto na samowystarczalności. Podstawą materialną były przychody z gospodarstwa rolnego, ogrodu warzywnego, internatu i ewentualnych ofiar. A ks. Szafrąński nadal, mimo wielu innych obowiązków, razem z uczniami pracował fizycznie w polu i w ogrodzie. Ale najważniejszą jego posługą wobec uczniów, była rola wychowawcy. Zgodnie z dyrektywami swojego ordynariusza, wychowywał młodzież w duchu miłości Boga, Kościoła i Ojczyzny. W wychowaniu już w 1945 r. był czas na wycieczkę w Góry Świętokrzyskie, Tatry, na pielgrzymkę do Częstochowy, na udział drużyny harcerskiej w pochodzie 3 maja 1945 r. W kwietniu 1946 r. uczniowie szkoły z koła PCK pojechali z darami na tereny zniszczone przez działania wojenne, a w przyszłości (1947 r.) organizowali pomoc powodzianom. Uczniowie redagowali sami gazetkę: „Coraz wyżej”. W kwietniu 1946 r. delegaci harcerzy ze szkoły uczestniczyli w harcerskim zlocie w Szczecinie⁵⁶.

Rolę wychowawcy pełnił ks. Adam Szafrąński jako pedagog z powołania, pełen poświęcenia dla uczniów, wymagający od nich, ale też rozumiejący ich. Młodzież łgnęła do niego⁵⁷. Od września 1946 r. kontynuował studia teologii dogmatycznej na KUL, które zakończył pracą doktorską (16 XII 1947). Wrócił do Szkoły Biskupiej jako delegat Kurii Diecezjalnej i wychowawca młodzieży⁵⁸.

Tymczasem władze PRL podjęły zdecydowane kroki w celu upaństwowienia katolickiej szkoły. Likwidacja tej kieleckiej szkoły rozpoczęła się od internatu. Regulamin szkolny, w oparciu o jeszcze tolerowaną w PRL konstytucję marcową z 1921 r., potwierdzony przez tzw. manifest lipcowy PKWN oraz deklarację sejmu z 22 lutego 1947 r., zobowiązywał uczniów mieszkających w internacie do udziału w nabożeństwach i praktykach religijnych. Tymczasem kilku uczniów z internatu, nie bez prowokacji politycznej, z początkiem stycznia 1948 r. sprzeciwiło się temu obowiązkowi. Rada Pedagogiczna szkoły na wniosek prefekta ks. Józefa Błaszczyka postanowiła obniżyć uczniom oceny ze sprawowania. Chociaż postanowienie odwołano, Kuratorium Oświaty podniosło wrzawę o zmuszanie uczniów do praktyk religijnych. Miesiąc później, 10 marca 1948 r., kilku uczniów, inspirowanych również z zewnątrz, zwróciło się do dyrekcji szkoły o zgodę na powstanie koła Związku Walki Młodych w szkole. 16 września 1948 r. Wojewódzki Zarząd Związku Młodzieży Polskiej wystąpił z żądaniem pozwolenia na powstanie koła ZMP na terenie szkoły. Rodzice podpisywali oświadczenie, iż oddając syna do Szkoły Katolickiej, pragną, by dziecko było wychowywane w światopoglądzie Kościoła Rzymsko-Katolickiego, z uczestnictwem w praktykach religijnych. Władze rządowe celowo wprowadzały zamęt w szkole, między uczniami, między rodzicami,

⁵⁶ Zdarzenia uwiecznione na zdjęciach w albumie ks. A. Szafrąńskiego.

⁵⁷ Wspomnienia księży, byłych uczniów szkoły im. św. Stanisława Kostki.

⁵⁸ Por. E. Chat, *Ksiądz profesor...*, dz. cyt., s. 165.

posługiwały się kłamstwem. Uczniowie z ZMP usuwali krzyże z sal szkolnych. Kuratorium, wbrew ustawie o szkołach prywatnych, usunęło ze szkoły dyrektora S. Dobrzyckiego, kierownika internatu ks. Mariana Cygankiewicza. Sprawa kieleckiego Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki znalazła miejsce na forum ogólnonarodowym.

Mimo piętrzących się trudności, w czerwcu 1948 r., Szkoła Biskupia święciła uroczystie srebrny jubileusz swego istnienia, w którym uczestniczył Ks. Prymas Kardynał August Hlond. Nad Ordynariuszem kieleckim zbierały się coraz cięższe chmury. Władze PRL nie tylko zamierzały zamknąć katolicką szkołę, ale także dążyły do wyciszenia bpa Kaczmarka, który z nastaniem PRL był wśród biskupów najwyraźniejszym oponentem bezbożnej ideologii. Nie mając możliwości obrony katolickiego oblicza szkoły, bp Czesław Kaczmarek podjął decyzję o zamknięciu gimnazjum z dniem 1 września 1949 r. Kłopoty wynikające z utarczek z władzami, także ból Ordynariusza, dzielił delegat Kurii w szkole – ks. A. Szafrąński. Polityka komunistycznego rządu niszczyła nie tylko wielkie dzieło Biskupa, ale też jego osobisty wkład pracy w uruchomienie i funkcjonowanie szkoły, cały wysiłek wychowywania młodzieży w zdrowym duchu religijnym i patriotycznym⁵⁹.

5. W służbie dzieła powołań kapłańskich w diecezji

Bp Czesław Kaczmarek zaraz po przybyciu do Kielc zwrócił baczną uwagę na Seminarium Duchowne. Po zakończeniu działań wojennych, widząc wielkie przzerzedzenie szeregów kapłańskich, nasilił pracę duszpasterską nad wzrostem liczby księży w diecezji. W tę pracę włączył ks. Szafrąńskiego. Dziekani zebrani w Kielcach na zjeździe 18 i 19 września 1945 r. postulowali powołanie w diecezji „Towarzystwa popierania powołań kapłańskich”. Z prawdziwym uznaniem oceniali dotychczasową pracę ks. Szafrąńskiego jako prefekta Seminarium Duchownego, jego nauczanie na tajnych kompletach, jego wielkie poświęcenie w reaktywowaniu Gimnazjum i Liceum Biskupiego, prosili go, by pokierował w diecezji akcją budzenia i pielegnowania powołań⁶⁰. W odpowiedzi na postulaty dziekanów, biskup wydał 13 listopada 1945 r. „List pasterski o powołaniu do kapłaństwa”, w którym wyraził pragnienie założenia w Kielcach Niższego Seminarium Duchownego. Wkrótce erygował Diecezjalne Dzieło

⁵⁹ Por. T. Wróbel, *Prywatne Gimnazjum...*, dz. cyt., s. 81–83; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek Biskup Kielecki 1895–1963*, Kielce 1991, s. 91–93; ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

⁶⁰ Okólnik J. E. Ks. Biskupa Ordynariusza w sprawie Seminarium Duchownego, KPD, XXXI, 1945, nr 2, s. 28–29; Konferencja Księżów Dziekanów, tamże, s. 37–40.

Powołań Kapłańskich, zatwierdził jego Statut, a dyrektorem Działu mianował ks. prof. Szafrąńskiego. W swych poczynaniach bp Kaczmarek obarczał duchownych i osoby świeckie odpowiedzialnością za powołania do stanu duchownego.

Dyrektor Działu ks. prof. Adam Szafrąński miał do pomocy sekretariat z siedzibą przy ul. Źródłowej 17. W 1948 r. opublikował broszurę pt. *Kapłan a problem powołania*, w której pouczał o istocie powołania kapłańskiego i o roli kapłanów w pielęgnowaniu powołań⁶¹. Od zaraz często wyjeżdżał w teren diecezji na zebrania i indywidualne spotkania z księżmi, uwrażliwiał ich na sprawę odpowiedzialności za powołania, opiekę nad alumnami, zachęcał wiernych do modlitwy o powołania z ich parafii. O powołania duchowne wnoszono prośby do Boga w Krucjacie Eucharystycznej, Sodalicii Mariańskiej, także w III Zakonie św. Franciszka i w Kółkach Różańcowych. Początki działalności Działu Powołań dały w diecezji mierne efekty, z czasem coraz bardziej rosła liczba kandydatów do kapłaństwa. W styczniu 1946 r. w ośmiu miastach diecezji kieleckiej odbyły się konferencje rejonowe dla księży na temat – „Współczesnych metod pracy duszpasterskiej”. Ks. prof. Szafrąński wygłosił referat o wychowaniu wiernych przez liturgię. W referacie między innymi rzucił hasło, by każdy prefekt szkoły średniej męskiej postawił sobie zadanie, by w czerwcu lub wrześniu 1946 r. skierować do Seminarium Duchownego w Kielcach przynajmniej jednego wychowanka ze szkoły, w której naucza religii.

Tak Dzielu Powołań, jak każdym zlecanym mu obowiązkom, ks. Szafrąński oddawał się bez reszty, ale dla tego rodzaju pracy miał wtedy zrozumienie kapłanów i wiernych. W połowie 1946 r. ks. Adam Szafrąński opublikował w KPD artykuł pt. *Podstawy zagadnienia powołań w Polsce*. Pisał, że o powołaniach należy mówić nie tylko wtedy, gdy w Kościele odczuwa się brak księży, temat ten ma być zawsze aktualny w działaniach parafialnych. Na podstawie zebranych danych podkreślał, że Bóg wzywa wielu do kapłaństwa, jednak liczne powołania marnują się, bo kapłani i wierni za mało się modlą za robotników żniwa Pańskiego. Także nie wszyscy księża, tym bardziej wierni, rozumieją w pełni istotę powołania, którego źródłem jest kapłaństwo Chrystusa. Udział w kapłaństwie Chrystusa i księży, i wiernych, przez trwałe znamię (charakter) trzech sakramentów zobowiązuje wszystkich do realizacji tajemnicy zbawienia siebie i innych⁶².

⁶¹ Por. Dekret erekcyjny Diecezjalnego Działu Powołań Kapłańskich w Kielcach, KPD, XXXI, 1945, nr 2, s. 28; Statut „Diecezjalnego Działu Powołań Kapłańskich” im. św. Stanisława Kostki w Kielcach, tamże, nr 3, s. 69–71.

⁶² Por. A. Szafrąński, *Podstawy zagadnienia powołań w Polsce*, KPD, XXXIII, 1947, nr 1–2, s. 34–39; *Sprawozdanie z działalności Diec. Działu Powołań Kapłańskich im. św. Stanisława Kostki w Kielcach do dnia 1 stycznia 1947 roku*, tamże, s. 40–41; ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

Ks. dr Adam Szafrąński jako dyrektor Dzieła Powołań zorganizował 14 listopada 1948 r. diecezjalny Pierwszy Doroczny Dzień Kapłański, który należało obchodzić w każdej parafii. Zapowiadając Dzień Kapłański, dyrektor mówił, że nie wystarcza „kapłaństwo reklamować w formie bezpłatnych studiów”, lecz „trzeba zorganizować prawdziwą krucjatę modlitw w intencji kapłanów i ich pracy, oraz o nowe powołania”. Samą uroczystość należy przygotować przez ogłoszenia, pogadanki w szkole, na zebraniach stowarzyszeń religijnych i kół ministrantów, urządzić akademię parafialną. Na Dzień Kapłański zaprosić kapłanów rodaków, w czasie nabożeństwa głosić kazanie o kapłaństwie, modlić się za księży żywych i zmarłych, wciągnąć parafian do odpowiedzialności za kapłanów⁶³. Choć nie ma sprawozdań z obchodów tego Dnia Kapłańskiego, z pewnością miał on miejsce w wielu parafiach, albowiem są ustne świadectwa kapłanów, liczne wzmianki w protokołach wizytacji biskupich i dziekańskich. Księżom parafialnym mocno w sercu zapadła sprawa powołań kapłańskich.

Już 27 marca 1947 r. Ordynariusz poinformował kapłanów i wiernych w diecezji o otwarciu w Kielcach Niższego Seminarium Duchownego im. bł. Czesława z dniem 1 września 1947 r.⁶⁴ Początki Niższego Seminarium praktycznie istniały od 1945 r. przy Gimnazjum i Liceum im. św. Stanisława Kostki, albowiem kilku uczniów tej szkoły wstępowało do Seminarium. Uczniowie Niższego Seminarium w 1947 r. w liczbie 47 mieszkali w Wyższym Seminarium, a na lekcje przychodzili do katolickiej szkoły. Z racji obchodów srebrnego jubileuszu kapłaństwa bpa Cz. Kaczmarka, duchowieństwo kieleckie postanowiło wybudować gmach Niższego Seminarium. Tego postanowienia w komunistycznym PRL nie zrealizowano.

W 1949 r. funkcję dyrektora Niższego Seminarium Duchownego po ks. mgrze Lucjanie Czechowskim przejął ks. dr Adam Szafrąński. Istnienie szkoły z powodu utrudnień rządowych zbliżało się ku końcowi. W 1950 r. działalność Niższego Seminarium została oficjalnie zawieszona, ale kontynuowano jego istnienie przez prywatne nauczanie w powstałym tzw. Wydziale Humanistycznym. Po uwięzieniu bpa Kaczmarka w 1951 r., ks. Szafrąński ustąpił z funkcji dyrektora Wydziału, albowiem wbrew ustaleniom aresztowanego ordynariusza, niektórzy duchowni z Kielc, nie mający nic wspólnego z nauczaniem i wychowaniem seminaryjnym, usiłowali decydować o programie nauki i wychowania młodzieży sposobionej na kandydatów do kapłaństwa. Wydział Humanistyczny przetrwał do 1955 r. pod kierownictwem ks. Andrzeja

⁶³ Por. A. Szafrąński, *Pierwszy doroczny Dzień Kapłański (14 listopada b.r.)*, KPD, XXXIV, 1948, nr 9–10, s. 207–210.

⁶⁴ Por. Cz. Kaczmarek bp, *Małe Seminarium*, KPD, XXXIII, 1947, nr 3–4.

Zuberbiera. Ks. Szafrąński jesienią 1951 r. udał się na KUL na studia filozoficzne, 3 stycznia 1952 r. uzyskał tytuł magistra z pedagogiki, pisząc pracę na temat sumienia⁶⁵.

W latach 1945–1951 ks. Szafrąński prowadził w czasie ferii świątecznych i wakacji turnusy formacyjno-wypoczynkowe dla ministrantów i młodzieży z myślą budzenia wśród nich powołań kapłańskich. Prawie każdego roku dwie lub trzy grupy kilkunastu chłopców z parafii kieleckich i z terenu diecezji gromadził w Dobromyślu lub w Kaczynie. Na te zgrupowania zabierał kleryków. Oprócz formacji religijnej, młodzież uczestniczyła w wycieczkach krajoznawczych. Latem 1951 r. podczas takiego turnusu ministrantów oraz młodzieży z „Caritas academica” w Dobromyślu, ks. Szafrąński został aresztowany i przez wiele godzin był przesłuchiwany przez UB w areszcie przy ul. Focha w Kielcach⁶⁶.

Troska bpa Czesława Kaczmarka o wzrost powołań kapłańskich i nieustanna praca duszpasterska ks. dr Adama Szafrąńskiego nad ich budzeniem w diecezji wydawała coraz liczniejsze owoce. Świadczą o tym dane liczbowe. W latach 1948–1957 liczba kapłanów wzrosła z 371 do 475, podobnie liczba seminarzystów wzrosła z 58 do 101. W latach 1951–1957, a więc podczas uwięzienia biskupa, wyświęcono 154 księży; w 1952 r. – 13, w 1955 – 19, w 1957 – 26⁶⁷. Wysiłek duszpasterski ks. Szafrąńskiego przynosił błogosławione owoce, mimo uwięzienia ordynariusza i kilkunastu kapłanów kieleckich, z pewnością też dzięki krzyżowi, „który coraz wyżej wznosiła diecezja kielecka”. Wzrost powołań kapłańskich został na pewien czas przyhamowany przez pierwszy pobór kleryków do wojska.

20 lipca 1958 r. ks. dr Adam Ludwik Szafrąński został mianowany rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Pełnił tę funkcję do 2 sierpnia 1962 r., a więc w czasie wzmożonych represji, które zgótowały ordynariuszowi komunistyczne władze PRL. Mimo to Ksiądz Rektor założył centralne ogrzewanie i instalacje wodną w pokojach kleryckich, zmodernizował kuchnie, całe zaplecze gospodarcze piwnic. Odwoływał się do ofiarności duchownych i świeckich, ale też włączył kleryków do pracy fizycznej.

⁶⁵ Por. E. Chat, *Ksiądz profesor...*, dz. cyt., s. 165; D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy...*, dz. cyt., s. 296.

⁶⁶ Ustna relacja ks. A. Szafrąńskiego; D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy...*, dz. cyt., s. 295.

⁶⁷ Por. ADK, Akta sygn. OA-7/3, Relatio 1948–1957 (Sprawozdanie przesłane do Rzymu o stanie diecezji kieleckiej); A. L. Szafrąński, *Diecezja kielecka w XX wieku*, w: *Księga Jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej (1883–1983)*, Kielce 1986, s. 326, 330; D. Wojciechowski, *Reakcje społeczne na proces Biskupa Czesława Kaczmarka*, KPD, LXXX, 2004, nr 2, s. 191–192.

Za pracę fundował klerykom kilkudniowe wycieczki górskie. Praca ta miała dla alumnów niewątpliwy walor wychowawczy, uczyła odpowiedzialności za mienie diecezjalne, ale też dla wielu dała nie zamierzony trening dla przyszłej służby wojskowej, czy też w przyszłości zaprawę dla proboszcza na plebani, zdanego tylko na siebie w prowadzeniu domu.

Budzeniu powołań kapłańskich służyły dni seminaryjne, upowszechnione przez ks. rektora Szafrąńskiego. Klerycy wyjeżdżający na niedzielę do parafii, spotykali się z wiernymi, ministrantami, głosili kazania. Ksiądz Rektor odnowił też praktykę rekolekcji dla ministrantów. W lipcu 1958 r. w trzech turnusach uczestniczyło kilkudziesięciu chłopców. Wśród nich obecni byli klerycy, którzy przybliżali im życie Seminarium Duchownego. Wtedy też bp Kaczmarek rozpoczął praktykę udzielania święceń kapłańskich w parafiach diecezji poza Kielcami. Odpowiedni komentarz liturgii święceń prowadził Ksiądz Rektor, wskazując na odpowiedzialność wiernych za sprawę powołań duchownych. Ważny punkt w posłudze Rektora stanowiło świętowanie niedzieli przez seminarzystów. W każdą niedzielę klerycy w komżach udawali się na sumę do katedry. Tą praktyką Rektor wzbudzał u alumnów i u wiernych szacunek dla kapłaństwa nękanego wtedy przez komunistów, podkreślał wartość liturgii świątecznej. Ponadto klerycy w niedzielę nie oddawali się nauce, czas poza liturgią niedzielną poświęcali lekturze religijnej, rekreacji, turystyce. Z perspektywą na przyszłość, ks. Adam Szafrąński przystąpił do reformy studiów seminaryjnych. W tym celu organizował seminaria i ćwiczenia naukowe, stawiał na wzmożone zainteresowania naukowe profesorów, na osobistą pracę alumnów, na naukę języków obcych. Pragnął doprowadzić studentów teologii do pisania prac magisterskich. Z tą myślą urządził w Seminarium czytelnie i Zakład Teologii Pastoralnej im. ks. infułata Zygmunta Pilcha⁶⁸.

Poczynania ks. Szafrąńskiego w Seminarium nie zawsze były akceptowane przez profesorów. Jak sam mówił, całkowicie popierał jego posunięcia jedynie ks. infułat Zygmunt Pilch. Zarzuty i pomówienia były rozszerzane na forum księży w diecezji. Bolesne dla Rektora były oskarżenia o rzekome zgorzsenia kleryków wyjeżdżających na dni seminaryjne. Z tych powodów 2 sierpnia 1962 r. ks. dr Adam Szafrąński zwrócił się z prośbą do bpa Czesława Kaczmarka o zwolnienie go z urzędu rektora Seminarium. Prośba została przyjęta. Co jest ciekawe, krytykowane i na krótki czas zawieszone dni seminaryjne, wkrótce wróciły do praktyki. W 1964 r. ks. Szafrąński przeniósł się do Lublina. Jako profesora KUL, ks. Adama L. Szafrąńskiego, który przez całe lata wkładał ogromny trud w dzieło powołań w diecezji kieleckiej, nie

⁶⁸ Por. M. Jaworski, *Troska o powołania kapłańskie w diecezji kieleckiej w latach 1945–1976*, w: *Księga Jubileuszowa 1727–1977...*, dz. cyt., s. 204–206; E. Chat, *Ksiądz Profesor...*, dz. cyt., s. 166–167.

zaproszono w 1977 r. do udziału w obchodach Jubileuszu 250-lecia Seminarium Duchownego w Kielcach. Jak wspominał, w smutku przeżył ten ważny jubileusz. Oddalony od Kielc, nigdy nie zrywał więzów z diecezją, z jej księżmi, zawsze był myślami i sercem z Seminarium kieleckim. Wtedy przypominało mu się inne wcześniejsze zdarzenie kieleckie, gdy z jego inicjatywy, z pomocą ks. J. Danilewicza, rzeźbiarz M. Lubelski przygotowywał epitafium bpa Czesława Kaczmarka dla katedry kieleckiej. Wtedy też nikt z „wyższych” księży z Kielc nie wykazał zainteresowania w okazaniu wdzięczności bpowi Kaczmarkowi, nie tak dawno zmarłemu ordynariuszowi, zasłużonemu dla diecezji i okrutnie umęczonemu przez komunistów⁶⁹.

Rektorat ks. Szafrąńskiego przypadł na niełatwe lata. Za przeprowadzane prace unowocześniające gmach Seminarium, podobnie, jak za głoszone kazania, był wzywany przez UB na przesłuchania, musiał się tłumaczyć w Urzędzie Wyznań za kazania, według władzy reżimowej szkodzące państwu, oraz za prace przy modernizacji budynku seminaryjnego. W mniemaniu władz, remont gmachu Seminarium, jego wewnętrzne unowocześnienie, a nawet piękniejszy wygląd zewnętrzny szkodził wizerunkowi państwa socjalistycznego. Z pracy dla dobra Seminarium, Rektor musiał się „usprawiedliwiać” przed urzędnikiem od wyznań. Swego rodzaju ograniczaniem suwerenności Kościoła była wprowadzana praktyka wizytacji urzędników państwowych na wykładach seminaryjnych. Ówcześni biskupi polscy w tej sprawie mieli różne zdanie, niektórzy wpuścili świeckich wizytatorów do swoich Seminarium. Pewne wahania przeżywał również ordynariusz kielecki bp Czesław Kaczmarek. Ks. Rektor Adam Szafrąński zdecydowanie nie dopuścił do wizytacji na wykładach przedmiotów teologicznych. Chociaż dopuszczał wizytację wykładów nie teologicznych, to wizytatorów traktował bez sentymentu. I tak w 1963 r. wykład z pedagogiki na III roku prowadził w języku łacińskim, ku widocznemu zażenowaniu wizytatorów⁷⁰.

Za rektoratu ks. dra Adama Szafrąńskiego w 1959 r. nastąpił pobór do wojska alumnów z Seminarium Duchownego. Kieleckie Seminarium, pierwsze na terenie Polski, doświadczyło karnej służby wojskowej kleryków za bezkompromisowość ordynariusza bpa Kaczmarka. Była to kara w zamierzeniu komunistów nałożona na Biskupa i niewątpliwie na studentów Seminarium, z zamiarem odciągnięcia ich od kapłaństwa albo skłonienia na przyszłość do uległości władzom reżimowym. Tę karę przeżywał głęboko Rektor kieleckiego Seminarium Duchownego. Widział w posunięciu komunistów wielką niesprawiedliwość, także zamierzone plany Boże. Dwuletnia służba wojskowa

⁶⁹ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego.

⁷⁰ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego. D. Wojciechowski, *Kapłani kieleccy...*, dz. cyt., s. 296–299.

alumnów zakłócała normalny tok studiów, ale gdy ksiądz nie mógł przekroczyć bram jednostki wojskowej, zakwaterowano w koszarach kandydatów do kapłaństwa. Była w tym nie tylko próba wytrwania w powołaniu, ale też w pewien sposób religia wkraczała w szeregi wojskowe. Rektor organizował poborowym uroczyste pożegnanie w czasie Mszy św. sprawowanej przez Biskupa w katedrze. Wyjazd alumnów z Kielc do jednostki wojskowej stawał się wielką manifestacją wiary u wiernych w katedrze i dla odprowadzających poborowych na dworzec PKP. Każdy alumn – żołnierz na urlopie z wojska, obowiązkowo odwiedzał Rektora. Słyszał wtedy słowa umacniające ducha powołania i zachętę do przygotowania i zdawania egzaminów w czasie służby wojskowej, by mieć zaliczony eksternistycznie jeden rok studiów. W przyszłości seminarjni wychowankowie ks. Szafrńskiego byli z pewnością odpowiednio przygotowani do ofiar w życiu kapłańskim. Dla nich Ksiądz Rektor był wzorem kapłana, wychowawcy i przyjaciela, który w czasie studiów i w całym procesie wychowawczym zawsze na pierwszym miejscu stawiał Chrystusa i pełne oddanie się Jemu. Wymagał wiele od innych, ale i od siebie, i tym imponował jako autentyczny kapłan Chrystusa⁷¹.

6. Powiernik bolesnych doświadczeń Ordynariusza

30 września 2003 r. w Kielcach podczas sesji naukowej poświęconej biskupowi Czesławowi Kaczmarekowi, p. dr Ryszard Gryz w referacie: „Biskup Kielecki Czesław Kaczmarek w starciu z komunistycznym totalitaryzmem (1945–1963)” w punkcie: „Drugi akt dramatu” scharakteryzował chronologicznie różne szykany komunistów wymierzone w Pasterza kieleckiego po jego powrocie z więzienia do diecezji 4 kwietnia 1957 r. Prelegent między innymi dowodził, że bp Kaczmarek miał świadomość zagrożeń ze strony służb reżimowych, księży ostrzegał przed inwigilacją UB i zakulisowymi działaniami „patriotów”. Nadto w kieleckiej Kurii działał agent, ps. „Kaktus”, który na bieżąco i w szczegółach informował UB o wszystkich posunięciach Biskupa „pozbawionego rządów diecezją”, o działaniach jego współpracowników. Bezlitośnie niszczonego Biskupa organizowaniem plebiscytów posłuszeństwa wśród księży, zagarnięciem mienia kościelnego, karną służbą wojskową alumnów Seminarium Duchownego, wreszcie paszkwilem księdza odstępcy. Osaczany bp Kaczmarek z poczuciem niesprawiedliwości stosowanej wobec niego bronił się w licznych odwołaniach, pisanych nie tylko do władz państwowych, ale i kościelnych, przywoływał świadków prawdy o sobie, o swojej niewinności. W obronie godności polskiego biskupa, także w obronie wolności Kościoła

⁷¹ Z osobistych doświadczeń autora, alumna Seminarium wcielonego do wojska.

katolickiego w PRL poszedł dalej. Z pomocą zaufanych księży i ludzi świeckich umiędzynarodowił swoją sprawę. Wszystkie szykany komunistów polskich stosowane wobec niego, jego kapłanów i instytucji diecezjalnych, a także całe funkcjonowanie Kościoła katolickiego w PRL, zostały udokumentowane i w tłumaczeniu na języki zachodnie przekazane na zachód Europy. Biskup naraził się reżimowej władzy, ale wobec wolnego świata ukazywał prawdziwe oblicze systemu komunistycznego⁷².

Bezprawie i bezpodstawne oskarżenia raniły bpa Czesława Kaczmarka. Jego ból wzrastał, gdy spotykał się z brakiem zrozumienia u Prymasa Stefana Wyszyńskiego, także innych biskupów. Obawiał się o brak lojalności niektórych księży z diecezji kieleckiej. Bolesnymi przeżyciami podzielił się z ks. prof. Adamem Szafrąnskimi (1960 lub 1961 r.). Przy tej okazji opowiedział o swojej wizycie u papieża Piusa XI w 1938 r., gdy otrzymał nominację na stolicę biskupią w Kielcach⁷³. Papież pokazał mu plik listów napisanych do Rzymu przeciw jego poprzednikowi bpa Augustynowi Łosińskiemu. Autorami listów byli kieleccy przeciwnicy Biskupa, ludzie świeccy, niestety i duchowni, przeważnie mający inne poglądy i sympatie polityczne. Bp Łosiński był bezkompromisowy wobec działań partii socjalistycznych, wykorzystujących duchowieństwo do swoich celów. Był przeciwnikiem Józefa Piłsudskiego, a obaj pochodzili z północno-wschodnich rubieży polskich. W tego rodzaju bezkompromisowości, do swego poprzednika na stolicy biskupiej był podobny bp Kaczmarek. Gdy Papież dostrzegł pewne obawy u Biskupa nominata, wtedy, jak się wydaje, wypowiedział słowa przypominane podczas ingresu: „Wejdz na stolicę kielecką; tak chcemy, zarządzamy; tak chce i zarządza Bóg”. Bp Kaczmarek obawiał się, że coś z tej przeszłości może się powtórzyć wobec jego osoby, dlatego nie chciałby być w Rzymie postrzegany jednostronnie. Wtedy ks. prof. Szafrąński poradził mu, by sam scharakteryzował swoją posługę w diecezji kieleckiej, opisał wszystko, co go spotkało po opuszczeniu więzienia, i skorzystał z pośrednictwa oo. Jezuitów z Krakowa w przesłaniu materiałów do Stolicy Apostolskiej. Ordynariusz skorzystał z porady ks. Szafrąńskiego. Dość dokładnie opisał swoją posługę w diecezji z towarzyszącymi jej trudnościami.

Oprócz charakterystyki różnych szykan rządowych, lokalnych trudności, Ordynariusz pisał na temat nie zrozumiałych poczynań Prymasa Wyszyńskiego w podejściu do rozwiązywania tzw. sprawy kieleckiej. Nie oskarżał Prymasa

⁷² Por. R. Gryz, *Biskup Kielecki Czesław Kaczmarek w starciu z komunistycznym totalitaryzmem (1945–1963)*, KPD, LXXX, 2004, nr 2, s. 157–166; Por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 171–179; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 212.

⁷³ Por. Cz. Kaczmarek, *Kazanie wygłoszone w dniu ingresu*, KPD, XXV, 1938, nr 9, s. 261.

Stefana Wyszyńskiego, zawsze odnosił się do niego z szacunkiem i uznaniem, niemniej jednak różnił się z nim w ocenie „odsunięcia” Biskupa od rządów w diecezji kieleckiej. Prymas w trosce o przetrwanie całego Kościoła w PRL, sugerował bpowi Kaczmarekowi, by przekazał pełnomocnictwa bpowi Janowi Jaroszewiczowi, a sam wyjechał z diecezji⁷⁴. Wtedy Ordynariusz wnosił, by tę sprawę przedstawić w Rzymie, na co Prymas się nie godził, zakładając z góry, że Stolica Apostolska przyzna rację Pasterzowi z Kielc. Swoją decyzję bp Kaczmarek uzasadniał tym, że nie chce ułatwiać reżimowym władzom usuwania biskupów z diecezji, a jego sprawa miałaby być precedensem. Prymas zalecał nawet Ordynariuszowi, by nie przyjeżdżał na konferencję Episkopatu w marcu 1960 r., a przysłał bpa Jana Jaroszewicza. Pasterz z Kielc na konferencję nie przybył, ale biskupom przesłał na piśmie memoriał: „Sprawa Kościoła w Polsce na tle tzw. sprawy kieleckiej”. Bp Kaczmarek informował też Stolicę Apostolską o kłamliwym oskarżaniu go o niemoralność w „Zielonym Zeszycie”. Odnośnie tego oskarżenia Prymas zwlekał ze spełnieniem prośby Ordynariusza, dotyczącej powołania komisji kościelnej do zbadania prawdziwości oskarżeń, twierdząc, że sprawa nie leży w zakresie jego kompetencji. Wcześniej, po powtórnym uwięzieniu bpa Kaczmarka w 1956 r., Sekretarz Episkopatu Polski, bp Zygmunt Choromański, był „niechętny” jego powrotowi do Kielc⁷⁵. Nadto Biskup Kielecki wspominał, że niektórzy biskupi nie podają mu ręki przy spotkaniu, co dla niego jest przykrym wyrazem odrzucenia i niezrozumienia, krzywdą. Przedstawione sprawy osobiste, Ordynariusz w swoim raporcie potraktował marginalnie, najważniejsze było to, że na podstawie diecezji kieleckiej ukazywał Stolicy Apostolskiej prawdę o komunistycznym reżimie, który wszelkimi drogami dążył do neutralizacji działań Kościoła katolickiego w PRL.

Bp Czesław Kaczmarek spisane informacje zawiózł oo. Jezuitom do Krakowa. W drogę do Krakowa udał się z ks. prof. Szafrąnskim samochodem, prowadzonym przez p. Leona Dziedzica. Mimo że Pasterz nalegał, by Ksiądz Profesor wszedł z nim do domu klasztornego, ten odmówił. Biskup kilka godzin przebywał u Jezuitów, w tym czasie ks. Szafrąński spacerował po ulicach krakowskich. Spisane informacje ks. bpa Kaczmarka z pewnością dotarły do Rzymu. Być może, właśnie wtedy Pasterz prosił o przyjęcie jego

⁷⁴ Por. S. Wyszyński, *Ekscelencjo, Drogi Księżu Biskupie*, Warszawa 9 II 1960; Cz. Kaczmarek, *Jego Eminencja Najprzewielebniejszy Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński*, Kielce, 1 III 1960; S. Wyszyński, kard., *Najdostojniejszy Biskup Czesław Kaczmarek w Kielcach*, Warszawa, 16 VII 1960; Cz. Kaczmarek, *Jego Eminencja Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński*, Kielce, 30 VII 1960; Listy cyt. za: J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek...*, dz. cyt., s. 290–292.

⁷⁵ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, dz. cyt., s. 175–178; J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek...*, dz. cyt., s. 293.

rezygnacji z biskupstwa kieleckiego, bo wkrótce otrzymał z Rzymu krótką, ale stanowczą odpowiedź: „Stolica Apostolska jest do mianowania i ustanawiania Ordynariusza, a nie do usuwania go”. Po liście Jana XXIII z 19 sierpnia 1959 r. do bpa Kaczmarka, był to drugi znak utwierdzający Pasterza w słuszności jego postawy w odpowiedzi na wszelkie szykany, które go spotykały, także zdecydowanego uporu w obronie praw Kościoła katolickiego w Polsce. Na pomoc umęczonemu Pasterzowi, Kielce otrzymały nowego biskupa pomocniczego w osobie ks. Edwarda Muszyńskiego⁷⁶.

Po śmierci bpa Czesława Kaczmarka ks. prof. Adam Szafrąński całkowicie oddał się pracy naukowej na KUL. Jednak nadal ściśle więzy łączyły go z diecezją kielecką. Odwiedzał kapłanów kieleckich, chętnie pomagał im w duszpasterstwie parafialnym, a szczególnie w głoszeniu rekolekcji, w posłudze sakramentu pokuty. Jako emeryt zamieszkały w domu kapitulnym w Kielcach, zachwycał się pięknem odnawianej katedry kieleckiej. W niej ulubionym jego miejscem był konfesjonał. Starał się dotrzeć do historycznej prawdy o każdym ołtarzu, figurze i obrazie. Znał wszystkie kapliczki i pomniki na terenie Kielc. Żywo interesował się bogatą w przeszłość i odnawianą Drogą Krzyżową przy ul. Karczówkowskiej. Z urodzenia góral, zawsze był zafascynowany pięknem krajobrazu górskiego, jako kapłan diecezji kieleckiej ks. prof. Adam Ludwik Szafrąński kochał Kielce, uroki przyrody i całe dziedzictwo kultury ziemi świętokrzyskiej.

Ks. prof. Adam Ludwik Szafrąński zmarł 16 marca 2004 r. Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Leszczynach. Nie byłoby przesady, gdyby jedna z ulic w Kielcach, nosiła imię wychowawcy bez reszty oddanego młodzieży kieleckiej w latach okupacji niemieckiej i sowieckiej.

Sommario

SAC. PROF. ADAM LUDWIK SZAFRAŃSKI – MINISTERO SACERDOTALE A KIELCE PRESSO IL VESCOVO CZESŁAW KACZMAREK

Il rev. Adam Ludwik Szafrąński svolse il suo ministero per l'intero periodo in cui vescovo della diocesi di Kielce fu mons. Czesław Kaczmarek (1938–1963). Dopo aver ricevuto l'ordinazione sacerdotale nel 1936, Szafrąński lavorò come vice-parroco; successivamente continuò gli studi di teologia – prima a Friburgo (Svizzera) e poi, dopo la fine della seconda guerra mondiale, all'Università Cattolica di Lublino.

⁷⁶ Ustne relacje ks. A. Szafrąńskiego; por. J. Śledzianowski, *Ksiądz Czesław Kaczmarek...*, dz. cyt., s. 279, 293.

Il vescovo Kaczmarek gli affidò il lavoro di catechesi e quello caritativo nella parrocchia cattedrale di Kielce, l'incarico di prefetto e d'insegnante di liturgia nel seminario di Kielce. Durante gli anni dell'occupazione tedesca Szafrński fu un educatore della gioventù stimato. Dava lezioni suppletive clandestine, confermava i giovani nell'amicizia con Cristo, ne era assistente spirituale nel lavoro di cospirazione.

Finita la guerra, Szafrński ricevette l'incarico di ricostruire l'edificio della scuola cattolica a Kielce e successivamente di organizzarvi l'insegnamento. Sperimentò l'amarrezza della soppressione della scuola da parte dei comunisti. Con il suo lavoro contribuì all'aumento delle vocazioni nella diocesi. Nel 1958 fu nominato rettore del seminario maggiore di Kielce. Iniziò coraggiose riforme degli studi e dell'organizzazione della vita del seminario. Insegnò varie materie, ma è ricordato soprattutto come insegnante di liturgia precorritore di alcune norme del Concilio Vaticano II. Fu il primo tra i rettori dei seminari in Polonia a sperimentare la leva punitiva dei seminaristi al servizio militare. Sosteneva e incoraggiava i chiamati alla leva a portare avanti gli studi.

Quale sacerdote di fiducia, p. Szafrński fu accanto al vescovo Kaczmarek che nel 1959 veniva „privato” dell'ufficio di vescovo ordinario della diocesi di Kielce. Fu amico e consigliere del suo vescovo, maltrattato dal governo e da un sacerdote-traditore e purtroppo non compreso del tutto dall'episcopato polacco di allora.

(tłum. ks. Paweł Borto)

Ks. mgr Daniel WOJCIECHOWSKI – ur. w 1940 r. w Lipnie, pow. Jędrzejów. W 1959 r. uzyskał świadectwo dojrzałości w Liceum Ogólnokształcącym w Jędrzejowie. W 1966 r. otrzymał święcenia kapłańskie w Kielcach. Magisterium z teologii pastoralnej uzyskał na KUL. Pracował w duszpasterstwie parafialnym. Zorganizował nową parafię w Dąbrowie Górniczej – Okradzionowie. Od 1986 r. jest proboszczem w Kurzelowie. Jest autorem 9 książek, kilkunastu rozpraw i artykułów o tematyce historycznej, regionalnej. Opracował historię parafii Kurzelów, przedstawił sylwetki profesorów UJ pochodzących z Kurzelowa. Pisał książki o bpie Cz. Kaczmarku, o księżach represjonowanych w PRL, o Zespole Szkół Katolickich w Kielcach.

KSIĄDZ PROFESOR ANDRZEJ ZUBERBIER



1922–2000

Ks. Lucjan Balter SAC – Ołtarzew

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA W PRACACH KSIĘDZA ANDRZEJA ZUBERBIERA

Chociaż śp. ks. Andrzej Zuberbier nie opracował pełnej i odpowiednio wykończonej „Antropologii teologicznej”, choćby tylko w formie podręcznika seminaryjnego lub akademickiego, to przecież często o niej mówił, zachęcając także niejednokrotnie mnie osobiście do wprowadzenia jej do programu zajęć zamiast wykładanego tradycyjnie traktatu *De gratia*. Miałem wówczas mieszane uczucia, albowiem – z jednej strony – obowiązywał ustalony schemat wykładów, i to zarówno na poziomie Wyższych Seminariów Duchownych, jak też na Wydziale Teologicznym, gdzie trzymano się go z reguły nie tylko ze względów merytorycznych, ale również czysto praktycznych (nie wyłączając możliwości przenoszenia się studentów z uczelni na uczelnię), z drugiej zaś strony nie chodziło mu przecież o samą tylko zmianę nazwy wykładanego przedmiotu, ale przede wszystkim o układ treści: trzeba by więc było wydobyć poniekąd teologiczne zagadnienia dotyczące człowieka z różnych traktatów teologicznych, a zwłaszcza: *O stworzeniu (i ewentualnie wyniesieniu człowieka do godności dziecka Bożego)*, czyli *De Deo creante et elevante*, oraz zespolić następnie z nimi niemalże wszystkie treści wykładane w traktacie *O lasce*. Co więcej, w rozmowach z ks. Andrzejem dotyczących tego jego postulatu, sugerowałem mu niejednokrotnie, że wiele zależy tutaj od samego ujęcia łaski jako takiej. Można bowiem rzeczywiście traktować łaskę bardzo reistycznie (rzeczowo), tracąc niejako z pola widzenia jej odbiorcę: człowieka i to tego jak najbardziej konkretnego człowieka, ale można również cały ten traktat (*O lasce*) wyklądać jako swoistą sumę relacji człowieka z Bogiem, a dokładniej jako pewną syntezę całej teologii dogmatycznej, czyli zespolenie i uzupełnienie tego, co już omawiano wrywkowo przy wielu innych okazjach (a więc w ramach chrystologii, soteriologii, eklezjologii, sakramentologii i ewentualnie eschatologii). Miałem poza tym wrażenie, iż udało mi się po latach wypracować taki właśnie sposób ujmowania wszystkich zagadnień poruszanych w traktacie *O lasce*, że na plan pierwszy wysuwał się zawsze człowiek: grzeszny (grzech pierworodny i ewentualne grzechy uczynkowe), ale odkupiony przez Chrystusa i wspomagany wciąż przez Niego w drodze do pełni szczęścia w tzw. życiu wiecznym. Niemniej,

rozumiałem ustawiczny niepokój ks. Andrzeja, który nie godził się wyraźnie na tradycyjne oddzielanie łaski od natury¹ i widział chyba w „łascie” faktyczny reizm oraz zgubienie z pola widzenia konkretnego człowieka.

Funkcjonowały bowiem wciąż w teologii, odziedziczone po scholastyce, dwie zasadnicze definicje łaski uczynkowej. Pierwsza, bardziej rozpowszechniona, bo dominikańska (tomistyczna), głosiła, iż łaską jest „*motio fluens, mentis a Deo impressa, qua facultates nostrae intrinsece elewantur*”, czyli „poruszenie spływające (płynące) od Boga i wyciśnięte przez Niego w umyśle (domyślnie: człowieka), mocą którego nasze władze zostają wewnętrznie podniesione”. Natomiast druga, typowo skotystyczna (franciskańska), akcentowała raczej rezultat działania Bożego (w człowieku), definiując łaskę (uczynkową) jako „*actus vitales et indeliberati, in nobis, sed non ex nobis et sine nobis*”, czyli jako „akty życiowe i nieświadome, w nas (a więc w ludziach), lecz nie z nas i bez nas”. Przyglądając się uważnie obu tym określeniom, łatwo jest dostrzec, iż nie tylko nie wykluczają się one nawzajem, ale są nawet komplementarne, o ile dostrzeże się w pierwszej z tych definicji nacisk położony na działanie Boga (*motio*), w drugiej zaś skutki tego działania (*actus*), które dokonuje się „w nas”, ale bez jakiegokolwiek naszego w nim udziału. Można by także odnieść nie bez racji wrażenie, że o ile pierwsze z tych określeń dopuszcza możliwość jakiegoś współdziałania człowieka z łaską Bożą, to drugie – akcentując nieświadomość tychże (powodowanych nią) aktów – raczej je wyklucza, co sprawia, że łaska jawi się tu poniekąd jako bardziej „odczłowieczona”, aniżeli w pierwszym jej ujęciu. Dopiero przy omawianiu tzw. łaski uświęcającej, nazywanej też habitualną, sytuacja niejako się odwraca, albowiem tomiści uznawali za tę łaskę to, co podnosi na wyższy (nadprzyrodzony) poziom samą istotę duszy, i mówili zazwyczaj o tzw. organizmie nadprzyrodzonym, dodając do tejże łaski: cnoty wlane, dary i owoce Ducha Świętego, gdy tymczasem skotyści całą tę rzeczywistość nadprzyrodzoną traktowali po prostu jako jedną wielką łaskę uświęcającą. Oczywiście, również tutaj ginie z pola widzenia człowiek jako taki; można by go jednak dostrzec jeżeli nie przy cnotach (gdyż są one zawsze „wlane”) i darach, to przynajmniej przy owocach Ducha Świętego, które wymagają raczej do ich pojawienia się jakiejś współpracy człowieka z otrzymywanymi od Niego darami.

Czy jednak ks. Andrzej miał problem z samymi tymi określeniami, czy też chodziło mu wciąż o coś bardziej istotnego?

Odpowiedź na to pytanie rozłożę na dwa etapy: planowany podręcznik teologii dogmatycznej oraz jego własne publikacje naukowe.

¹ Chodziło zwłaszcza o tradycyjne hasła: „łaska zakłada naturę”, „łaska buduje na naturze” itp., sugerujące – nie tylko jego własnym zdaniem – istnienie dwóch (odrębnych?) porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego.

1. Planowany podręcznik teologii dogmatycznej

Wiadomo, że ks. Andrzej Zuberbier był przez kilka dobrych kadencji przewodniczącym Sekcji Teologów Dogmatyków Polskich. Pełniąc tę funkcję, widział prawdopodobnie wielką potrzebę opracowania własnego, autentycznie polskiego, podręcznika teologii dogmatycznej, będącego dziełem kilku/kilkunastu teologów dogmatyków polskich. Po nominacji ks. Alfonsa Nossola na biskupa diecezji opolskiej ks. Andrzej zorganizował u niego w Opolu doroczne spotkanie Sekcji (w 1978 r.), poświęcone całkowicie odnowionej lub odnawiającej się już w świecie katolickim eschatologii. Pamiętam dobrze, jak na tej sesji doszło do spotkania w rezydencji bpa A. Nossola kilku zaproszonych przez ks. Andrzeja jej uczestników, którym przedstawił on projekt nowego polskiego podręcznika. Z samego przedłożenia i dyskusji, jaka się po nim wywiązała, odniosłem wrażenie, iż projekt ten nie jest jego osobistym dziełem, albowiem śp. ks. Władysław Łydka włączał się czynnie w jego wyjaśnianie. Utkwił mi ponadto mocno w pamięci podział całości na trzy części (tomy): 1. Bóg, 2. Jezus Chrystus, 3. Kościół, których redakcję powierzono już wówczas trzem uczestnikom spotkania: o. Celestynowi S. Napiórkowskiemu (t. 1), bp. A. Nossolowi (t. 2) i – jeśli się nie mylę – ks. Andrzejowi Zuberbierowi (t. 3). Uderzyło mnie równocześnie mocno bardzo dokładne, finezyjne ponieważ, rozpracowanie poszczególnych zagadnień (z podaniem dokładnej ilości stron maszynopisu na każde z nich), połączone z propozycją wytypowania danego, konkretnego autora do każdego z nich (pamiętam, że zaniepokoiła mnie swoista siatka nazwisk rozrzuconych, ale i powtarzających się, w całym tym dziele). Omawiano również obowiązujące wszystkich ewentualnych autorów zasady redagowania tekstu oraz kwestię publikacji całości, zastanawiając się i pozostawiając na pewien czas jako sprawę otwartą (do możliwie szybkiego, dobrego załatwienia) wybór odpowiedniego do realizacji tego celu wydawnictwa (myślano dosyć głośno o KUL-u). Ponieważ przypadły mi w udziale (do opracowania) zagadnienia związane z Duchem Świętym działającym w Kościele (pominięto w planie rolę/obecność Ducha Świętego w Trójcy Świętej), postanowiłem – chociaż ustalono, iż wszystkie tomy będą opracowywane równolegle – czekać przynajmniej do (roboczego) opracowania (a nie wydania drukiem) tomu pierwszego, ażeby się przekonać naocznie o tym, jak inni autorzy podejść do powierzonych sobie zagadnień.

Wkrótce po naszej sesji w Opolu otrzymałem z Kielc (nie pamiętam dokładnie, od kogo, czy od ks. Andrzeja, czy też od ks. W. Łydki, a może nawet od obu, gdyż – widać to było wyraźnie – pracowali nad tym projektem wspólnie) wiadomość, że ks. Cz. Bartnik, który nie uczestniczył w naszym spotkaniu w Opolu, zauważył w projekcie brak tomu poświęconego rzeczywistości „świata” jako dzieła Bożego i podjął się jego redakcji. W związku z tym przedregowano nieco cały dotychczasowy projekt i przysłano mi w maszynopisie

kopię aktualnie obowiązującego, którą właśnie dysponuję. A ponieważ jest ona swego rodzaju archiwalnym unikatem (gdyż dzieło to nie ujrzało nigdy światła dziennego), ukazującym zamysł ks. A. Zuberbiera, pozwolę sobie w wielkim streszczeniu ją przybliżyć. Każdy z tomów miał liczyć dokładnie 800 stron maszynopisu znormalizowanego, z tym, że odebrano poniekąd ks. Bartnikowi 100 stron i przydzielono je redaktorowi tomu 3: Lud Boży. Oba te ostatnie tomy są podobne w swej strukturze: zaczynają się „wprowadzeniem metodologicznym” (odpowiednio 40 i 50 stron maszynopisu) i kończą „eschatologiczną pełnią” (t. 3, s. 180) lub „spełnieniem” (t. 4, ss. 150). Nie zsynchronizowano jednak chyba do końca tomu pierwszego z tomem czwartym, albowiem podrozdział 2.2. w tomie 1 (obliczony na 130 stron maszynopisu) nosi tytuł: „Bóg objawia się w świecie” i zawiera takie zagadnienia, jak: „2.2.1. Bóg jawi się w świecie”, „2.2.2. Świat jest przedmiotem Bożego upodobania i troski”, „2.2.3. Bóg Stwórcą świata i człowieka”, „2.2.4. Kim jest więc Bóg (Bóg jest jedyny, transcendentny i immanentny – przymioty Boże)”; natomiast cały rozdział 2 tomu czwartego (250 stron maszynopisu): „Podstawy teologii świata”, podzielony na trzy wielkie punkty: 2.1. Świat – stworzony, 2.2. Świat – dla człowieka, 2.3. Świat – w wymiarach historii, jest antropologicznym poniekąd rozwinięciem myśli zasugerowanych już w tomie pierwszym, jak świadczą o tym wymownie wyjaśnienia podane przy każdym z wymienionych trzech punktów: 2.1. – „Stworzenie – początkiem historii człowieka i historii zbawienia”, 2.2. – „Miejsce człowieka w świecie. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże – zwińczeniem dzieła stworzenia – jego duchowość, cielesność i płciowość; wieczne przeznaczenie i życie w świecie (w czasie, historii); jeden «porządek» (wbrew dualizmowi natury i łaski)” – Tutaj właśnie można dostrzec typowe dla ks. Andrzeja nastawienie antropologiczne (chyba podzielane także przez ks. Cz. Bartnika jako planowanego redaktora tomu), które stanie się bardziej widoczne w trakcie analizy jego publikacji. – 2.3. – „Biblijna koncepcja czasu. Historyczny wymiar egzystencji ludzkiej (dziejowość) a zbawczy sens ludzkiej historii; znaki czasu”. Również następny, czyli trzeci, rozdział tomu czwartego ma charakter wybitnie antropologiczny: „Teologia ludzkiego działania w świecie” (s. 250). Podzielono go na trzy punkty: 3.1. Praca (chodzi o problemy podejmowane przez teologię pracy i twórczości człowieka), 3.2. Życie społeczne (problematyka podejmowana przez teologię nadziei, teologię polityczną, teologię wyzwolenia itd.), 3.3. Transcendentne cele ludzkiego działania (pokój, jedność rodziny ludzkiej, wyzwolenie człowieka itp.) i ich stosunek do obiecanego (? – czy tylko obiecanego) przez Boga zbawienia. Wspomniany już rozdział IV: „Spełnienie” (s. 150), kończący całość dzieła, dotyczy także człowieka, albowiem miały być w nim poruszone takie zagadnienia, jak: „4.1. Królestwo Boże i jego stosunek do doczesnych osiągnięć człowieka”, „4.2. Królestwo Boże, które jest, staje się i ma nadejść”, „4.3. Zmartwychwstanie człowieka i odnowienie świata”.

Jak zatem widać, bardziej adekwatnym do treści tomu 4 byłby tytuł: „Człowiek”, względnie: „Człowiek w świecie”. Być może, inspiratorzy tego projektu mieli na uwadze wypowiedź Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdził, iż

po dogłębnym rozważeniu tajemnicy Kościoła, kieruje bez wahania swe słowa już nie tylko do samych synów Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi; pragnie on wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób pojmuje obecność oraz działalność Kościoła w dzisiejszym świecie. Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości (KDK 2).

W świetle powyższej wypowiedzi Soboru treść tomu 4 trzeba w rzeczy samej uznać za całkowicie adekwatną do jego tytułu. Chodzi tu bowiem faktycznie o „świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje...” Czy jest to jednak (pełna i właściwie ujęta) antropologia teologiczna? Z pewnością nie, albowiem autorzy projektu rozproszyli (teologiczne) wypowiedzi o człowieku po wszystkich czterech tomach.

Dla całości obrazu wypada jeszcze zauważyć, iż punkt 4 rozdziału drugiego tomu pierwszego nosi tytuł: „Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie” (s. 160), co sprawia, iż treści poruszane w tym punkcie mogą być faktycznie czymś, co przekracza niekiedy ramy tego tomu i pokrywa się poniekąd z problematyką tomu następnego. Ponadto już tutaj, w punkcie 2.4.2. „Ojciec nasz”, pojawiają się problemy związane ściśle z człowiekiem: „2.4.2.1. Przybrane w Jezusie dzieci Boże” i „2.4.2.2. Duch synostwa”. Natomiast Trójca Święta jako taka zostaje tylko jakby zasygnalizowana w samej końcówce całego tomu pierwszego: „2.4.4.2. Bóg jest jeden w trzech Osobach”, co zdaje się wprost sugerować, iż chodzi tu zasadniczo o Boga Ojca, któremu przypisuje się wierność, sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość itd., dzieląc tym samym dawny traktat *O Trójcy Świętej* na trzy kolejne tomy i wyznaczając Duchowi Świętemu dosyć skromne miejsce w traktacie o Kościele: „2.3. Lud Boży – świątynią Ducha Świętego” (s. 80). W tomie 2 natomiast pojawiają się już pewne elementy antropologii teologicznej, i to zarówno w rozdziale 2: „Historia zbawienia przed Chrystusem” (s. 80), gdzie na pierwszym miejscu zasygnalizowano: „Powołanie i upadek człowieka”, jako wstęp do dziejów zbawienia, jak też w rozdziale 10: „«Oto człowiek» (chrystologia a antropologia)” (s. 40), przy czym

problematyce zbawienia człowieka zarezerwowano znacznie więcej miejsca w tomie 3, mającym szczegółowo ukazać zbawienie dokonujące się w Kościele i przez Kościół.

Ogólnie rzecz biorąc, trzeba stwierdzić, że zniknął całkowicie i bez śladu dawny traktat *O łasce*, trudno bowiem dostrzec w planowanym podręczniku choćby niektóre tylko z poruszanych w nim dotąd zagadnień dotyczących bezpośrednio człowieka (jak na przykład możliwości poznawcze i wolitywne człowieka grzesznego, czyli to, że może, że jest on w stanie, poznawać prawdę i czynić dobro, a dalej: niezwykle bogatą treściowo rzeczywistość usprawiedliwienia człowieka grzesznego, tak bardzo istotną nie tylko dla antropologii teologicznej jako takiej, ale także w aktualnie prowadzonym dialogu ekumenicznym, oraz możliwości poznawcze i wolitywne człowieka usprawiedliwionego, czyli – mówiąc językiem teologii wschodniej – przeobstwowionego, a więc myślącego i pragnącego „bardziej po Bożemu”: zgodnie z „myślą i wolą” samego Boga), a z rozrzuconych po czterech tomach wzmianek o człowieku trudno byłoby faktycznie utworzyć jakąś zwartą całość, którą dałoby się określić mianem „antropologii teologicznej”. Dlaczego tak się stało? – Doprawdy, nie wiem. Wyjaśnia to może „uwagi” do podręcznika, które za chwilę przytoczę. Najpierw jednak chcę podać dwa fakty związane z tym „podręcznikiem”, które sobie dosyć dobrze przypominam:

a) Planowano początkowo poprzedzić każde ważniejsze zagadnienie odpowiednim wstępem historycznym, którego opracowanie powierzono bp. E. Ozorowskiemu. W międzyczasie zmieniono jednak koncepcję, nie powiadamiając prawdopodobnie o tym bp. Ozorowskiego, który pracował szybciej niż się spodziewano: gdy bowiem na jakimś kolejnym spotkaniu Sekcji przedstawił wszystkie swoje „wprowadzenia historyczne”, okazało się, iż są one nieaktualne.

b) Nie pamiętam już dokładnie, czy działo się to dopiero na dorocznym posiedzeniu w Pelplinie, czy nieco wcześniej, albowiem Pelplin utkwił mi w pamięci głównie z tego powodu, iż redaktor tomu I wręczył wówczas publicznie cały ten tom opracowany w maszynopisie ks. A. Zuberbierowi, który nie okazał jednak szczególnej radości z tego powodu: zauważyłem raczej u niego pewne zakłopotanie, które – jak przypuszczałem wówczas na podstawie jego niezbyt jasnych wypowiedzi w tej kwestii – wynikało głównie, ale chyba nie tylko, z niezafatwienia sprawy wydawnictwa (w sensie wydania wszystkich czterech tomów w jednym wydawnictwie, gdyż ten jeden tom można już było – o ile nie wymagał korekty – oddać bezpośrednio do druku, ale komu?); widać było bowiem wyraźnie, iż nie interesują go także treści zawarte w tym tomie. Dopiero później, wraz z (omówionym wyżej) planem całości dzieła, otrzymałem z Kielc „Uwagi” wyjaśniające całą tę koncepcję. Przytoczę je dosłownie, albowiem świadczą one wymownie o zamiarach Inicjatorów:

1. Zagadnienia wchodzące w zakres teologii dogmatycznej ujęte zostaną personalistycznie, tzn. *mówić się będzie o osobach, a nie o rzeczach*², i to w sposób konkretny, a nie abstrakcyjny. Dlatego np. *nie przewiduje się osobnego traktatu o łasce*.

2. Zagadnieniom ekumenicznym nie poświęca się osobnych działów, ale całość traktuje się ekumenicznie. Stąd też *całość zostanie przedstawiona do oceny i korekty specjalistom w teologii prawosławnej i ewangelickiej. Szczególne jednak miejsce znajdą problemy ekumeniczne i sam ekumenizm w eklezjologii*.

3. Unikając dzielenia każdego zagadnienia na część historyczną i systematyczną, postulujemy raczej przedstawienie, w jaki sposób na drodze rozwoju historycznego tworzyły się ujęcia składające się na systematyczną całość. W miarę możliwości stosuje się pięcioetapową metodę genetyczną poleconą przez DFK w wykładach teologii. To ujęcie historyczne nie może jednak zacierać systematycznego obrazu przedstawianego zagadnienia. *Poszczególne etapy historycznego rozwoju świadomości wiary nie będą zatem przedstawione jako całość zamknięta w sobie, lecz jako źródło dzisiejszego nauczania kościelnego i dzisiejszych struktur teologicznych*³.

4. Układ podręcznika jest teocentryczny: Bóg – Chrystus – Kościół – świat. Ponieważ jednak:

a) niezależnie od porządku wykładów zawsze trzeba podkreślać, iż Boga poznajemy i do Niego się zbliżamy przez Chrystusa oraz że ostatecznie sam Bóg objawia się nam i zbawia nas przez Chrystusa,

b) w niektórych seminariach w ramach wykładów łączonych dla różnych lat przypada różny porządek wykładanych zagadnień, dlatego każda z części opracowywanego podręcznika stanowić będzie, na ile to możliwe, odrębną całość. Znaczy to, że niektóre zagadnienia omówione ex professo w jednej części, mogą zostać przedstawione z odpowiednio innego punktu widzenia w innych częściach⁴.

5. Staramy się rzeczywistość objawioną przedstawić w sposób integralny, łącząc ujęcie ontyczne z ujęciem dynamicznym i funkcjonalnym, np. tajemnicę Wcielenia i Odkupienia omawiamy łącznie w ramach jednej, niepodzielnej chrystologii, naukę o Bogu w samym sobie (o naturze Bożej) omawiamy wychodząc od analizy Bożego działania i posłannictwa Osób Bożych, a strukturę Kościoła w powiązaniu z jego posłannictwem.

6. O Kościele traktujemy w *perspektywie zbawienia świata*, któremu Kościół służy. Chodzi tu więc *o cały świat zbawiany przez Boga w Chrystusie, o ludzkość, która się gromadzi w Kościele i dla której Kościół jest sakramentem*

² Podkreślenia moje, L. B.

³ Wyjaśnia to w jakimś stopniu wspomniane wyżej przeze mnie „nijakie” ustosunkowanie się do opracowań bpa E. Ozorowskiego.

⁴ Zrozumiałe stają się w ten sposób powtórki i swoiste rozrzucenie zagadnień dotyczących człowieka po wszystkich tomach podręcznika.

zbawienia. Wszelkie zagadnienia dotyczące wewnętrznych spraw Kościoła są podporządkowane posłannictwu, jakie Kościół pełni w świecie. Kościół ad intra jest traktowany w integralnej całości z Kościołem ad extra.

7. Wskazana perspektywa zbawienia świata, któremu Kościół służy, a także żywy rozwój teologii traktującej o różnych dziedzinach doczesnej działalności ludzkiej (teologia „rzeczywistości ziemskich”, teologia polityczna itp.) wymaga poświęcenia osobnej części zamierzonego podręcznika teologii świata⁵.

8. Nie wyodrębniamy specjalnego działu o sakramentach. Proponujemy omawianie ich w ramach nauki o Kościele, w związku z tymi dziedzinami życia, którym służą. Idziemy tu za przykładem *Mysterium Salutis*.

Czy jednak taki układ umożliwił w miarę wyczerpujące omówienie poszczególnych zagadnień teologiczno-dogmatycznych? Na przykład Eucharystia, traktowana wprawdzie jako „centrum życia Kościoła”, zagubiła się gdzieś pomiędzy innymi sakramentami, chociaż jest nie tylko sakramentem, ale i Ofiarą uobecniającą wciąż na nowo Paschalne Misterium Chrystusa! I czy tom 4, tak jak został pomyślany, nie wkracza raczej na teren teologii pastoralnej, która bez solidnego oparcia w dogmacie traci właściwie rację bytu? Wreszcie gdy chodzi o interesującą nas antropologię teologiczną: czy podane w „uwagach” wyjaśnienia dotyczące rozrzucenia niektórych zagadnień po wszystkich tomach, traktowanych tym razem jako odrębne poniekąd całości, są na tyle miarodajne, by można było uznać swoiste „strzępy” teologicznej wiedzy o człowieku za wystarczające do poznania jego stanu faktycznego? Typowym tego przykładem może być ujmowany w ramach „historii zbawienia przed Chrystusem” upadek człowieka, nie nazwany nawet tak po prostu grzechem pierworodnym: czy takie typowo „historyczne” potraktowanie tego zagadnienia wystarcza do zrozumienia aktualnej sytuacji człowieka grzesznego i odkupionego zarazem? Przecież nawet w *duszpasterskiej* Konstytucji o Kościele Sobór Watykański II zawarł o wiele więcej treści antropologiczno-teologicznych, aniżeli to widać z naszkicowanego tu planu przyszłego podręcznika teologii dogmatycznej! Ostatecznie dobrze więc się stało, że nie ujrzał on światła dziennego. Ale dlaczego? – Tego chyba nikt już nie wyjaśni.

2. Publikacje naukowe

Ksiądz Andrzej interesował się wciąż człowiekiem w jego wielu różnych wymiarach, ale głównym przedmiotem jego zainteresowań w tej dziedzinie była – jak głosi to dobitnie tytuł jego rozprawy habilitacyjnej – „Relacja natura

⁵ Nie jest to więc z pewnością antropologia teologiczna, ujęta z dogmatycznego punktu widzenia.

– nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej”⁶. Na szczególne podkreślenie w odniesieniu do jego postawy w tej i innych kwestiach zasługuje drugi człon tytułu: ks. Zuberbier nie wygłaszał jakby z reguły sądów własnych, ale podpisywał się – niekiedy nawet dwiema rękami – pod sugestiami i/lub twierdzeniami innych teologów. Prawdopodobnie także podjął ten właśnie problem jako przedmiot swych badań w rozprawie habilitacyjnej nie tylko z zamiarem przybliżenia czytelnikowi polskiemu nowszych ujęć i/lub sugestii w kwestii natury i łaski, ale także przezwyciężenia dotychczasowego dualizmu, który musiał go mocno razić. Sądzę, że kilka zdań z zakończenia tej jego rozprawy ukaże wymownie to jego nastawienie:

W naszej rozprawie przedstawiliśmy dyskusję na temat relacji natura – nadprzyrodzoność w teologii ostatnich dwudziestu pięciu lat, tzn. od zakończenia drugiej wojny światowej do dziś. Ogólnie przyjmowana w teologii nowożytnej teoria dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego i implikowana w niej hipoteza możliwości stanu natury czystej, wprowadzały dualizm trudny do uzgodnienia z przekonaniem, że cel ostateczny jakim jest uszczęśliwiające widzenie Boga stanowi właściwą człowiekowi doskonałość. Przekonanie to wyraża się choćby w znanym aksjomacie: *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*.

Wskazaliśmy we wstępie, że dążenie do przezwyciężenia owego dualizmu natury i nadprzyrodzoności pojawiło się w okresie przedwojennym w poglądach G. de Broglie. Interpretował on Tomaszowe twierdzenie o naturalnym dążeniu do widzenia Boga jako właściwe dla natury ludzkiej dążenie do nadprzyrodzonego celu. Dopiero jednak H. de Lubac w pracach opublikowanych po roku 1945 zaatakował wprost samą hipotezę możliwości dla człowieka stanu natury czystej. Od tej pory problem relacji natury i nadprzyrodzoności stał się przedmiotem ożywionej dyskusji teologicznej, tematem wielu badań i prac⁷.

Po zwięzłym omówieniu tych dyskusji i stanowisk, analizowanych wnikliwie w rozprawie, ks. Zuberbier dochodzi do wniosku, iż „nieprzezwyciężone dotąd trudności, na jakie natrafia teologia natury i nadprzyrodzoności, polegają na raczej rzeczowym i abstrakcyjnym niż osobowym i konkretnym ujmowaniu obu kresów omawianej relacji” i dlatego „właściwym krokiem naprzód w kierunku przezwyciężenia krytykowanego dualizmu natury i nadprzyrodzoności będzie, co staraliśmy się uzasadnić, przeniesienie rozważań nad stosunkiem natury i nadprzyrodzoności na płaszczyznę relacji osobowych i międzyosobowych”, albowiem „osobowe traktowanie relacji natura – nadprzyrodzoność każe brać pod uwagę z jednej strony osobę ludzką w jej konkretnej, historycznej sytuacji, z drugiej zaś strony osobowego Boga, który przeznacza i wzywa człowieka do ostatecznego zjednoczenia ze sobą w miłości”⁸.

⁶ Warszawa 1973.

⁷ Dz. cyt., s. 128.

⁸ Tamże, s. 130–131.

Ks. Zuberbier nie byłby sobą, gdyby nie wyciągnął z powyższych rozważań wniosków typowo duszpasterskich.

Ujęcie takie – pisze w ostatnich akapitach swej rozprawy – posiada ponadto niewątpliwą wartość z kerygmatycznego punktu widzenia. Mówi bowiem o związku człowieka z Bogiem językiem właściwym dla określania stosunków międzyosobowych, zwraca się więc wprost do każdego człowieka, jako jednej ze stron owego związku. – Współcześnie zaś wydaje się to szczególnie ważne, ponieważ właściwe i coraz pełniejsze naświetlanie związku człowieka z Bogiem i ostatecznego, nadprzyrodzonego sensu ludzkiego życia posiada swoje bezpośrednie reperkusje w stosunku człowieka i Kościoła do doczesności i świata. Są to zaś sprawy, które właśnie dzisiaj domagają się nowego określenia zarówno w samym działaniu Kościoła, jak i w refleksji teologicznej⁹.

Nie wiem, dlaczego ks. Zuberbier pominął w cytowanej rozprawie całkowitym milczeniem teologię wschodnią: gdyby bowiem do niej sięgnął, wiele spraw trudnych na Zachodzie, do naświetlenia, a nawet rozwiązania których omawiany przez niego H. de Lubac doszedł dzięki swym studiom nad dziełami Ojców Kościoła, zniknęłoby po prostu z pola widzenia dzięki jednolitemu (na ogół) rozwojowi tradycji i teologii Kościołów Wschodnich. Wystarczyłoby choćby sięgnąć do obecnego już na rynku polskim¹⁰ znakomitego dzieła P. Evdokimova: *Prawosławie*¹¹, aby się przekonać, że nie tylko rozpoczyna on cały swój wykład właśnie od „antropologii” (s. 51–134), ale głosi wprost to, co tak bardzo leżało na sercu ks. Andrzejowi. Pisze on bowiem m.in.:

Według teologii prawosławnej natura stworzona otrzymuje łaskę u swego źródła, w samym akcie stworzenia. Brak łaski jest czymś nie do pomyślenia. Byłoby to spalenie unicestwiające samą naturę, równoznaczne z drugą śmiercią wspomnianą w Apokalipsie¹². Prawda natury tkwi w jej nadnaturalności, przy czym to „nad” oznacza jej teoforyczność od samego początku. Człowiek jest w swej istocie ukształtowany według obrazu Boga i owo ontologiczne podobieństwo do Boga tłumaczy fakt, że łaska jest „wspólnaturalna” z naturą, jak również że natura jest współforemna z łaską. One się ciągle uzupełniają i przenikają wzajemnie: w uczestnictwie jedno istnieje w drugim¹³.

⁹ Tamże, s. 131.

¹⁰ Inne były także osiągalne, jak choćby wcześniejsze prace O. Clémenta, którego antropologię opracował nie tak dawno ks. J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément*, Olecko 2004.

¹¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964 (tłum. ks. J. Klinger).

¹² Nie istnieje więc w prawosławiu tzw. natura czysta, negowana ongiś przez de Lubaca, a podtrzymywana tak mocno przez jego adwersarzy, z którymi ks. Andrzej delikatnie polemizuje.

¹³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 98.

Zaraz potem Evdokimov wyjaśnia, iż „rajska szczęśliwość była tylko ziarnem zdążającym do swego celu: do stanu przebóstwienia. Dobrowolne zerwanie łączności z Bogiem powoduje jednak „zanikanie łaski” w człowieku. Natomiast „Wcielenie przywraca porządek i objawia normatywną zasadę jedności Boskiego i ludzkiego elementu, niepodzielnie i bez zmieszania”, z czego wynika oczywisty zgola wniosek, iż

człowiek został stworzony jako uczestnik Boskiej natury, Bóg zaś we Wcieleniu uczestniczy w naturze ludzkiej. Przebóstwieniu człowieka odpowiada człowieczeństwo Boga. Obraz Boży w człowieku i obraz człowieka w Bogu jest owym *tertium* warunkującym obiektywność Wcielenia i ontologiczną możliwość zjednoczenia dwóch światów. Chrystus nie byłby *perfectus homo*, gdyby Jego natura nie była „w sposób naturalny” zjednoczona z naturą Boską, z *perfectus Deus*¹⁴.

A ponieważ Evdokimov zna dobrze teologię zachodnią, wyjaśnia jeszcze, iż

dla zachodniej ascezy droga natury jest zawsze drogą sprzeciwiającą się łasce. Dla Wschodu stworzenie człowieka według «obrazu Bożego» oznacza ściśle to, czym człowiek jest w swej naturze. Być stworzonym na obraz Boży, znaczy posiadać łaskę tego obrazu. Dlatego dla ascezy wschodniej iść drogą prawdziwej natury oznacza pracować w sensie łaski. Łaska jest współnaturalna, nadprzyrodzenie naturalna wobec natury. Natura zawiera wrodzoną potrzebę łaski (...). Porządek naturalny w ten sposób odpowiada porządkowi łaski, wypełnia się w nim i osiąga szczyt w łasce przebóstwiającej¹⁵.

Można by cytować wiele innych godnych uwagi zdań i twierdzeń tego wielkiego znawcy teologii wschodniej, który ustawicznie sięga do wypowiedzi przełożonych Ojców Kościoła niepodzielonego, a warto byłoby je cytować, gdyż zarysowują one zręby autentycznej antropologii teologicznej, na której tak bardzo zależało ks. Andrzejowi. I jeśli nawet nie znajdzie się w nich niektórych przynajmniej treści poruszanych w tradycyjnym traktacie *O łasce* (które się pojawiły w kontekście sporu z protestantami), to przecież dostrzeże się bez trudu, iż centralnym punktem tych wszystkich wywodów jest tzw. „antropologia przebóstwienia”¹⁶, stanowiąca swoisty wschodni odpowiednik zachodniego traktatu *O łasce*. Nie podzielam zatem – także w tym nowym, ekumenicznym kontekście – dążenia ks. Andrzeja do całkowitego wyeliminowania tegoż traktatu z teologii dogmatycznej jako takiej. Rozumiem natomiast dobrze jego trudności związane z dotychczasowym zachodnim podejściem do tych zagadnień i zespolone z nimi ściśle dążenie do utworzenia wreszcie jakiejś w pełni sensownej antropologii teologicznej.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 100–101.

¹⁶ Tamże, s. 104nn (cały r. IV).

Znamienne dla mnie jest to, że w swym wykładzie „podstawowych prawd wiary”, jakim jest jego znane dzieło *Wierzę*¹⁷, ks. Zuberbier nie porusza żadnych tematów antropologicznych, przytacza natomiast dosłownie niektóre tytuły z planowanego podręcznika (np. 6. „Bóg objawia się w świecie” – s. 123; 7. „Bóg objawia się w historii Izraela” – s. 135; 8. „Bóg objawia się w Jezusie” – s. 147; przy czym podtytuły są inne, o wiele prostsze i bardziej czytelne dla przeciętnego chrześcijanina) oraz przedstawia kolejność omawianych zagadnień: zaczyna od Jezusa, który „jest Chrystusem” (cz. I), omawia następnie „Boga Pana naszego Jezusa Chrystusa” (cz. II), by w części III i IV zająć się Kościołem: „Pełnia Chrystusa: Kościół” (w którym na plan pierwszy wysuwa się „Duch Jezusa”) i „Życie w Chrystusie i w Kościele” (gdzie omawia kolejno: „Świadectwo o Jezusie”, „Życie sakramentalne” – niemal analogicznie jak w planowanym podręczniku, oraz „Na drodze do Królestwa Bożego”). Nie ma tu oczywiście mowy o łasce, ale nie mówi się też bezpośrednio o człowieku grzesznym i odkupionym, ani tym bardziej o przedziwnej rzeczywistości usprawiedliwienia człowieka grzesznego. Czyżby człowiek znajdujący się w samym centrum tajemnicy zbawienia („...On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba...” – *Wyznanie wiary*) znajdował się poza zasięgiem omawianych tutaj „podstawowych prawd wiary”?

Problem człowieka pojawia się natomiast w *Teologia dzisiaj*¹⁸, książkę złożoną z kilkunastu opublikowanych wcześniej artykułów, do których ks. Zuberbier dorzucił jeszcze kilka/kilkanaście swoich nowszych przemyśleń. Mamy więc tu rozdział 21: „Nadprzyrodzone wyniesienie ludzkiej natury”, w którym Autor streszcza swoją habilitację, albo raczej dosłownie przytacza całe fragmenty (cytowanego już częściowo wyżej) jej zakończenia. Najważniejszy jest jednak dla nas rozdział 11: „Czy teologia jest nauką o człowieku?” (s. 106nn)¹⁹, dochodzi w nim bowiem wyraźnie do głosu interesująca nas „antropologia teologiczna”. Ksiądz Andrzej stwierdza tutaj dobitnie, iż w dotychczasowym traktacie o stworzeniu mówiło się jedynie

o stworzeniu człowieka, a więc o jego naturze, a także o jego pierwotnym wyniesieniu i grzechu pierworodnym. Natomiast człowiek zbawiony w Chrystusie, ten konkretny człowiek, który rzeczywiście żyje na przestrzeni historii w każdym jej momencie, nie stanowił przedmiotu bezpośredniej refleksji teologicznej. Przedmiotem takiej refleksji była łaska traktowana mimo woli reistycznie, to jest tak, jakby była samoistną rzeczywistością, rzeczą, nie zaś przymiotem człowieka²⁰,

¹⁷ A. Zuberbier, *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Paris 1983.

¹⁸ Katowice 1975.

¹⁹ Tekst drukowany najpierw w dziełku zbiorowym: *Teologia a antropologia*, Kraków 1973, s. 96–114.

²⁰ Podkreślenie moje – L. B.

jego związkiem z Bogiem i nawet samym Bogiem, dawcą łaski, zamieszkującym w duszach sprawiedliwych. – Teologia nowożytna mówiła ponadto o człowieku zajmując się rzeczami ostatecznymi. Zgodnie jednak ze sposobem ujmowania tej problematyki, mówiła ona raczej o duszy odłączonej od ciała, zbawionej lub potępionej, niż o człowieku²¹.

Równocześnie jednak z pewną dumą i radością ks. Zuberbier zauważa, iż

nowa, bardziej systematyczna teologia człowieka powstaje na naszych oczach. Nie jest to oczywiście jeszcze całość, raczej fragmenty, ale o jasno zarysowanym profilu. Przedmiotem tej antropologii jest człowiek, stworzony i powołany przez Boga, odkupiony w Jezusie Chrystusie²².

Nasuwa się w tym kontekście uzasadnione w pełni, jak sądzę, pytanie: skoro już ponad trzydzieści lat temu ks. Zuberbier dostrzegał rodzenie się zdecydowanie nowej antropologii teologicznej, to dlaczego nie zdecydował się sam na jej głębsze opracowanie, ani nie zachęcił nikogo ze swoich kolegów do bezpośredniego zajęcia się tą problematyką – chociażby w ramach planowanego podręcznika zbiorowego? Czyżby uważał, że zadanie to przerasta nie tylko jego siły, ale także możliwości innych teologów polskich? Dlaczego zatem, powołując się na kilku współczesnych teologów zachodnich, z całym przekonaniem twierdził, iż „teologia winna ujmować człowieka w jego historycznej i egzystencjalnej sytuacji, tak jak ukazuje go objawienie, to znaczy, jako osobę powołaną do nadprzyrodzonego obcowania z Bogiem i żyjącą w konkretnym świecie, w relacjach do innych ludzi, pod wpływem łaski Bożej”, wyjaśniając zarazem, że skoro „każdy człowiek, jak wierzymy, jest rzeczywiście powołany do zbawienia i rzeczywiście pozostaje pod wpływem łaski, to fakt ten nie może nie wpływać na całą aktywność człowieka, w tym i na jego refleksję nad samym sobą”. Gdy zatem „człowiek mówi o swojej naturze, o sobie samym”, nawet „bez uciekania się do objawienia, to nie eliminuje przecież ani swojego powołania, ani łaski. I choć świadomie i wyraźnie ich nie uwydatnia, to uwzględnia je mimo woli w tej mierze, w jakiej go one kształtują”²³. Albowiem – jak to stwierdzi wprost w następnym rozdziale: „12. Teologia człowieka a filozofia człowieka” (s. 117nn) – „filozofia i teologia mówią (zawsze) o tym samym człowieku”²⁴, który nie tylko został powołany do zbawienia, ale ma już w nim rzeczywisty udział dzięki paschalnemu misterium Chrystusa.

²¹ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 107–108.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 109–110. Z kontekstu wynika, że ks. Zuberbier rozszerza tutaj sugerowaną zasadę hermeneutyczną także na „pozachrześcijańskie wypowiedzi wyrażające samoświadomość człowieka”, który z samej swej natury ma już coś Bożego w sobie.

Tak więc o naturze ludzkiej wyniesionej przez łaskę mówi nie tylko teolog. Mówi o niej także filozof, choćby nie zdawał sobie z tego sprawy i choć metodologicznie nie bierze i nie może tego brać pod uwagę. Jego refleksja i przedmiotowo, i podmiotowo dokonuje się w świetle łaski²⁵.

Na tych i zbliżonych do nich wypowiedziach dotyczących całkowitej niemożności stwierdzenia, czym jest i czym mogłaby być tzw. natura czysta, kończy się właściwie cała antropologia teologiczna ks. A. Zuberbiera. Dostrzega on problem, widzi nawet konieczność zbudowania odrębnego traktatu teologicznego, ale nie podaje choćby tylko zasadniczych jego zrębów. Czyżby to przerastało jego intelektualne możliwości? Nie sądzę! Dlaczego więc się nie posunął o krok, a nawet kilka kroków dalej? Naprawdę nie wiem! Dodam jedynie, że gdy zabierałem się do tłumaczenia na język polski *Antropologii teologicznej*, opracowanej przez kard. A. Sclę i paru jego współpracowników²⁶, zapoznałem się dokładnie z kilku istniejącymi już „antropologiami”, by następnie stwierdzić, iż całe to przedsięwzięcie musiało być naprawdę iście nowatorskie, skoro ci trzej autorzy postanowili poświęcić całą część pierwszą tego dzieła problematyce ściśle metodologicznej. Dostrzegłem następnie, w trakcie pracy nad przekładem, pewne plusy i minusy tej nowej antropologii; miałem nawet niemałe i trudne do przezwyciężenia pragnienie, aby tu i ówdzie coś dopowiedzieć lub zmienić, ale autorytet Kardynała, jako głównego autora, nieco mnie onieśmielił i dlatego zostawiłem odnośne uwagi krytyczne bardziej uważnym czytelnikom tego dzieła, niewątpliwie wartościowego, ale wymagającego jeszcze niewątpliwie dosyć istotnych uzupełnień i pewnych retuszy. Może ta końcowa refleksja będzie jakąś w miarę miarodajną odpowiedzią na postawione wyżej pytania dotyczące poczynąń i dzieła ks. Andrzeja Zuberbiera w zakresie nie istniejącej jeszcze przed kilku laty autentycznej antropologii teologicznej.

Résumé

ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DANS LES OEUVRES DE P. ANDRZEJ ZUBERBIER

P. Andrzej Zuberbier était persuadé pendant toute sa vie scientifique de la nécessité de construire une (nouvelle) anthropologie théologique dans les cadres de la théologie dogmatique catholique. Il critiquait souvent (avec et après H. de Lubac)

²⁴ Tamże, s. 118.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Zob. kard. A. Sclę – G. Marengo – J. P. López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (AMATECA 15), Poznań 2005.

l'ancienne idée théologique selon laquelle il y avait au commencement de l'humanité un *status naturae purae*, différent de la situation de l'homme créé à l'image de Dieu et destiné à être éternellement avec Dieu. Mais il n'a pas élaboré ni dans son projet du (nouveau) manuel de la théologie dogmatique ni dans ses écrits quand même une ébauche d'une telle anthropologie. Il seulement soulignait la nécessité de parler sur l'homme comme personne et non sur la grâce de Dieu comprise comme une chose ajoutée à l'homme déjà exesent. Parce que aussi les théologiens occidentaux avaient et avont jusqu'à maintenant les difficultés avec l'élaboration d'anthropologie théologique et H. de Lubac lui-même a découvert des manques dans la théologie occidentale grâce à ses études consacrés à la théologie des Pères de l'Eglise, je suis personnellement persuadé que suffit lire les oeuvres des célèbres théologiens orthodoxes qui travaillaient ou travaillent encore en France (p. ex. Paul Evdokimov, Olivier Clément) pour découvrir la vraie anthropologie théologique de l'Eglise encore non divisée. Pourquoi les théologiens occidentaux ne profitent pas de cette grande occasion?

Ks. prof. zw. dr hab. Lucjan BALTER SAC – ur. 1936 w Wilnie, święcenia prezbiteratu w 1959 r. w Oltarzewie, studia specjalistyczne na Wydziale Teologii KUL w latach 1960–1966, aktualnie profesor zwyczajny teologii, kierownik Katedry Teologii Pozytywnej na Wydziale Teologicznym UKSW oraz redaktor naczelny polskiej wersji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”.

Ks. Ignacy Bokwa – Warszawa – Radom

KSIĄDZ PROFESOR ANDRZEJ ZUBERBIER A SOBÓR WATYKAŃSKI II

Ksiądz profesor Andrzej Zuberbier urodził się wtedy, kiedy w teologii katolickiej zaczynały kiełkować idee, które w efekcie doprowadziły do tego wydarzenia w życiu Kościoła, któremu na imię Sobór Watykański II. Można więc zaryzykować tezę, iż duchowe wzrastanie Profesora odbywało się wraz z dojrzewaniem Soboru. Proces ten można określić jako paralelny – w sensie chronologicznym, bowiem nie sposób mówić tu o relacji symetrycznej: ks. Andrzej Zuberbier nie był bowiem ani ojcem Soboru, ani też jego ekspertem, czyli jego teologia nie wywierała wpływu na kształt soborowej teologii, lecz to on z niej szeroko korzystał i na niej się formował, choć swoje wykształcenie teologiczne, zarówno w seminarium duchownym, jak i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie się doktoryzował z teologii dogmatycznej, otrzymał z całą pewnością w duchu neotomistycznym. Tak się wtedy rozumiało i wykładało teologię. Podjęta w ramach rozprawy habilitacyjnej tematyka relacji natury i nadprzyrodzoności wskazuje jednoznacznie, że ksiądz Zuberbier był wsłuchany i wpatrzony w procesy rozwojowe teologii. W tym przypadku chodziło o tzw. *nouvelle théologie*, związaną z teologią francuską, a zwłaszcza z osobą późniejszego kardynała, jezuitę Henri de Lubaca, jednego z teologicznych koryfeuszów *Vaticanum II*. Trzeba natomiast stwierdzić: Z całą pewnością ks. prof. Andrzej Zuberbier należał do tych kapłanów i teologów, którzy w całej rozciągłości docenili odwagę i głębię soborowego *aggiornamento*, wynikającego z troski o to, by Kościół zwrócił się do świata w sposób zrozumiały i w najlepszym tego słowa znaczeniu atrakcyjny, by orędzie Jezusa Chrystusa było przekazywane językiem współczesnej nam kultury.

Z racji obszerności problematyki należy dokonać wyraźnego jej ograniczenia. Skromne ramy czasowe referatu pozwalają jedynie dotknąć zagadnienia. Środowisko słuchaczy niejako sugeruje dobór zagadnień szczegółowych. Będą nimi: kwestia teologii, jej statusu i zadań (1) oraz eklezjologia (2) – w rozumieniu ks. prof. Andrzeja Zuberbiera, w kontekście wypowiedzi soborowych.

1. Teologia

Aby docenić ogrom zmian, jakie dokonały się w teologii katolickiej w ciągu ostatniego półwiecza, należy sumarycznie, a więc z konieczności skrótowo, z nieodzownymi uproszczeniami, przedstawić sytuację tej teologii, która ukształtowała ks. Andrzeja Zuberbiera. Była to teologia neoscholastyczna, uprawiana świadomie i konsekwentnie metodą „odgórną”, a więc wyruszając od prawd objawionych i nie pytając o „warunki możliwości” zrozumienia tej prawdy przez jej adresata. Prawda objawiona wydawała się być aczasowa, a więc można ją było głosić wszystkim i wszędzie, niezależnie od kulturowych uwarunkowań słuchaczy. Teologia ta nie grzeszyła skromnością. Towarzyszyło jej bowiem przekonanie, że wszystkie podstawowe problemy teologiczne, głównie dogmatyczne i moralne, zostały raz na zawsze ustalone i rozwiązane. Podręczniki teologii nie różniły się zasadniczo pomiędzy sobą, ukazując obraz Boga swoiście poszatutowany i gubiąc pojęcie piękna i potęgi objawiającego się Boga. Można powiedzieć, że teologia neoscholastyczna była esencjalna, statyczna i teocentryczna na tyle, że nie uwzględniała potrzeb, pytań i warunków życia jej odbiorców. Była to też teologia abstrakcyjna, daleka od mentalności i wyobrażeń przeciętnego wiernego, starająca się ułożyć całą rzeczywistość według schematu arystotelesowskich przyczyn.

Na długo przed Soborem pojawiły się w europejskiej teologii katolickiej tendencje zmierzające ku jej dogłębnej odnowie. Początek dały grupy liturgiczne, poszukujące prawdziwego ducha tego „dzieła Boga z ludźmi”. Narastało zainteresowanie Biblią, która stawała się coraz powszechniej dostępna, a także teologią ojców Kościoła jako pierwszych, autentycznych interpretatorów spisanego doświadczenia z Bożym objawieniem w Jezusie Chrystusie. Coraz bardziej doceniano świat jako pole działania i adresata kościelnego przesłania. W tym kontekście pojawiły się pytania o zadania i strukturę teologii, która powinna zostać odnowiona i uwspółcześniona.

Dla ks. prof. Andrzeja Zuberbiera teologia jest i pozostanie nauką o Bogu¹. Nie jest ona jednak domeną zawodowych teologów:

Ileokroć jako wierzący stawiamy pytania dotyczące treści naszej wiary, tyleokroć wkraczamy na teren teologii. Teologia nie jest bowiem niczym innym, jak racjonalnym wnikiem w treść wyznawanej wiary (...). Teologia nie powstaje na skutek założenia sobie określonych celów. Powstaje spontanicznie, jako przejaw intelektualnego, badawczego ustosunkowania się człowieka do całej otaczającej go rzeczywistości, o której mówi mu wiara (...). Powstaje jako świadome przeżycie treści wiary (...) prowokującej właściwe człowiekowi dążenie do rozumienia wszystkiego².

¹ Por. A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 11–147. Por. także: A. Zuberbier, *O teologii i jej języku*, „Znak”, 15 (1965) s. 663–678.

² Tamże, s. 11n.

Dla Zuberbiera wiara teologa jest *conditio sine qua non* uprawiania teologii: „teologiem może być tylko ten, kto wierzy”³. Znamienna jest reinterpretacja pojęcia wiary: To nie przyjęcie prawdziwości Bożego objawienia, lecz jest ona „przyjęciem objawienia Bożego”⁴. Sformułowanie to nabiera nowego wymiaru antropologicznego i teologicznego zarazem, jeśli się uwzględni, że objawieniem Boga nie jest księga Pisma Świętego czy pomniki kościelnej tradycji, lecz osoba i dzieło Jezusa Chrystusa⁵.

Dla księdza Andrzeja Zuberbiera teologia nie jest aktywnością znad zielonego biurka, lecz refleksją nad tajemnicami wiary ciągle obecnymi w naszym życiu. „Teologia zastanawia się więc wprost nas wiarą, przez którą wydarzenia relacjonowane w Biblii przyjmuje rzeczywistość za historię zbawienia, a Jezusa Chrystusa za Zbawiciela”⁶. Nie chodzi tu jednak o indywidualną wiarę teologa, co wiele bardziej o wiarę chrześcijańską, czyli wiarę wspólnoty wyznawców Jezusa Chrystusa. Ten motyw chrześcijańskiej wspólnoty wiary będzie jednym z podstawowych wymiarów Zuberbierowskiej teologii. Nie waha się on mówić o znaczeniu wspólnego doświadczenia wiary ludzi wierzących, co jest motywem nowym, zważywszy, że kościelne Magisterium dość nieufnie odnosiło się do tego wymiaru Kościoła, podejrzewając niebezpieczeństwo fideizmu.

We wspólnocie wierzących – a więc w Kościele – nie wspomina się dawno minionych faktów, ale żyje się wydarzeniami zbawczymi uobecnionymi w tej wspólnocie (...). Teologia przeto jest refleksją nie nad wydarzeniami minionymi, relacjonowanymi przez Biblię, ale nad wydarzeniami zbawczymi, które są obecne w czynnościach liturgicznych i całym życiu Kościoła (DFK 16)⁷.

Fakt ten rzutuje na metodę teologii: Jej źródłem nie pozostaje jedynie Pismo Święte i Tradycja, ale całe bogactwo życia Kościoła, w którym stale uobecniają się tajemnice wiary. Tu następuje ustawiczna doktrynalna i praktyczna interpretacja tych tajemnic wiary. Teologia jest więc nie tylko nauką, ale także kontemplacją, jest zarazem spekulatywna i praktyczna, systematyczna i historyczna. Żywa obecność tajemnic wiary w Kościele sprawia, że jest ona eklezjologią.

Zdaniem ks. Zuberbiera teologia nie jest sztuką dla sztuki, lecz ma do spełnienia bardzo konkretne i odpowiedzialne zadanie: Służy ona zbawieniu. Jest to aktywność wypływająca z wiary, dziejąca się w ramach wspólnoty wiary dla dobra społecznego, jakim jest służba zbawieniu. Ten sam cel przy-

³ Tamże, s. 12.

⁴ Tamże.

⁵ Por. tamże, s. 20.

⁶ Tamże, s. 20.

⁷ Tamże, s. 21.

świeca Kościołowi. Akcent pada na kościelność teologii: Jeśli teologia nie służy zbawieniu, tak jak cały Kościół, to traci ona wszelki sens. Ks. Zuberbier odwołuje się do historii problemu: Aż do św. Tomasza z Akwinu istniała taka świadomość zadań teologii jako doktryny opartej na Bożym objawieniu, a służącej zbawieniu ludzi. Teologia scholastyczna odchodziła stopniowo od źródeł objawienia. Proces ten został wsparty oświeceniowym kultem nauki jako poznania obiektywnego i niczym nieskrępowanego. Nauka stała się więc wartością absolutną, mającą cel sama w sobie. Takim wymogom miała odpowiadać również teologia. Trudno się więc dziwić, że rola służebna tej *scientia fidei* uległa zaciemnieniu – w stosunku do wiary, Kościoła i jego zbawczego posłannictwa.

Kielecko-warszawski teolog zwraca uwagę na znamienne zjawisko: Funkcja teologii zależy od sposobu pojmowania Kościoła. Jeśli pojmuje się go jako instytucję, to teologia staje się wtedy najczęściej ideologiczną bronią w rękach władzy. Kiedy jednak rozumie się Kościół jako wspólnotę wyznawców Jezusa Chrystusa składającą wobec świata świadectwo wiary, teologia wyrasta jako spontaniczne poszukiwanie zrozumienia własnej wiary.

Przekonanie, że teologia służy temu zadaniu, któremu służy cała wspólnota wierzących, nie jest żadnego rodzaju poddawaniem dociekań naukowych dyrektywom administracyjnym, nawoływaniem, by powrócić do indeksu, a może i inkwizycji, ale stwierdzeniem naturalnej prawidłowości⁸.

Swoją refleksję na temat zadań teologii ks. Zuberbier rozwija w kontekście soborowego dokumentu, *Dekretu o formacji kapłańskiej*: „nauki teologiczne tak mają być podawane słuchaczom teologii, by doktryna chrześcijańska stawała się pokarmem ich własnego życia duchowego, i by w posłudze kapłańskiej byli zdolni głosić ją, wyjaśniać i bronić”. Mają oni nauczyć się „szukać rozwiązywania problemów ludzkich w świetle objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi” (n. 16).

Ta wypowiedź Magisterium Kościoła staje się dla ks. Zuberbiera kanwą dla własnej myśli, bardzo mu zresztą bliskiej i drogiej, a zachowującej ponadczasową aktualność:

Teolog, świadomy zbawczego celu, jakiemu ma służyć w Kościele jego praca, podejmować będzie problematykę, którą żyją jemu współcześni, by przedstawić ją w świetle objawienia, a jednocześnie będzie się starał objawioną rzeczywistość tłumaczyć swoim współczesnym w języku ich kultury, będącej przecież zarazem kulturą jego własną, jeśli tylko się z niej nie wyobcował⁹.

⁸ Tamże, s. 25.

⁹ Tamże, s. 26.

Jest w tej wypowiedzi zawarta istota tego, co Kościół i jego teologia rozumieją pod pojęciem inkulturacji, ale jest też zawarta subtelna, aczkolwiek doniosła, może nie tyle przygana, co zachęta: Teolog musi żyć, przebywać, czuć kulturę swojego czasu. Alienując się z niej, zdradza swoje powołanie teologa. Ma on bowiem nie tylko dbać o znajomość źródeł objawionych teologii, ale równie niezbędnym jest dla niego dostrzeganie i poprawna interpretacja „znaków czasu”. Jeśli Kościół i jego teologia mają odznaczać się cechą misyjności, to muszą stawać się solidarni z niewierzącymi, podejmować ich problemy i pytania jako adresowane do wiary.

Przytoczmy swoiste *summarius* ks. Zuberbiera poświęcone istocie i funkcji teologii: Jest ona

funkcją Kościoła, pojmowanego jako wspólnota wyznawców Chrystusa. Zwracają się oni ustawicznie – i to jest jej drugi moment – do źródeł, a więc Pisma św. i Tradycji, by tam odnawiać swą świadomość wiary, czyli ciągle na nowo, w zmieniających się warunkach życia szukać jej rozumienia. I wreszcie – trzeci moment (...). Owa odnowa świadomości wiary ma na celu wypełnienie posłannictwa: zbawczej misji zwierzonej przez Chrystusa swoim wyznawcom. Posłannictwa aktualnego: w każdym czasie, w każdej kulturze spełniać je bowiem przychodzi inaczej. I to jest racją ciągłego sięgania do źródeł, by ustawicznie odnawiać świadomość wiary: odnawiać teologię¹⁰.

2. Kościół

Zacznijmy od prostego pytania: Czym jest Kościół?¹¹ Pomimo dziesięcioleci, które minęły od zakończenia Soboru Watykańskiego II, jesteśmy podświadomie skłonni przyznać rację kard. Robertowi Bellarminowi, który w polemice z protestanckim rozmyciem widzialnych struktur Kościoła twierdził:

Kościół jest zgromadzeniem ludzi, którzy poprzez wyznawanie jednej i tej samej wiary chrześcijańskiej są zjednoczeni uczestnictwem w tych samych sakramentach, kierowani przez prawowitych pasterzy, w szczególności przez Zastępcę Chrystusa na ziemi, rzymskiego papieża¹².

Takie pojęcie Kościoła odwołuje się do języka prawniczego i jest pozbawione metafor, co owocuje przejrzystością i konkretnością, choć trudno się tu domyślić, że Kościół to nie tylko widzialne struktury, ale i niewidzialna, duchowa tajemnica Bożego zbawienia w świecie.

¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹ Por. A. Zuberbier, *Czym jest Kościół?*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1967, s. 195–206.

¹² H. Zirker, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, s. 23.

Przed Drugim Soborem Watykańskim obraz Kościoła katolickiego był statyczny, defensywny, a pod pewnymi względami nawet zachowawczy (...). Kościół postrzegał siebie samego jako twierdzą istniejącą pośród złego świata, którego głównym celem było jego zniszczenie. W składających się na modernizm duchowych prądach widziano syntezę wszystkich możliwych błędów (...). Kościół widział w sobie ostoję 'starych dobrych czasów' i wroga tego wszystkiego, co ludzie uważali za swoją zdobycz. Oparcie i duchową ojczyznę znajdowali w nim, jak się wydawało, ci, którzy nie mogli się pogodzić z nowymi socjalnymi, społecznymi i politycznymi kierunkami, jak również z przeobrażeniami dokonanymi na płaszczyźnie indywidualnej, i którym walka o wolność i godność osobową zdawała się sprzeciwiać Boskiemu porządkowi¹³.

Sobór Watykański II przyniósł ze sobą zasadniczy przełom w sposobie pojmowania Kościoła. Zmienił się sposób postrzegania Kościoła w świecie, gdyż Kościół zmienił swoje podejście do świata: Świat przestał być traktowany jako śmiertelny wróg Kościoła, a stał się miejscem, w którym Kościół nasłuchuje Bożego głosu, analizując „znaki czasu”. Kościół poczuł się odpowiedzialny za świat i jego przyszłość. To nie była już dawna relacja typu lekarz – pacjent, nauczyciel – uczeń, ale rodziła się struktura prawdziwie partnerskich odniesień, w ramach których Kościół uczył się od świata, by świat mógł uczyć się od Kościoła. Tak to eurocentryczny Kościół stawał się w rzeczywistości Kościołem światowym i Kościołem świata. Odważne wyjście ku kulturom innym niż europejska zaowocowało powstawaniem nowych form duchowości i teologii. Chociaż z bólem, to jednak żegnano się z przekonaniem, że „w Kościele nie ma miejsca na odpowiedź uniwersalną, dopasowaną w jednakowy sposób do wszystkich pytań wszystkich rejonów świata”¹⁴. Te syntetyczne uwagi należy mieć na względzie, wczytując się w Zuberbierowską percepcję soborowej eklezjologii.

Ks. prof. Andrzej Zuberbier wychodzi od niebywale rozpowszechnionego przekonania: „Kościół to księża”¹⁵. Mając w pamięci niemieckie spory o istotę Kościoła i jego akceptowalność (słynne: „Jesus ja, Kirche nein”), wspomina inne przekonanie: „Wierzę w Boga, ale nie w Kościół”¹⁶. Na tle takich wypowiedzi należy zapytać wraz z Profesorem, czego Sobór Watykański II pragnie nas nauczyć o Kościele, jaką jego wizję przedłożyć. Warto zauważyć, co zresztą czyni ze słusnością nasz Autor, że intencją Soboru nie było bynaj-

¹³ P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, w: F. Courth-P. Neuner, *Mariologia – Maryja Matka Chrystusa, Eklezjologia – nauka o Kościele*, Kraków 1999, s. 218n.

¹⁴ Tamże, s. 225.

¹⁵ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 245.

¹⁶ Tamże.

mniej rozwiązywanie szczegółowych kwestii kościelnej praktyki czy struktury organizacyjnej, lecz odświeżająca refleksja nad istotą objawionej doktryny o Kościele jako takim.

Pierwszą definicją Kościoła jest: „Kościół jest Ludem Bożym”¹⁷. To socjologiczne określenie wysuwa się na plan pierwszy i dzieje się to konsekwentnie w całej eklezjologii ks. Zuberbiera. Teologiczna idea Ludu Bożego utorowała sobie drogę do soborowej Konstytucji o Kościele. Podkreśla ona zakorzenienie Kościoła w historii ludzkiej, uwzględnia różne kategorie ludzi w ich zróżnicowaniu względem Jezusa Chrystusa jako tajemnicy Pełni oraz stwarza płaszczyznę pozwalającą ukazać to, co jako godność jest wspólne wszystkim członkom Kościoła, a co poprzedza uwarunkowania wynikające ze stanu, godności czy funkcji. W tym kontekście pojawia się myśl o „braterskiej wspólnotcie”, która to kategoria wyczerpuje się na poziomie socjologicznym, nie dochodząc do określenia Kościoła jako *communio*.

Aby lepiej ukazać rewolucyjność podejścia do tajemnicy Kościoła w dokumentach *Vaticanum II*, Książd Profesor analizuje spadek po XIX-wiecznym klerykalizmie. Trydenckie podejście do Kościoła jako widzialnej struktury zaowocowało brakiem uwzględniania tajemnicy związku człowieka wierzącego z Jezusem Chrystusem. Prowadziło to w świadomości ludzi świeckich do utożsamienia Kościoła z duchownymi. Proces ten podlegał jednak dalszemu rozwojowi: Otóż sami duchowni mówili i myśleli o Kościele jako o czymś, co jest ponad i poza nimi (Kościół prowadzi do zbawienia, Kościół naucza, zakazuje i nakazuje). Skutkiem tego anonimowego pojmowania Kościoła było postawienie znaku równości pomiędzy tym, co Boskie i kościelne. Kościół stawał się niezmienny i nienaruszalny. Wyrazem takiego podejścia do eklezjologii było traktowanie cech Kościoła jako wielkości absolutnych.

Sobór Watykański II pochyła się nad tajemnicą Kościoła i odkrywa, że jest on Kościołem pielgrzymującym ku tajemnicy ostatecznej pełni w Bogu. Chociaż jest królestwem Bożym, to jednak mu do niego daleko; jest święty, ale przecież nie może utożsamiać się ze świętością Jezusa Chrystusa; może powiedzieć o sobie, że jest jeden, jak jest jedna wiara, jeden chrzest, jeden Pan, ale w praktyce daleko mu do jedności, która jest tak samo przedmiotem oczekiwania i eschatologicznej nadziei, jak królestwo Boże i świętość.

Ks. Zuberbier stwierdza: Kościół przestaje być anonimowy. Jego decyzje i działania są coraz lepiej znane opinii publicznej, stają się przedmiotem jej osądów. Ta konstatacja dotyczy też teologii. Jak powiedzieć, że uczy, skoro z biegiem czasu staje się zróżnicowana, imienna i pluralistyczna? Również liturgia przestaje być anonimowa. Nabiera bowiem lokalnego kolorytu, żyje językiem i kulturą ludzi, którzy ją sprawują i kształtują. Tak oto Kościół powoli,

¹⁷ Tamże.

mozolnie powraca do właściwego znaczenia. Ks. Zuberbier posługuje się tu antropologiczną parą pojęć: dusza – ciało, w nawiązaniu do Encykliki Piusa XII *Mystici corporis*. Kościół jest społecznością grzeszników, a zarazem rzeczywistością Boską. Jest tak dlatego, że Jezus Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem. Fakt ten rzutuje na strukturę Kościoła. Jest on rzeczywistością społeczną, konkretną i doświadczalną, a zarazem sakramentem spotkania z Jezusem Chrystusem i urzeczywistnienia dokonanego przez Niego zbawienia świata.

Ks. Andrzej Zuberbier stawia pytanie: Jak Kościół ma stać się braterską wspólnotą?¹⁸ O jaką wspólnotę chodzi? Co jest celem tych wysiłków? Należy sobie uświadomić, że próby zbudowania wspólnoty parafialnej natrafiają na liczne i niemałe trudności. Pomiedzy członkami parafii oraz pomiędzy nimi a proboszczem brakuje żywszych odniesień. Niewielu parafian identyfikuje się ze swoją wspólnotą religijną, może dlatego, że parafie są nierzadko kierowane autokratycznie. Religia ma dla wielu ludzi charakter społecznie uznanej i wymaganej obrzędowości niż osobistego przeżycia i świadomie dokonanego wyboru. Ponieważ nie da się tej sytuacji zmienić, wielu wiernych rezygnuje z poszukiwania więzi wspólnotowych w Kościele. Wobec tych trudności ks. Zuberbier, odwołując się do doświadczeń i teoretycznych wskazań teologów austriackich i belgijskich, wskazuje, że tworzenie żywej wspólnoty może być jedynie owocem dłuższego procesu wychowawczego i wymagających cierpliwości i zaangażowania eksperymentów duszpasterskich. F. Houtart proponuje realizację wspólnoty chrześcijan na potrójnej płaszczyźnie: małej grupy, niedzielnego zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty Kościoła powszechnego.

Czytając teksty ks. Andrzeja Zuberbiera, można przekonać się, że do poglądów zachodnich teologów nie podchodzi on bynajmniej na klęczkach, lecz traktuje je krytycznie i twórczo, uwzględniając problemy i potrzeby Kościoła w Polsce. Podkreśla stan świadomości braterstwa. Wspólnota międzyludzka jest świadomością najbardziej zasadniczej więzi. Ostatecznie sprowadza się ona do więzów krwi. Świadomość braterstwa, która winna wynikać z wiary we wspólnego Boga jako Ojca, została jednak zepchnięta w Kościele na dalszy plan. Na czoło wysuwają się funkcje spełniane przez duchownych, które zdominowały społeczną świadomość. Sformułowania o braterstwie między duchownymi a świeckimi należy traktować jako pobożne życzenia, które dobrze wyglądają na papierze. Dystans pomiędzy klerem a świeckimi stał się jaskrawy głównie przez to, że dokumenty soborowe obnażyły przepaść dzielącą obie te grupy w Kościele, ukazując stan życzeniowy. O braterstwie nie wystarczy jedynie mówić, braćmi i siostrami trzeba dla siebie być – konkluduje Profesor.

¹⁸ Por. A. Zuberbier, *Materiały do teologii praktycznej*, Warszawa 1974, s. 125–139.

Niezwykle doniosły jest problem relacji chrześcijanina do świata¹⁹. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* definiuje to zadanie w nowy sposób, stawiający człowiekowi wierzącemu ambitne zadanie uczestnictwa w życiu wspólnoty świeckiej, politycznej, jednak tak, by duchem Ewangelii przepajać współczesny świat. Dzieje się to, gdy człowiek szuka przede wszystkim królestwa Bożego. Chrześcijanie mają być wobec świata „świadkami Zmartwychwstania i życia Jezusa Chrystusa i znakiem Boga żywego”²⁰. Profesor ubolewa nad pasywną postawą wielu chrześcijan, nie tylko indywidualistycznie pojmujących dekalog, z wyraźnym zaakcentowaniem moralności seksualnej, ale przede wszystkim traktującym wiarę jako sprawę prywatną. Należy tu dodać, że teksty te powstały w latach 70., kiedy komunizm w Polsce miewał się jeszcze stosunkowo dobrze i ze wszystkich sił zabiegał o to, aby wiarę zapędzić do zakrystii, by nie miała ona żadnego wpływu na życie społeczne czy polityczne. Ks. Zuberbier piętnuje katolicyzm spłycony, rytualistyczny, sprowadzający wszystko do „chodzenia do kościoła”.

W stosunku do klerykalnie i instytucjonalnie pojmowanego Kościoła chrześcijanin przyjmuje postawę bierną, emocjonalną, w której główną rolę odgrywa pewna tradycja chrześcijańska utożsamiana często ze wspomnieniami z dzieciństwa. Postawa taka pozostaje bez głębszego wpływu na życie, to znaczy na zachowanie się chrześcijanina poza Kościołem, w świecie. Całość obowiązków doczesnych i stosunków międzyludzkich stanowi dla niego dziedzinę pozbawioną charakteru religijnego²¹.

Jak nietrudno się przekonać, powstały jeszcze w latach 60. ubiegłego stulecia opis przeciętnego człowieka wierzącego w Polsce poraża swoją aktualnością i trafnością postawionej diagnozy.

3. Podsumowanie

Przedstawione próbki analizy tekstów księdza profesora Andrzeja Zuberbiera uprawniają, jak się wydaje, do wyciągnięcia kilku wniosków. Po pierwsze należy stwierdzić, że był on świetnym znawcą teologii Soboru Watykańskiego II, nie tylko w jej brzmieniu literalnym, ale także w kontekście jej powstawania, ewolucji i przede wszystkim praktycznych zastosowań. Czyni

¹⁹ Por. A. Zuberbier, *Chrześcijanin wobec świata*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 291–304.

²⁰ KK 38.

²¹ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 301n.

to z niego postać niezwykle ważną i wartościową dla polskiego Kościoła. Ks. Zuberbier był nie tylko propagatorem i interpretatorem idei soborowych, ale także te idee potrafił zobaczyć i zaadaptować do potrzeb i problemów Kościoła w Polsce, które doskonale wyczuwał, rozumiał i dla których poszukiwał skutecznych rozwiązań. Z całym przekonaniem można stwierdzić, że jego teologia skutecznie broni się przed nieubłaganiem zębem czasu, a teksty brzmią dzisiaj świeżo i niekiedy odkrywczo. Dzieje się tak być może dlatego, że – zgodnie ze wskazaniami *Vaticanum II* – teologia dogmatyczna w ujęciu ks. Andrzeja Zuberbiera nie jest abstrakcyjnym wykładem aczasowych prawd wiary, które równie dobrze, w niezmienionej formie, można by wyklądać Eskimosom, Chińczykom i nowojorczykom, lecz łączy się ściśle z teologią pastoralną. Bo taki właśnie był Sobór Watykański II, nazywany nie bez racji „soborem pastoralnym”. Myśl soborowa była tak bardzo ważna dla ks. Andrzeja Zuberbiera, że praktycznie cała jego twórczość oscyluje wokół *Vaticanum II*. Po Soborze jakby przestał śledzić rozwój współczesnej teologii. Może to tylko złudzenie, a może istotna wskazówka dla nas, abyśmy jeszcze raz powrócili do Soboru Watykańskiego II i jego założeń, abyśmy wyłowili wszystkie jego niuanse i wskazania, docenili wartość jego analiz sytuacji obecnej – i wartość takich właśnie analiz w ogóle – starając się uczynić z tego Soboru program gruntownej i integralnej odnowy Kościoła. Może jeszcze zbyt wcześnie na taką konkluzję, ale wszystko wskazuje na to, że takie radykalne odkrycie Soboru Watykańskiego II dla Kościoła naszych czasów będzie się dokonywać za pontyfikatu papieża Benedykta VI, ówczesnego eksperta soborowego, a dziś sternika łodzi Piotrowej.

Ks. Janusz A. Ihnatowicz – Houston, Texas

JĘZYK TECHNICZNY JAKO NARZĘDZIE EWANGELIZACJI O JĘZYKU TEOLOGICZNYM KS. ANDRZEJA ZUBERBIERA

Słuchacze wykładów ks. Andrzeja Zuberbiera mieli poczucie, że w odróżnieniu do wielu teologów i kaznodziei, ks. Andrzej mówi „po ludzku”. Tak też i pisał. Spełniał warunki, jakie stawiał językowi teologicznym wypowiedzi, przeznaczonych dla tak zwanego zwykłego czytelnika: winien on być prosty i przejrzysty, pozbawiony „kaznodziejskiego” patosu i hermetyczności¹. A był to także język współczesny, w tym sensie, że człowiek dzisiejszy odnajduje w nim swój własny sposób mówienia.

Ten sposób pisania ks. Zuberbier wybrał na pewno po to, by łatwiej dotrzeć do współczesnego człowieka. A było to dla niego bardzo ważne. To, co powiedział o ks. Leszku Kucu we wstępie do jego *Krótkiego traktatu o komunikacji*, jest prawdą i o nim samym: „Miał osobisty stosunek do każdego (...). Żywi ludzie byli dla niego zawsze nieporównanie ważniejsi od jakichkolwiek innych spraw”². Komunikacja była dla niego czymś niesłychanie ważnym. W swej działalności, także teologicznej, pragnął otworzyć swym współczesnym bogactwo Ewangelii. Nie jest przypadkiem, że tak duża część jego pisarskiej spuścizny przeznaczona jest nie tyle dla teologów, co dla szerszej publiczności. Symbolicznie, ostatni jego tekst to właśnie pogadanka radiowa dla Białorusi, nagrana parę dni przed śmiercią.

Jednak chodzi też o coś bardziej zasadniczego. Ks. Zuberbier był przekonany, że tylko taki język umożliwi teologii dwudziestego wieku wypełnić swe zadanie. Dlatego też nasze rozważania o języku jego teologii winniśmy oprzeć na tym, jak on to zadanie teologii rozumiał. Sam on też tak postąpił w jedynej swej próbie teoretycznego omówienia języka teologii. Mowa tutaj o stosunkowo wczesnym artykule pisanym wspólnie z ks. Leszkiem Kucem, zatytułowanym *O teologii i jej*

¹ Por. A. Zuberbier, *Ateneum Kapłańskie po roku*, „Znak”, 44 (1958), s. 227–232.

² *Wstęp*, L. Kuc, *Mały traktat o komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 12.

języku³. Podobnie pojawiające się w jego późniejszych pracach raczej sporadyczne rozważania na temat konkretnych terminów teologicznych, zastanych w klasycznej teologii czy proponowanych na ich miejsce, miały na celu zapewnienie adekwatności dyskursu teologicznego w świecie współczesnym.

Zadanie teologii

Temat istoty i zadań teologii był tematem stałym w twórczości ks. Zuberbiera. Poświęcił mu całą pierwszą część swej książki *Teologia dzisiaj*, zatytułowaną znamienne *O teologii samej*⁴. Wracał do tej sprawy w różnych późniejszych artykułach⁵.

Jaka jest więc rola teologii? I ks. Zuberbierowi można przypisać to, co powiedział o kardynale Journet: dla niego teologia nie była „czystą wiedzą, była zawsze służbą prawdzie, Kościołowi i człowiekowi”⁶. Dla ks. Zuberbiera teologia „służy wypełnieniu przez Kościół jego zbawczej misji”⁷, a tą misją jest „zbawienie świata”⁸. Dodaje, że ten fakt „nie gwałci jej naukowego charakteru”. Bo każda nauka winna być w służbie ludzkości, a dla teologii jest to „służba zbawieniu człowieka”⁹. Nie jakiegoś „człowieka w ogóle”, ale konkretnych ludzi konkretnego czasu i miejsca. Dlatego musi być tak uprawiana, by do nich mogła dotrzeć¹⁰.

Ale w jaki sposób służy teologia zbawieniu?

Teologia a dialog objawienia z człowiekiem współczesnym

„Teologia jest wnikaniem przez wierzącego w treść swej wiary, podanej w objawieniu bożym”¹¹. Wiara jest koniecznym warunkiem dla uprawiania teologii. Tylko człowiek wierzący może być teologiem¹². Teologia to nie to

³ Por. L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii i jej języku*, „Znak”, 108 (1963), s. 663–678. Ciekawe, że tej drugiej części (s. 670–678) nie uwzględnił przedrukowując go pod nowym tytułem *Co to jest teologia?* w swej książce *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 11–19.

⁴ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 11–147.

⁵ Por. artykuł ks. Bokwy znajdujący się w tym tomie.

⁶ A. Zuberbier, *Charles Journet*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 27 (1989), s. 160.

⁷ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 23.

⁸ Tamże, s. 95.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Por. tamże, s. 42.

¹¹ L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 665; *Teologia...*, dz. cyt., s. 13.

¹² Por. L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 664–665; *Teologia...*, dz. cyt., s. 12.

samo co religioznawstwo. Teologia rodzi się jakby spontanicznie wśród wierzących, jest ona ich „poszukiwaniem zrozumienia własnej wiary”, by w ten sposób skuteczniej dawać jej świadectwo¹³. Wiara w sensie subiektywnym, postawa wiary, jest warunkiem teologii, ale nie jest jej zasadniczym przedmiotem. Teologia to nie rodzaj introspekcji. Nie jest ona wnikaniem we własną świadomość wierzącego, ale próbą zrozumienia tego, w co wierzy. A więc chodzi tu o wiarę w sensie obiektywnym. Ani nie jest teologia jak wyznania mistyka. „Teolog nie opiera (...) swych wniosków na doświadczeniu osobistym, lecz na danych zawartych w źródle objawienia”¹⁴. Dlatego „język, w którym te wnioski formułuje, jest językiem nie relacji z własnych przeżyć religijnych”, ale językiem „możliwie jasnych i precyzyjnych wyrażen, których sens każdy odbiorca byłby w stanie sprawdzić”¹⁵. Przedmiotem teologii jest wiedza publiczna, a język jej jest językiem opisu faktów publicznych. Dlatego w roku 1975 ks. Zuberbier da dokładniejszą i bardziej precyzyjną definicję: teologia „jest racjonalną refleksją nad objawieniem, tak jak ono jest dla nas dostępne”¹⁶.

Teologia jest intelektualnym spotkaniem konkretnego wierzącego człowieka z objawieniem. W teologii nie chodzi o doświadczenia osobiste, lecz jest w niej element osobisty i w tym sensie subiektywny, a przynajmniej zależny od czasu i miejsca. We wstępie do *Teologii dzisiaj* ks. Zuberbier przypomina, że ludzie każdego pokolenia szukają w Objawieniu „naświetlenia własnej sytuacji życiowej i rozwiązania własnych problemów”, a te mogą się różnić od problemów przeszłych pokoleń¹⁷. Co więcej, sposób w jaki, na tej samej podstawie Objawienia, formułują rozwiązania, nie zawsze będzie ten sam. Dlatego teologia „wczoraj” nie zawsze będzie dobrą teologią „dzisiaj”.

W jakim sensie książka Zuberbier widział całą teologię przez pryzmat teologii praktycznej (czyli pastoralnej), którą określa jako „naukową refleksję nad działaniem Kościoła w dzisiejszym świecie”¹⁸. To odniesienie do współczesności i jej problemów jest istotne dla całej teologii. Píše dalej w tym samym artykule: „nawet badając przeszłość, czyni się to w teologii praktycznej (*a nawet w całej teologii!*) ze względu na problemy aktualne”¹⁹.

¹³ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 670; A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁷ Por. tamże, s. 7; *Teologia katolicka po Soborze*, „Więź”, 19 (1976), nr 4, s. 9.

¹⁸ A. Zuberbier, *Metoda teologii praktycznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 15 (1982), s. 60.

¹⁹ Tamże, s. 62. (Podkreślenie moje.)

Teologia to hermeneutyka: jest ona „interpretacją Objawienia dla człowieka i przez człowieka dzisiejszego”²⁰. Teologia rozwija się między dwoma biegunami, musi być otwarta na dwie rzeczywistości: objawienie i świat współczesny. A może lepiej: stoi między nimi, jest łącznikiem między nimi. W niej dokonuje się ich dialog. Dlatego „teolog świadomy zbawczego celu, jakiemu ma służyć jego praca w Kościele podejmować będzie problematykę, którą żyją jego współcześni, by przedstawiać ją w świetle objawienia, a jednocześnie będzie się starał objawioną rzeczywistość tłumaczyć swoim współczesnym w języku ich kultury”²¹.

W tym celu teologia „konfrontuje objawienie z obecną w kulturze naszych czasów filozofią, reinterpretuje dawniejsze orzeczenia doktrynalne, by ukazać właściwą im treść w sposób dziś zrozumiały”²². Teologia to „spotkanie Słowa Bożego ze słowem ludzkim”²³. Tak więc w teologii dokonuje się jakby swoista inkulturacja słowa Bożego.

Ale nie jest to pierwsza czy pierwotna inkulturacja. Dokonuje się ona już w samym procesie objawienia. Objawienie to „wyrażenie Słowa Bożego w słowach ludzkich, ukazanie się Boga zbawiającego człowieka – w wydarzeniach ludzkiej historii i kultury”²⁴. Słowo Boże dotrze do człowieka, tylko wtedy, gdy jest jakoś wcielone czy uczłowieczone²⁵. A to znaczy, że musi jakoś wejść w konkretną historię i kulturę. Tak więc wszystko, co ludzie mogą sobie powiedzieć o Bogu, musi być powiedziane w „określonym języku i kulturze”²⁶. Objawienie to, jak napisze w stosunkowo późnym artykule, by dotrzeć do wszystkich ludzi, których Bóg chce zbawić, „musiało wejść w kulturowy – ściślej – religijny krwioobieg ludzkości”²⁷.

W tym sensie Pismo Święte jest już teologią, ludzką odpowiedzią na objawienie, jest już interpretacją, czy raczej serią interpretacji słowa Bożego²⁸. Jak wszystkie ludzkie sprawy, słowa Pisma, biblijne interpretacje słowa Bożego,

²⁰ *Teologia katolicka...*, dz. cyt., s. 12. Por. *Teologia w dialogu z myślą współczesną. (Rozmowa z ks. Andrzejem Zuberbierem, kierownikiem Katedry Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego ATK)*, „Życie i Myśl”, 29 (1979), nr 11, s. 11.

²¹ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 26. Podobnie w: L. Kuc, A. Zuberbier, *Teologia jako spotkanie*, „Znak”, 21 (1969), nr 177, s. 295–305, i nr 180, s. 729–733; tutaj s. 301.

²² A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 95. Por. *Teologia katolicka...*, dz. cyt., s. 9 i 11.

²³ L. Kuc, A. Zuberbier, *Teologia jako...*, dz. cyt., s. 299.

²⁴ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 29.

²⁵ Por. A. Zuberbier, *Metoda teologii...*, dz. cyt., s. 64.

²⁶ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 29; tenże, *Metoda teologii...*, dz. cyt., s. 64.

²⁷ A. Zuberbier, *Bóg filozofii?*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 31 (1988), nr 2, s. 24.

²⁸ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 30–31.

są osadzone w konkretnej kulturze, dlatego same także podlegają ograniczeniom i muszą być interpretowane przez teologię wiek po wieku. A ta interpretacja musi opierać się na zrozumieniu kultury, która te teksty wydała. Dlatego „droga do usłyszenia Słowa Bożego prowadzi przez zgłębienie owej kultury, w której objawia się ono człowiekowi”²⁹. A każde „usłyszenie” jest też kulturowo osadzone. Jednak teologia Pisma Świętego to teologia szczególnie uprzywilejowana. „Nie można stawiać na tej samej płaszczyźnie świadectw biblijnych i późniejszych świadectw teologicznych”³⁰. Objawione słowo Boże to słowa Pisma Świętego³¹. „Teologia jest interpretacją – czy też kolejnymi interpretacjami – Słowa Bożego w jego pierwotnym czy pierwszym sformułowaniu: biblijnym”³². Tak chyba widzi Zuberbier całą pobiblijną Tradycję, łącznie z nauczaniem Magisterium. Dogmatyczne sformułowania objawienia „nie noszą charakteru natchnionych przez Boga. Po prostu prawidłowo wyrażają i tłumaczą objawienie”³³. (Jest tu chyba wpływ dyskusji na temat relacji Pisma Świętego i Tradycji, która się toczyła w czasie Soboru; Zuberbier, jak myślę, przyjął jedną proponowanych teorii, widzącą w Tradycji zasadniczo przekaz i interpretację nauczania biblijnego).

Źródło objawienia

W tekstach dotychczas przytoczonych przez Objawienie autor wydaje się rozumieć Pismo Święte i w jakiś sposób także Tradycję. W roku 1963 ks. Zuberbier pisał: teologia „jest wnikaniem treści Pisma Świętego i Tradycji”, bo w nich „objawienie Boże mieści się (...) jako w swym źródle”³⁴. To stwierdzenie przedrukował w *Teologii dzisiaj* bez zmian³⁵. Jednak w rozdziale następnym, pisanym specjalnie dla tej książki, wydaje się rozszerzać przedmiot teologii. Pisze: „Traktowanie teologii jedynie jako interpretacji Biblii i Tradycji, lub wyłącznie jako interpretacji treści wiary byłoby jednostronne i prowadziłoby do zubożenia teologii”, bo „tak traktowana teologia nie ujmowałaby objawienia (...) w tych wszystkich formach, w których jest ono osiągalne dla racjonalnej, a płynącej z wiary refleksji”. Zrozumiana wszechstronnie, teologia „ujmuje objawienie Boże we wszelkiej formie, w jakiej jest ono dla niej dostępne”³⁶.

²⁹ Tamże, s. 29.

³⁰ Tamże, s. 33.

³¹ Por. tamże, s. 35.

³² Tamże, s. 34–35.

³³ Tamże, s. 34.

³⁴ L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 665.

³⁵ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 13.

³⁶ Tamże, s. 22–23.

Czym jednak są te inne formy udostępniające objawienie? Na pewno jest to całe życie Kościoła, „w którym jawią się tajemnice zbawienia”. Życie Kościoła „stanowi (...) i miejsce uobecnienia objawionych tajemnic, nadając im przez to nowe wymiary i ich interpretację”³⁷. W roku 1980 powie jeszcze mocniej: słowo Boże „wyraża się także w świadomości wiary, żywionej przez chrześcijańską wspólnotę”³⁸. Tak więc, „teologia jest eklezjologią; refleksją nad liturgią i całym życiem Kościoła (...)”³⁹.

Ale ks. Zuberbier idzie jeszcze dalej. Pisze: słowo Boże „wyraża się w pewien sposób lub zyskuje swą interpretację także w wydarzeniach (zjawiskach) uważanych do niedawna za czysto «świeckie», a dziś nazywanymi «znakami czasu»”⁴⁰. Zauważmy oba czasowniki: „wyraża się” i „zyskuje interpretację”. Ks. Zuberbier widzi tutaj konsekwencję wcielenia. Przez wcielenie Chrystus nie tylko włączył się w konkretną historię czasu swego ziemskiego życia, ale także w jakiś sposób przez zmartwychwstanie jest współobecny i czynny w każdym momencie historii. Tak spełnia się jego obietnica: *A oto jestem z wami po wszystkie czasy, aż do skończenia świata* (Mt 28, 20)⁴¹. Chrystus, Słowo, dociera do każdego człowieka przez tę współczesność, którą z nim jakoś dzieli. Dlatego współczesne filozofie, które są refleksją dzisiejszego człowieka, dzisiejszej kultury, nad „tajemnicą egzystencji” nie tylko dostarczają nam pojęć do interpretacji „historycznego objawienia”, ale także same w jakiś sposób mogą być narzędziem Boga w objawianiu się człowiekowi.

Takim znakiem czasu jest chyba dla Zuberbiera współczesny „zwrot antropologiczny”⁴². W objawieniu Bóg ukazuje się przez to, co sprawia w człowieku. Tak więc droga do Boga zaczyna się od zrozumienia człowieka⁴³. W artykule napisanym wspólnie z Leszkiem Kucem czytamy: „z teologią mamy

³⁷ Tamże, s. 22. A to jest chyba więcej niż wcześniejsze twierdzenie, że teolog znajduje źródło objawienia, Pismo i Tradycję, „w Kościele tak, jak w Kościele znalazł wiarę”: L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 667; A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 15.

³⁸ A. Zuberbier, *Teologia a kultura*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 18 (1980), nr 1, s. 15; por. *Teologia jako wyjaśnianie sensu wiary*, „Ateneum Kapłańskie”, 72 (1980), nr 427, s. 330–335.

³⁹ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁰ A. Zuberbier, *Teologia a kultura*, dz. cyt., s. 15.

⁴¹ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 21; E. Schillebeeckx, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966. Tę książkę ks. Zuberbier tłumaczył i napisał do niej przedmowę.

⁴² Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., rozdz. 11, s. 106–116.

⁴³ Jednym z ulubionych cytatów ks. Zuberbiera był „człowiek jest drogą Kościoła” (Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 14). W papierach pozostawił całą teczkę materiałów zbieranych na ten temat, biblioteka Seminarium w Kielcach, Zuberbier,teczka nr 54.

do czynienia ilekroć wchodzi w grę tajemnica naszego istnienia”⁴⁴. Teologia to spotkanie z tajemnicą własnego istnienia⁴⁵. Tak widziana teologia jest więc w jakiś sposób antropologią, nauką o człowieku⁴⁶.

Dla Zuberbiera nowe sytuacje ludzkie i historyczne nie tylko pomagają nam na nowo zrozumieć Objawienie, lecz także w jakiś sposób same są nośnikami Objawienia. Tak więc teologia to spotkanie słowa Bożego w jego postaci wyraźnej i rozbudowanej w historycznym przekazie ze słowem Bożym niewyraźnym, ukrytym w tajemnicy egzystencji⁴⁷.

Nie znaczy to jednak, że ks. Zuberbier sprowadza Pismo Święte do poziomu tych innym kanałów spotkania z Bogiem. W szeregu publikacji podkreśla, że głos Pisma jest specjalny i niepowtarzalny. Te inne kanały objawienia to raczej pomocne w interpretacji Objawienia „wyraźnego”, a więc Pisma Świętego⁴⁸.

Jak uprawiać teologię?

Teologia, której chce ks. Zuberbier, to teologia, która potrafi „przedstawić (...) w sposób właściwy dla dzisiejszego człowieka objawione Słowo Boże: słowa Pisma Świętego”⁴⁹. Z jednej strony to znaczy, że Pismo Święte winno się stać „punktem wyjścia teologii, zasadniczym przedmiotem jej interpretacji i refleksji”⁵⁰. Ma on do zarzucenia teologii ostatnich wieków to, że była uprawiana raczej „jako komentarz do orzeczeń Kościoła”⁵¹. Zaś z drugiej, teologia winna być otwarta na współczesne filozofie. „Umysłowość dzisiejszego człowieka (...) jest kształtowana przez filozofie XX wieku” nawet u tych, co nie stykają się wprost z filozofią⁵². Pojęcia, klimat, podejście do rzeczywistości promowane przez te filozofie przejmowane są jakby nieświadomie.

Teologia nie może mijać się z odkryciami współczesnych filozofii. I to nie tylko dlatego, że inaczej nie spotka się z pytaniami współczesnego człowieka,

⁴⁴ L. Kuc, A. Zuberbier, *Teologia jako...*, dz. cyt., s. 298.

⁴⁵ Tamże, s. 301.

⁴⁶ Por. tamże, rozdz. 11, s. 106–116.

⁴⁷ L. Kuc, A. Zuberbier, *Teologia jako...*, dz. cyt., s. 302. Czy można widzieć Rahnerowską inspirację tego stwierdzenia?

⁴⁸ W swych pracach rzadko cytuje Ojców Kościoła. Wydaje się, że dawniejsze interpretacje Pisma (a tym przecie są dlań świadectwa Tradycji) są dla niego mniej przydatne niż interpretacje współczesne.

⁴⁹ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁰ Tamże, s. 82.

⁵¹ Tamże, s. 83.

⁵² Por. tamże, s. 42.

ale, co ważniejsze, dlatego, że te odkrycia uświadamiają fakty i aspekty ludzkiej egzystencji nieraz zapoznane lub niedoceniane w poprzednich okresach. I tak mogą odnowić i ubogacić nasze zrozumienie Ewangelii. Przykładem takiego pozytywnego rozwoju jest dla Zuberbiera uznanie wartości świata i świeckości. Pisze: dzisiaj religijność kwestionująca wartości doczesne lub przedstawiająca się jako odrębna sfera życia, spotka się z odrzuceniem przez dzisiejszego człowieka⁵³. A to odrzucenie jest dla ks. Zuberbiera skutkiem odrzucenia „niesłusznego dualizmu życia i religii”⁵⁴. Ten dualizm jest dla Zuberbiera skutkiem niepoprawnego ustawienia relacji nadprzyrodzoności i natury obecnego w teologii ostatnich stuleci⁵⁵. Jest on niesłuszny, bo nie docenia konsekwencji dogmatu o stworzeniu: „wszystko, co istnieje i jest dobre, istnieje i jest dobre mocą istnienia i dobroci Boga-Stwórcy (...) ten związek jest podstawą dla zaistnienia nadprzyrodzonych związków z Bogiem”⁵⁶.

Techniczny język teologii i jego rola

Tak więc dla ks. Zuberbiera teologia winna być swoistym dialogiem Pisma Świętego z filozofią współczesną. To zrozumienie z kolei stawia wymagania wobec języka teologii. Jak już wspomniałem, tego zagadnienia już *explicito* i w sposób całościowy po artykule z 1963 roku nie podejmował, ani tej jego części nigdy nie przedrukował. Wydaje mi się jednak, że jego piśmarstwo w jakiś sposób spełnia wymagania tam stawiane. Dlatego chyba może on być podstawą do naszych rozważań.

Autorzy artykułu *O teologii i jej języku* przypominają, że język teologii powstaje „w trakcie pracy nad zrozumieniem ewangelii nauczanej przez Kościół”⁵⁷. Choć się wywodzi z języka Ewangelii, jest „językiem teologicznego wnioskowania” nad Ewangelią. Dlatego ma charakter „techniczny” i „organiczne powiązanie z językiem filozofii”⁵⁸. Właśnie jego „techniczność” jest jego mocą, to ona umożliwia mu wykonanie jego zadania. To w tym celu czerpie z języka filozofii.

⁵³ A. Zuberbier, *Religia i doczesność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1967, s. 207–236.

⁵⁴ A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa, ATK 1973, s. 12.

⁵⁵ Por. tamże, s. 5; por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., rozdz. 21 i rozdz. 6.

⁵⁶ A. Zuberbier, *Laicyzm i zgorszenie*, „Tygodnik Powszechny”, 12 (1958) nr 51, s. 1.

⁵⁷ L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 672.

⁵⁸ Tamże, s. 670.

I tak zawsze było. Prawdziwym zagadnieniem dla ks. Zuberbiera jest to, o ile te dawniej przyjęte pojęcia i terminy spełniają jeszcze swoją rolę. Podejrzewa on, że współczesny człowiek przestał rozumieć wiele z „określeń właściwych przyjętej w Kościele filozofii i teologii scholastycznej”⁵⁹. Stąd są nieskuteczne przynajmniej jako środek komunikacji. Można by na to odpowiedzieć jak jeden z dwudziestowiecznych neoscholastyków na krytycyzm, że takie słowa jak „materia” i „forma” znaczą dla współczesnego człowieka coś zupełnie innego niż dla św. Tomasza: po prostu trzeba nauczyć wiernych ich „poprawnego” znaczenia. Może. Ale to nie załatwi sprawy i ważniejszej i trudniejszej: o ile takie słownictwo i związany z nim styl mówienia wystarczą, by podjąć pytania nękające współczesnego człowieka. Dlatego chyba ks. Zuberbier wybiera inną drogę. Uważa za kwestię otwartą możliwość lub potrzebę uwolnienia dyskursu teologicznego od całkowitego polegania na filozofii scholastycznej⁶⁰. W kontekście dyskusji nad pojęciami natury i nadprzyrodzoności Zuberbier pisze: „rozwój teologii polega więc zarówno na wprowadzaniu nowych wyrażań, sformułowań, jak i na nowej interpretacji wyrażań dotychczasowych w klimacie zmieniającej się ogólnej kultury umysłowej”⁶¹. Jednak, podkreśla, w tym rozwoju teologia musi zachowywać „istotną ciągłość”⁶². Bo teologia może istnieć i rozwijać się tylko w wierności słowu Bożemu „w jego pierwotnym czy pierwszym sformułowaniu: biblijnym”⁶³.

Pojęcia i terminy, wzięte z filozofii czy skądinąd, gdy zostaną przyjęte i potwierdzone przez Magisterium, uzyskują specjalny status, lecz nie jest on nigdy, jak widzieliśmy, równy językowi Pisma Świętego. Nie wolno zapominać o tym „służebnym” i „wtórnym” charakterze technicznego języka teologii. Żaden język ludzki nie jest zdolny do „nazwania” tajemnic bożych, może on tylko „wskazywać” bożą „rzeczywistość niewyraźną”⁶⁴. Język Ewangelii jako natchniony „wskazuje” ją w stopniu specjalnym, który nie może być przewyższony. Dlatego ideałem języka teologii jest przybliżenie się, o ile to tylko możliwe, do „doskonałości ewangelicznego języka potocznego”⁶⁵. Tak więc szczytem teologii jest dochodzenie do punktu wyjścia: języka Ewangelii⁶⁶.

Język ewangeliczny, język biblii, to język potoczny, ale jest to język doskonały; odznacza się „swobodą, prostotą, obrazowością, a jednak wysoką przy

⁵⁹ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 42.

⁶⁰ Por. tamże, s. 42–43, 47–59.

⁶¹ Tamże, s. 68.

⁶² Tamże, s. 68.

⁶³ Tamże, s. 34–35.

⁶⁴ L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 677.

⁶⁵ Tamże, s. 676.

⁶⁶ Por. tamże, s. 677.

tym organizacją artystyczną”⁶⁷. Jest to język, w którym każde słowo się liczy, gdzie nic nie jest powiedziane „na wiatr”⁶⁸. Ale w teologii ten język jest rozumiany i używany znacznie precyzyjniej dzięki przeprowadzonej analizie teologicznej. I tu autorzy zadają, retoryczne chyba, pytanie: „A może jest to po prostu język Ewangelii dokładniej poznany w zawieranej (*sic!*) przez siebie treści?”⁶⁹ Innymi słowy, dzięki teologii język samej Ewangelii otwiera przed ludźmi swój pełniejszy sens. Tak więc teologia wychodzi od języka Ewangelii, bo jego sformułowania są źródłem pytań zadawanych; a ostatecznie do niego dochodzi, bo jej celem jest jakby „otwarcie słów Ewangelii”, ujawnienie tego, co w nich ukryte, co było jakoś niedostępne. Cała spekulacja teologiczna ze swym „językiem technicznym” to tylko środek do tego celu.

Ale „prowizoryczność” języka technicznego w teologii idzie dla ks. Zuberbiera, wydaje mi się, jeszcze dalej. Także w samej teologii techniczny, abstrakcyjny język winien prowadzić do „potoczności ewangelicznej”.

To zrozumienie celu i istoty teologii dyktuje język pism, zwłaszcza pism popularnych i popularnonaukowych ks. Zuberbiera. Unika żargonu scholastycznej teologii. Stara się być jak najbliżej nie tylko słownictwa biblijnego, ale także, co może ważniejsze, biblijnego sposobu przekazywania prawdy o Bogu przez obraz poetycki⁷⁰. A uważał, że odejście od tego języka w teologii czasów nowożytnych na rzecz filozoficznego ujmowania (kontekst jest o tym, jak mówić o Bogu) związane było „z brakiem zaufania do języka poetyckiego, do przenośni jako narzędzia poznania”⁷¹. A ta podejrzliwość, według niego, to dziecko racjonalizmu i pozytywizmu, dziś w dużym stopniu przełamana.

Przykładem jak ks. Zuberbier uwalniał swe własne pisarstwo od języka filozofii może być interesujące przeredagowanie fragmentu *O teologii i jej języku*. W oryginalnej wersji z 1963 roku czytamy: „Teolog (...) pyta z całą wiarą w słowo Boże: «co znaczy, że Bóg jest w troistości osób»”⁷². Gdy go przedrukowywał w *Teologii dzisiaj* w roku 1975 pisze: „teolog (...) pyta z całą wiarą w słowo Boże: «co znaczy, że Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym»”⁷³. Autor porzuca abstrakcyjne pojęcie „troistości osób”, związane przecież z filozoficzną interpretacją wiary, i poprzestaje na wyrażeniu, które jest zarówno konkretne, jak i ewangeliczne.

⁶⁷ Tamże, s. 677.

⁶⁸ Tamże, s. 670.

⁶⁹ Tamże, s. 677.

⁷⁰ Przykładem może być wczesny artykuł: A. Zuberbier, *Laicyzm i zgorszenie*, dz. cyt., s. 1–2.

⁷¹ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 158.

⁷² L. Kuc, A. Zuberbier, *O teologii...*, dz. cyt., s. 665.

⁷³ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 13.

Dlaczego? Mogę tylko spekulować. Dwie rzeczy rzucają się w oczy. Po pierwsze, jest to *pytanie* człowieka zadawane objawieniu, a więc zadawane Pismu Świętemu. Teologia zaczyna się od pytań, co znaczą, co implikują właśnie słowa Pisma. Formułowanie tego w kategoriach „troistości osób” jest już częścią odpowiedzi. Zadanie pytania w słownictwie ściśle biblijnym nie zamyka dróg do odpowiedzi w różnych kategoriach pojęciowych i filozoficznych, a przeciż, jak widzieliśmy, jest to coś dla ks. Zuberbiera ważnego. A może i dlatego chce też być otwarty na propozycje odpowiedzi w kategoriach innych niż klasyczne terminy greckiej filozofii. O wiele wyraźniej sygnuje tę gotowość w stosunku do Eucharystii⁷⁴.

Podsumowanie

Pisarstwo ks. Zuberbiera, także w warstwie językowej, to próba spełnienia podwójnego postulat *nouvelle théologie*, postulat potwierdzonego według niego przez *Vaticanum II*⁷⁵. Z jednej strony jest to swoiste *aggiornamento*: wydobywanie teologii ze schematów i słownictwa narzuconych im przez filozofię i intelektualną kulturę przeszłości, by mogła przepowiadać i wyjaśniać słowo Boże w kategoriach i języku zrozumiałym przez człowieka współczesnego. A to w dużym stopniu oznacza dla niego czerpanie z kategorii pojęciowych i języka współczesnych filozofii.

Ale tutaj właśnie leży dla mnie trudność: o ile tylko zmiana filozoficznego partnera będzie zdolna do przewyciężenia podstawowej słabości nowożytnej teologii, braku „zaufania do języka poetyckiego, do przenośni jako narzędzia poznania”⁷⁶, czyli do wyzwolenia teologii z więzów racjonalizmu, jak tego pragnie ks. Zuberbier, bez którego chyba trudno będzie teologii powrócić do „potoczności języka ewangelijnego”?

Może trzeba by szerzej rozumieć drugi postulat, postulat *ressourcement*: że nie chodzi tu tylko o „powrót do Pisma Świętego”, ale także do teologii Ojców Kościoła?⁷⁷ I tu nie chodzi w pierwszym rzędzie o cytowanie ich opinii, ale o ich zrozumienie konsekwencji tego, że Pismo Święte jest natchnionym słowem Bożym? W praktyce może warto by zakwestionować „zwrot

⁷⁴ Por. tamże, s. 38, por. s. 32. Co do Eucharystii, tamże, s. 50–59, w rozdziale zatytułowanym znacząco *Teologia otwarta na filozofię współczesną* oraz s. 391–392.

⁷⁵ Por. A. Zuberbier, *Spór o nową teologię*, „Ateneum Kapłańskie”, 53 (1950), nr 286, s. 1–27; tenże, *Teologia...*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁶ A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁷ Warto pamiętać, że trwałym i najogólniej wpływowym dziedzictwem *nouvelle théologie* jest seria wydawnicza Sources chrétiennes.

antropologiczny” jako podstawę teologii i uczynić punktem wyjścia nie człowieka i jego pytania, lecz Boga jak przychodzi do nas w Objawieniu? Czy, by tak powiedzieć, mniej Rahnera, a więcej von Balthasara?⁷⁸

Summary

TECHNICAL LANGUAGE IN THE SERVICE OF THE GOSPEL THEOLOGICAL LANGUAGE OF REV. PROF. ANDRZEJ ZUBERBIER

In his lectures and written works Fr. Zuberbier used language that an average reader found to be accessible and somehow in harmony with the way modern world speaks. The author of this article believes that Zuberbier chose this way kind of language for he believed that in this way and only in this way he would be able to accomplish the goal of theology. Therefore it is necessary to consider his concept of theology and its goal. Theology is an instrument through which the Church fulfills its mission of salvation. Theology is an interpretation of the Revelation by and for contemporary man. But to speak to man Revelation must somehow be acculturated to each age and place. Theologians must take up questions asked by their contemporaries, but also learn how ideas and discoveries of present world could illuminate the message of the Revelation itself. This means that theology must be responsive to the discoveries of philosophy, as it provides the background, often unconscious, of the way contemporary man thinks. This determines the language of theology. It starts from the language of the Gospel; its technical vocabulary serves to illumine and make more precise what we believe; its final goal is to possess the simplicity of the language of the Gospel.

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.

⁷⁸ Por. S. Caldecott, *The Final Mystery*, „Logos” 3: 3 (2000), s. 89–93. Także propozycje dwu autorów: D. Keefe w *Covenantal Theology: the Eucharistic Order of History* i K. Hemmerle w *Tezy ontologii trynitarnej*, Kielce 2003.

Ks. Roman Kuligowski – Warszawa – Radom

NATURA I NADPRZYRODZONOŚĆ A HUMANIZM

W książce A. Zuberbiera *Teologia dzisiaj* znajduje się rozdział zatytułowany *Miłość jest jedna*¹. Już na początku tego rozdziału autor przekonuje czytelnika, że mówienie o miłości nadprzyrodzonej i naturalnej – co w potocznym języku zdarza się często – jest pozbawione teologicznego uzasadnienia. W konkretnych przeżyciach miłości nie da się oddzielić elementów nadprzyrodzonych od czysto naturalnych. A skoro tak, to nie ma podstaw, by dyskredytować w ocenie moralnej czyny człowieka, w których dostrzega się tylko doczesną motywację. Idąc dalej w tym rozumowaniu, nie sposób nie doceniać humanistycznego wymiaru ludzkiego działania w świecie. Dla ks. prof. Andrzeja Zuberbiera humanizm jest wartością, która pozwala chrześcijanom być obecnymi w pluralistycznym świecie i realizować właściwe ich misji powołanie.

1. Relacja natura – nadprzyrodzoność

Aby właściwie zrozumieć Zuberbiera, trzeba odwołać się do jego wcześniejszego studium, mianowicie do rozprawy habilitacyjnej *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej* (Warszawa 1973). W książce tej mamy do czynienia ze znakomitą analizą nauczania dwudziestowiecznych teologów – chodzi przede wszystkim o H. de Lubaca i K. Rahnera – nauczania odsłaniającego wysiłki zmierzające do przezwyciężenia dualistycznego pojmowania dwu porządków, nadprzyrodzonego i naturalnego. A. Zuberbier dochodzi do wniosku, że przezwyciężenie dualizmu nadnatura-natura staje się możliwe, gdy przyjmie się osobową, a raczej międzyosobową, koncepcję tejże relacji². „Międzyosobowe ujęcie stosunku natu-

¹ Por. A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 227–244.

² Por. A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973, s. 131.

ry i nadprzyrodzoności wynika z samej natury rzeczy, jeśli tylko obie strony owego stosunku traktujemy w sposób konkretny i egzystencjalny”³. Takie rozumienie relacji natury i nadprzyrodzoności ma istotną wartość kerygmatyczną. Pozwala bowiem ujmować relację Bóg – człowiek w kategoriach personalistycznych⁴.

Jest faktem, że w Biblii nie odnajdujemy dualizmu natura – nadprzyrodzoność. Nie ma też w Piśmie Świętym takich określeń, jak natura i nadprzyrodzoność. A skoro tak, to nie sposób nie dostrzec, że współczesna antropologia teologiczna, przeniknięta elementami biblijnymi różni się od tej, która była obecna w podręcznikach w czasach przed Soborem Watykańskim II.

W refleksji teologicznej, a teologicznomoralnej w szczególności, w samym jej centrum znajduje się człowiek⁵. To on jako istota świadoma swoich czynów i obdarzona wolnością jest podmiotem działań etycznych. Człowiek jest też przedmiotem poszukiwań teologii moralnej. W wymiarach etycznych człowiek nie tylko *jest człowiekiem*, lecz także ciągle nim *się staje*. W teologii moralnej chodzi o to, by przez naukową refleksję odkrywać przed człowiekiem drogę do stawania się *bardziej człowiekiem*.

Teologiczna wizja człowieka, a zwłaszcza ocena wartości życia duchowego i cielesnego, wynika z trzech prawd, które dla człowieka wierzącego są przedmiotem wiary⁶. Chodzi mianowicie 1. o prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga; 2. o prawdę związaną z tajemnicą wcielenia Syna Bożego i 3. o zmartwychwstanie Chrystusa i paruzję.

Czym zaś jest człowiek? Wiele wydał on i wydaje o sobie opinii; różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju. Kościół wczuwając się głęboko w te trudności może, pouczony Objawieniem Bożym, udzielić na nie odpowiedzi, w której znajdzie się określenie właściwego położenia człowieka, wyjaśnienie jego słabości, a zarazem umożliwienie należytego uznania jego godności i powołania. Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony *na obraz Boży*, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? I czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy* (Ps 8, 5-7)⁷.

³ Tamże, s. 131.

⁴ Por. tamże, s. 131.

⁵ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 186.

⁶ Por. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. 3, Opole 2000, s. 109.

⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et spes*, 12.

Współczesna antropologia teologiczna ma już poza sobą spory nt. dualizmu w rozumieniu człowieka. Dualizm duszy i ciała, podkreślany w dawniejszej antropologii, miał swoje źródło raczej w poglądach filozoficznych (platonizm, kartezjanizm), które przeniknęły do teologii, aniżeli w Objawieniu Bożym. Nieocenione zasługi w przezwyciężeniu dualizmu dusza – ciało mają dwudziestowieczni bibliści⁸. Egzegeci wyjaśniają, że zarówno terminem *ciało* (hebr. *basar*), jak i terminem *dusza* (hebr. *nephesh*) opisuje się w Biblii całego człowieka, przy czym *ciało* wyraża raczej przemijalność, *dusza* nieprzemijalność człowieka. Warto też wiedzieć, że u św. Pawła, który posługuje się greckimi terminami *sarx* i *soma*, cielesność wyraża grzeszność człowieka: „*ciało i krew nie mogą osiągnąć królestwa Bożego* (1 Kor 15, 50; por. Ga 1, 16; Ef 6, 12); w przeciwieństwie do cielesności (*sarx*) duch (po grecku – *pneuma*) oznacza aktywność Boga, która rozciąga się na człowieka”⁹. Człowiek ma żyć według ducha, czyli ma poddawać się wpływowi Ducha Świętego. Nowy Testament opisuje życie przyszłe, wieczne w kategoriach zmartwychwstania, a więc w kategoriach nowego życia całego człowieka, a nie tylko duszy. Podkreślamy ten wątek w teologii moralnej, ponieważ pomaga nam to rozumieć znaczenie całościowej struktury człowieka w życiu moralnym. W życie moralne człowieka wpisują się i dusza, i ciało. Miłość jako zasadnicza wartość moralna obejmuje zarówno duszę człowieka, jak i jego ciało.

Miłość, do jakiej jesteśmy wezwani, odnajduje swoje źródło – i tym samym wzór dla siebie – w Bogu. Jako chrześcijanie mamy kochać, będąc gotowi oddać życie za drugiego. Trzeba pamiętać, że miłość do drugiego człowieka wyraża jednocześnie miłość do Boga. A miłość do Boga urzeczywistnia się w miłości do bliźniego. Jako postawa moralna miłość jest jedna.

Gdy więc ewangelia każe kochać wszystkich ludzi na wzór Ojca w niebie i za przykładem Chrystusa, gdy wskazuje, że tylko w Bogu i Chrystusie znajduje człowiek źródło takiej miłości, jaką pragnąłby i powinien otoczyć drugiego – to mówi o jednej jedynej, nierozróżnialnej rzeczywistości. Po prostu o miłości¹⁰.

Jak nikt z ludzi nie żyje poza Bogiem, poza Jego łaską, tak nie ma autentycznej miłości, która nie miałaby swego źródła w Tym, który *jest miłością* (1 J 4, 8). W horyzoncie myśli teologicznomoralnej jest to ważna konstatacja. Po pierwsze, każe ona rozumieć dobro, jakie czynią niechrześcijanie i nie-

⁸ Por. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 7 (1969) 2, s. 3–332; tenże, *Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm?* w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 203–226.

⁹ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 186.

¹⁰ Tamże, s. 230.

wierzący, jako mające związek z *łaską Bożą*. I po drugie, istnieją teologiczne podstawy, by mówić o możliwości zbawienia tych, którzy nie należą do wi-
dzialnych struktur Kościoła, a więc niechrześcijan i niewierzących. W Kon-
stytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II znajduje się
następujący zapis:

Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2, 4). Ci bo-
wiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła
Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz
sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć
wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia
pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego
poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie¹¹.

Niewątpliwie inne są motywy, jakimi kieruje się chrześcijanin w swoim
działaniu, aniżeli racje człowieka, który nie wyznaje wiary w Chrystusa, tym
niemniej wszyscy ludzie dobrej woli zdają się podążać „ku upragnionemu, po-
wszechnemu braterstwu ludzi, które według wiary chrześcijańskiej ma swe
najgłębsze oparcie w Bogu, Ojcu wszystkich”¹².

2. Humanizm chrześcijański

Dla A. Zuberbiera wartości, które nazywamy chrześcijańskimi, pozostają
jednocześnie w pełnym tego słowa znaczeniu wartościami humanistycznymi¹³.
Takie podejście do wartości kształtujących człowieka nie jest nowością. Wy-
starczy oddać się lekturze *Gaudium et spes*. Zaslugą autora *Teologii dzisiaj*
jest to, że wpisuje tę myśl w polską teologię.

Świadomość ścisłego związku wartości ewangelicznych z humanistycz-
nymi zostanie pogłębiona w nauczaniu papieża Jana Pawła II¹⁴.

W myśli chrześcijańskiej humanizm zajmuje ważne miejsce. Według J. Ma-
ritaina, autora *Humanizmu integralnego* (Londyn 1960), chrześcijaństwo od
samego początku postrzegało ścisły związek religii z humanizmem. Już huma-

¹¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, *Lumen gen-
tium*, 16.

¹² A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 232.

¹³ Por. tamże, s. 232–235.

¹⁴ Z rozmów, jakie miałem szczęście prowadzić z moim profesorem, A. Zuberbie-
rem, mogę powiedzieć, że pozostawał nie tylko wdzięczny Janowi Pawłowi II za to, co
napisał w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, ale wręcz zafascynowany
papieskim stwierdzeniem „Człowiek jest drogą Kościoła” (nr 14).

nizm antyczny, a jeszcze bardziej średniowieczny, jest wyraźnie przeniknięty elementami religijnymi. W średniowieczu wybijającym się rysem humanizmu jest niewątpliwie teocentryzm. Od renesansu humanizm przybiera coraz wyraźniej charakter antropocentryczny. Ale nie jest to humanizm ateistyczny. Ten zaznaczy swoją obecność dopiero w XX wieku, wpisując się w ideologię systemów totalitarnych. Praktycznie stał się on antyhumanizmem¹⁵. Owocami tego antyhumanizmu stały się wojny, obozy koncentracyjne i łagry, zniewolenie całych narodów, przekonanie, że w przemianach politycznych obowiązuje zasada prymatu siły nad prawdą. Poniekąd „punktem dojścia” antyhumanizmu, czy – jak kto woli – humanizmu ateistycznego, jest Auschwitz¹⁶. Dla Kościoła, a szczególnie w XX wieku dla Soboru Watykańskiego II, dla papieży związanych z tym Soborem, humanizm stał się – tak to można określić – wyzwaniem. Trzeba było podjąć trud przywrócenia humanizmowi jego cech pierwotnych, religijnych. Ostatecznie bowiem w humanizmie chodzi o uczynienie człowieka *bardziej człowiekiem* i tym samym nadanie jego aktywności w świecie cech w pełni ludzkich.

Humanizm rozumie się jako postawę intelektualną i moralną, akcentującą szczególną doniosłość spraw związanych z człowiekiem, zwłaszcza jego osobową godność. „Humanizm dąży z istoty swej do uczynienia człowieka bardziej ludzkim i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim, co może go ubogacić w naturze i w historii”¹⁷. Humanizm jest służbą, w której człowiek pozostaje celem działań, a pod-

¹⁵ Por. „Przejawy tej radykalizacji, które wywarły największy wpływ, są znane i łatwo rozpoznawalne, zwłaszcza w historii Zachodu. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycję jawnie z nim sprzeczne. W ubiegłym stuleciu proces ten osiągnął apogeum. Niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne poddające się pojmowaniu racjonalnemu. Temu nurtowi przeciwstawiły się różne formy humanizmu ateistycznego, wypracowane pod względem filozoficznym. Uznały one wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahały się przy tym nadać sobie statusu nowych religii i stały się podstawą programów społecznych i politycznych, prowadzących do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień” (Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 46).

¹⁶ Por. R. Butiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 37; W. Chudy, *Wprowadzenie. Na oświeczoną prawdę o osobie ludzkiej*, w: R. Butiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 6–7.

¹⁷ J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 10.

stawowym motywem tychże działań jest miłość¹⁸. Jako służba humanizm przenika różne dziedziny życia: duchowość, kulturę, życie społeczne, polityczne, gospodarcze...

Chrystus objawia człowiekowi Boga, ale też objawia człowiekowi człowieka. Jeśli humanizm nie jest zdeformowany ideologią, jak np. wspomniany humanizm ateistyczny, to stanowi on wyzwanie dla możliwości, jakie tkwią w człowieku. Humanista wierzy w człowieka, wierzy w jego zdolności do *stawania się bardziej człowiekiem*. Wiara w człowieka poniekąd wyrasta z wiary w Boga.

Chociaż istnieją zasadnicze różnice pomiędzy humanizmem religijnym a humanizmem ateistycznym, to jednak można dostrzec pewne wartości, które umożliwiają dialog pomiędzy człowiekiem wierzącym w Chrystusa a nie pozostającym pod wpływem wiary chrześcijańskiej. Chrześcijanin jest przekonany, że dobro, jakie uobecnia się w aktywności ludzkiej, ma swoje źródło w Bogu. Gdy Kościół wysławia Boga za wielkie rzeczy, jakie On sprawia (por. Łk 1, 49), to swoim uwielbieniem ogarnia dobro każdego człowieka, także tego, który nie wyznaje wiary w Chrystusa. To, co dla humanizmu jest charakterystyczne, to wyzwalanie w człowieku odruchów bezinteresowności w czynieniu dobra¹⁹.

Dla humanizmu wartością podstawową jest godność osoby ludzkiej. Chrześcijanie rozumieją tę godność w świetle Tajemnicy Wcielenia Chrystusa i Odkupienia dokonanego na Krzyżu²⁰. Być może najpełniejszą formą wypowiedzi nt. godności ludzkiej jest ta, która znajduje się w encyklice Jana Pawła II, *Redemptor hominis*. Papież naucza w tym dokumencie, że sens ludzkiego życia w pełni wyjaśnia się w miłości²¹. Chodzi o miłość, która urzeczywistnia się w spotkaniu osób, nie wyłączając Boga.

I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Przesłanie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, *Chrześcijański humanizm*, „L'Osservatore Romano”, 21 (2000) 3, s. 36–37; tenże, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, „L'Osservatore Romano”, 21 (2000) 11–12, s. 6–8; A. Dziuba, *Ewangeliczny humanizm Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II*, red. J. Lewandowski, Ząbki 2004, s. 184–199; R. Rogowski, *Nikt nie jest samotnym szczytem*, Kraków 2004, s. 43.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady *Cor Unum*, Watykan, 7 lutego 2002, „L'Osservatore Romano”, 23 (2002) 5, s. 48.

²⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 2–6.

²¹ Por. tamże, nr 10.

Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!²²

W pełni humanistyczne rozumienie godności ludzkiej osoby staje się możliwe w świetle wiary chrześcijańskiej. Wiara pozwala właściwie rozróżniać oraz wybierać pomiędzy tym, co jest wartością prawdziwie ludzką, a tym, co jest tylko jej namiastką²³.

W książce *U podstaw odnowy* Karol Wojtyła zauważa, że wiara chrześcijańska ma naturę dialogiczną²⁴. Wiara jest łaską, świadomą postawą człowieka i zadaniem dla niego. Kształtuje się ona w człowieku i rozwija dzięki spotkaniu, którego inspiratorem jest Bóg. On objawia się człowiekowi i On zaprasza do wspólnoty z sobą. W odpowiedzi wierzący powierza (zawierza) siebie Bogu. Dokonuje się to w całkowicie wolnym i świadomym akcie człowieka²⁵. Mocą wiary człowiek staje się *bardziej człowiekiem*, ponieważ zawierza Miłości. W tym zawierzeniu odsłania się cała głębia humanizmu. Gdy człowiek trwa w dialogu z Bogiem, to ów dialog owocuje dojrzałą postawą wiary, która wyraża się z jednej strony uwielbieniem Boga, a z drugiej zdumieniem człowieka nad sobą samym: „Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn Eksultet z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg *Syna swego Jednorodzonego dał*, ażeby on, człowiek *nie zginął ale miał życie wieczne* (por. J 3, 16)”²⁶. Zdumienie wobec godności człowieka jest wpisane w Ewangelię. Stanowi ono o misji Kościoła. „Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary, ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostają najściślej związane z Chrystusem”²⁷.

²² Tamże, nr 10.

²³ Por. tamże, nr 10.

²⁴ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 15–28; *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 629–634.

²⁵ Por. J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, oprac. A. Bobko, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 416–425.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

²⁷ Tamże, nr 10; por. L. Balter, *Chrystologiczne podstawy humanizmu*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. H. I. Szumił, Lublin 1985, s. 293–316; A. Dziuba, *Humanizm chrześcijański jako dar paschalny*, „Collectanea Theologica”, 71 (2001) 3, s. 103–126; P. Góralczyk, *Ogólnoludzkie wartości przyniesione przez Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992) 1, s. 69–79; S. Wilkanowicz, *Der christliche Humanismus Johannes Pauls II*, „Communio”, 18 (1989) 5, s. 504–513.

Według Jana Pawła II:

Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa²⁸.

Dla Papieża autentyczny humanizm jest możliwy wtedy, gdy ujmuje się go w świetle Objawienia. Podczas pielgrzymki do Polski w roku 1979 Jan Paweł II wypowiedział słowa: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy *klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek*”²⁹. Humanizmu nie da się w pełni zrozumieć, jeśli pomija się jego wymiar chrystocentryczny. Ostatecznie humanizm w najpełniejszym tego słowa znaczeniu ma swoje źródło w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa³⁰. To chrystocentryzm odróżnia humanizm chrześcijański od wszelkich innych humanizmów.

W świetle Tajemnicy Chrystusa znajdują rozwiązanie podstawowe problemy człowieka, związane z sensem jego bytowania, z ostatecznym przeznaczeniem; jednocześnie właśnie dzięki Tajemnicy Chrystusa człowiek jest wezwany do poszukiwań najważniejszych, wynikających z jego ludzkiej godności odpowiedzi na pytania związane z jego przyszłością zarówno doczesną, jak i wieczną³¹.

Wiara nie odrywa człowieka od problemów ludzkich, ale poleca mu angażować się w ich rozwiązywanie w pełni dojrzałe, odpowiedzialnie. Chrześcijanin ma świadomość, że do nieba idzie przez ziemię³². To otwiera chrześcijanina na współpracę z ludźmi, którzy angażują się w humanizowanie świata. Pozwala też widzieć wartości obecne w pozachrześcijańskich systemach światopoglądowych i w związanych z nimi działaniach człowieka. Chrześcijaństwo pogłębia rozumienie wartości, jakie człowiek innej religii – także człowiek niereligijny – uważa za swoje. Dlatego Kościół wzywa do podejmowania dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. W postawie dialogu Kościoła ze światem uwyrażnia się prawda, że wartości ewangeliczne nie pozostają inne, obce w stosunku do

²⁸ Jan Paweł II, Homilia na Placu Zwycięstwa w Warszawie. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, 2 czerwca 1979 r., w: Jan Paweł II, *Nauczanie papiejskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 599.

²⁹ Tamże, s. 599.

³⁰ Por. A. F. Dziuba, *Humanizm chrześcijański jako dar paschalny*, „Collectanea Theologica”, 71 (2001) 3, s. 103–108.

³¹ R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II*, Kielce 2004, s. 29.

³² Por. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 309–319.

³³ Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 243.

wartości ewangelicznych³³. „Wszystko, czym człowiek żyje, co człowiek tworzy, i sam rozwój społeczności, i osoby ludzkiej stanowi historię zbawienia”³⁴. Głosząc Ewangelię, Kościół objawia człowiekowi sens ludzkiej egzystencji³⁵.

* * *

Wierzący w Chrystusa i niechrześcijanie, a także niewierzący, budują świat, który określa się mianem wspólnego domu. W mozolnym trudzie tworzenia wspólnoty kierują się różnymi motywami. Motywy te są przynajmniej w pewnym stopniu zbieżne. Chrześcijanie żywią przekonanie, że ich motywacja jest głębsza, pozwalająca pełniej uczestniczyć w dziele budowania wspólnego domu. Humanistyczne motywy nie tylko nie sprzeciwiają się wierze religijnej, ale w niej uzyskują dopełnienie. Autentyczny humanizm nie traci swojego religijnego wymiaru, chociaż nie wszyscy to dostrzegają.

Zusammenfassung

NATUR – ÜBERNATUR UND HUMANISMUS

In den Werken von Prof. Andrzej Zuberbier finden wir eine Analyse der gegenwärtigen theologischen Lehre über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur. Diese Analyse führt zur Überzeugung, dass der Dualismus Natur – Übernatur keine echten theologischen Grundlagen hat. In der Bibel finden wir nicht die Begriffe „Natur“ und „Übernatur“. Zuberbier schreibt, dass die so genannten christlichen Werte gleichzeitig humanistisch sind. Jedes Gute hat in Gott seine Quelle. Also auch wenn die Nichtchristen etwas Gute tun, leben sie nicht ohne Gnade Gottes.

Die Lehre von Zuberbier – und von vielen heutigen Theologen – wird eine Grundlage für den Humanismus. Der Humanismus schenkt allen Menschen die Möglichkeit sich zu treffen und im Dialog zu bleiben. Die Überwindung des Dualismus Natur – Übernatur öffnet neue Wege in der Theologie und in dem neuen Humanismus.

Ks. dr hab. 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, w 2005 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym tejże uczelni, autor artykułów z zakresu teologicznomoralnych aspektów dialogu z niewierzącymi oraz humanizmu chrześcijańskiego; wykładowca teologii moralnej w WSD w Kielcach.

³⁴ Tamże, s. 243.

³⁵ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, 41.

Jacek Salij OP – Warszawa

TEOLOGIA LAIKATU KS. ANDRZEJA ZUBERBIERA

Księdza Profesora Andrzeja Zuberbiera poznałem na jesieni 1970 r., kiedy przyszedłem na ATK i podobnie jak on wykladałem teologię dogmatyczną. Bardzo zbliżyliśmy się do siebie, zwłaszcza począwszy od roku 1972, gdy został on przewodniczącym Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich. Był nim chyba przez trzy kadencje – dziewięć lat. Ponieważ pełniłem wówczas funkcję sekretarza tej Sekcji, pomagałem mu w organizowaniu corocznych jej zjazdów.

Formalnie tematy następnych zjazdów były ustalane na zjazdach poprzednich, ale główny ciężar zorganizowania każdego kolejnego spotkania, również od strony koncepcyjnej, spadał na barki przewodniczącego. Byłem wielokrotnym świadkiem trudu, w jakim rodziło się rozpisanie głównego tematu na szczegółowe zagadnienia. Zazwyczaj Andrzej przyjeżdżał do mnie i na zasadzie równego z równym – choć wiekiem, doświadczeniem oraz szerokością horyzontów przerastał mnie znacznie – oczekiwał ode mnie oceny swojej koncepcji zjazdu oraz pomocy w wyborze prelegentów.

Tematy przygotowywanych przez Andrzeja zjazdów były zazwyczaj ambitne. Ponadto umiał Andrzej zadbać o najlepszych wykładowców, cenił sobie przy tym ogromnie interdyscyplinarność zarówno wewnątrzteologiczną, jak tę bardziej szeroką. Szczególnie utkwіło mi w pamięci sympozjum na temat hermeneutyki teologicznej. Znakomite było spotkanie, którego głównym zagadnieniem było poszukiwanie nowych modeli wykładu o Bogu, a również spotkanie poświęcone specyfice naszej polskiej teologii. Te organizowane przez Andrzeja sympozja, o których mniej pamiętam, też na pewno były znakomite.

Temat, jaki podejmował w ciągu całego swego życia

Kiedyś próbowałem już dać ogólną charakterystykę teologii uprawianej przez Andrzeja Zuberbiera¹. Zwróciłem wówczas uwagę na jego niezwykłą

¹ Por. J. Salij OP, *Wrażliwość teologa na tajemnicę wiary*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 35 (1997), nr 2, s. 41–47.

umiejętność naśladowania Bożej niewidzialności. W jego książkach zupełnie nie widać Zuberbiera. Jest w nich rzeczowy, kompetentny, prosty, zaangażowany wykład wiary. Nawet pewność wiary, którą te książki są wypełnione, jest ponadsubiektywna. Przekazywał nam Ksiądz Andrzej treści niby powszechnie znane, ale czynił to w sposób tak świeży i fascynujący, że nie dało się puścić tego mimo uszu.

Sądzę, że ten rodzaj teologii potrafił poruszyć nawet niewierzących. Jej sekret tkwił zapewne w tym, że używane przez Andrzeja wyrazy i zdania są tu naprawdę tylko narzędziem, którym teolog posługuje się do wyrażania prawdy o samym Bogu i Jego wspaniałości. Pełen najwyższego respektu wobec prawdy Bożej, bez odrobiny przemądrzałości, w pokornym poczuciu ograniczoneści ludzkiego umysłu, Andrzej potrafił nawet stawiać pytanie o granice ludzkiej świadomości Syna Bożego.

Bardziej szczegółowo chciałbym przedstawić Zuberbierową teologię laikatu – zagadnienie, do którego wracał w ciągu całego swego życia. Jak wiadomo, był to jeden z wielkich tematów Soboru Watykańskiego II. Zuberbier ogromnie fascynował się soborem, zwłaszcza że w okresie jego trwania był jeszcze młodym, ale już w pełni dojrzałym, czterdziestokilkuletnim teologiem.

Egocentrycznie dodam, że dwadzieścia lat, o jakie byłem młodszy od Andrzeja, zdecydowało o tym, że sobór, chociaż w czasie jego trwania również byłem już człowiekiem dorosłym, odbierałem inaczej od niego. Kościół przedsoborowy znałem przede wszystkim ze swoich młodzieńczych fascynacji i nie zdążyłem jeszcze zaznać różnych jego ociążałości i niedostosowań, które utrudniały życie ludziom Kościoła ode mnie starszym. Toteż kolejne zmiany wprowadzane przez *Vaticanum II* i po nim przyjmowałem z ciekawością i pełną aprobatą, zarazem po dziś dzień nie umiem przeciwstawiać sobie epoki przedsoborowej epoce posoborowej, a to przeciwstawienie Zuberbier – i zapewne większość księży jego pokolenia – odczuwał jako oczywiste.

Pierwszy poważny artykuł poświęcony teologii laikatu opublikował Zuberbier jeszcze przed zakończeniem soboru, niemal natychmiast po ogłoszeniu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*². Przypomina w nim głęboko teologiczny sens wyrazów „laik”, „laikat”. Jak wiadomo, wyrazy te pochodzą od greckiego *laos* – lud. Słowem, „laik” to tyle, co członek ludu Bożego, „laikat” zaś – gdyby chcieć trzymać się etymologii, a nie potocznego znaczenia tego wyrazu – to tyle, co lud Boży, rzecz jasna z księżmi i biskupami łącznie.

Toteż ubolewa Zuberbier w wymienionym artykule nad fatalną ewolucją tego terminu, która doprowadziła do sytuacji, że potocznie świeckich w Kościele określa się negatywnie jako tych, którzy nie mają powołania kapłań-

² Por. A. Zuberbier, *Świeccy wierni – powołanie i charyzmaty*, „Znak”, 17 (1965), s. 971–985.

skiego ani zakonnego, zapominając, że przecież realizują oni w Kościele różne powołania ogromnie ważne, przede wszystkim zaś powołanie do życia w małżeństwie i w rodzinie.

Nie chcę być fałszywym świadkiem, bo całkowitej pewności co do tego nie mam, ale jestem prawie pewien, że to właśnie z ust Andrzeja po raz pierwszy usłyszałem głęboko teologiczne wyjaśnienie łacińskiego terminu *saeculares*, świeccy – że o ile pierwszym zadaniem duchownych jest posługa w Kościele, to podstawowym zadaniem świeckich jest „uświęcanie świata”, i że ta intuicja jest źródłowa dla tego terminu.

Natomiast w przedstawianym teraz artykule powtarza Zuberbier tezę, jaką można było znaleźć w wielu ówczesnych tekstach eklezjologicznych, że na pochodzący jeszcze z czasów apostołskich podział: pasterze – wierni nałożył się obcy duchowi Kościoła podział społeczeństwa na stany, i że to stąd wywodzi się nieszczęsne przeświadczenie, jakoby duchowni stanowili czynną część Kościoła, świeccy zaś – jego część bierną.

Dzielenie Kościoła na część czynną i bierną – twierdzi Zuberbier z naciskiem – jest bezpośrednio niezgodne z Pawłowym obrazem Kościoła jako Ciała Chrystusa. W ciele nie ma podziału na części czynne i bierne, wszystkie członki są w ciele ważne i spełniają właściwe sobie funkcje dla dobra całego ciała. Również w Kościele są różne powołania i różne charyzmaty, ale wszyscy jesteśmy wezwani do tego, żeby być czynnymi członkami Kościoła. Całe życie każdego człowieka ochrzczonego ma – w sensie: powinno mieć – charakter religijny i powinno być świadectwem składanym Chrystusowi.

Nad teologią laikatu pracował Andrzej Zuberbier zwłaszcza w roku akademickim 1966/67, jako uczestnik seminarium prowadzonego przez głównego redaktora Konstytucji *Lumen gentium*, ks. prof. G. Philipsa. Wkrótce potem ukazały się następne jego artykuły na temat miejsca i zadań świeckich w Kościele. Przypomnijmy, że w pierwszym oficjalnym przekładzie tekstów soborowych na język polski (1968) właśnie Zuberbier jest autorem wprowadzenia do Dekretu *Apostolicam actuositatem*³.

Odnotujmy ponadto jego artykuł pt. *Rozmaite dziedziny działalności apostolskiej*, gdzie omawia kolejno trzy wielkie dziedziny, w których świeccy zaproszeni są do szczególnej aktywności apostolskiej: wspólnoty kościelne, rodzina oraz środowisko społeczne. Wystarczy głośno wymienić te trzy wielkie możliwości (a często po prostu powinności) religijnego zaangażowania świeckich, żeby nikomu nie trzeba było udowadniać, jak głęboko fałszywa była teza, że świeccy stanowią bierną część Kościoła⁴.

³ Por. A. Zuberbier, *Wprowadzenie do dekretu „Apostolicam actuositatem”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, s. 565–576; tekst polski: s. 361–378.

⁴ Por. A. Zuberbier, *Rozmaite dziedziny działalności apostolskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 60 (1968), t. 71, s. 300–307.

Kilka lat później poświęcił ks. Zuberbier odrębny artykuł problemowi kościelności małżeństwa chrześcijańskiego⁵. Z charakterystyczną dla swojego pokolenia tendencją do przeciwstawiania sobie Kościoła przedsoborowego posoborowemu, skonstrastował dawną teologię małżeństwa, która „cierpiała na fizjologizm i legalizm”, teologii nowej, podkreślającej bardziej wymiar biblijny i osobowy. W tej nowej perspektywie – wyjaśnia Autor tego artykułu – małżeństwo chrześcijańskie jawi się jako obraz miłości Chrystusa i Kościoła, co więcej, jako realna część tej miłości.

Jak już powiedziałem, teologia laikatu interesowała go przez całe życie. Dość przypomnieć, że w ramach przygotowań do II Polskiego Synodu Plenarnego, w latach 1989–1991, był Zuberbier przewodniczącym komisji ds. świeckich w Kościele. Nie przeoczył też w swoich publikacjach faktu ukazania się Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*⁶, ani też Adhortacji apostolskiej *Christideles laici*⁷. Zwięzłe syntezы poświęcone miejscu i zadaniom świeckich w Kościele umieścił w swoich książkach *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary* (1979) oraz *Czy wiem, w co wierzę?* (1992). Szczególnie jednak ciekawy materiał dotyczący jego teologii laikatu, materiał będący świadectwem pierwszej, jednoznacznie entuzjastycznej recepcji nauki Soboru Watykańskiego II na ten temat, znaleźć można w książce *Teologia dzisiaj* (1975).

Ale zanim przejdę do tej książki, spróbuję się na temat jednego jego artykułu z Księdzem Andrzejem – pośmiertnie – pospieszać.

Spór na temat obecności w przestrzeni publicznej tego, co święte

Chodzi o sposób, w jaki Andrzej próbował bronić Jana Pawła II przed atakami mass mediów po jego przemówieniu w Lubaczowie, 3 czerwca 1991 r. Laickie publikatory zarzucały wtedy Papieżowi, że postuluje dla Polski model państwa wyznaniowego. Chodziło zwłaszcza o następujący fragment papieskiej homilii:

postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postu-

⁵ Por. A. Zuberbier, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 5 (1977), s. 83–90.

⁶ Por. A. Zuberbier, *Znaczenie doktrynalne adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 22 (1984), nr 1, s. 71–80.

⁷ Por. A. Zuberbier, *Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w Kościele*, „Biuletyn Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich” (Dla Boga i świata), grudzień 1995, s. 16–23.

lat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością⁸.

Otóż trzeba powiedzieć, że ks. Zuberbier zaproponował wtedy redukcjonistyczną interpretację myśli Papieża⁹: w swoim artykule wielokrotnie powtarza, że wymiar świętości w myśli Papieża to tyle samo, co poszanowanie dla zasad etycznych. Trzeba sobie przypomnieć ówczesną furję ataków na rzekome przekształcanie Polski w państwo wyznaniowe, ażeby trochę Księdza Andrzeja zrozumieć. Fakt faktem, że artykuł ten, napisany w celach czysto obronnych, nie był wielkim osiągnięciem w myśli ks. Zuberbiera.

Papież przecież wtedy wyraźnie przeciwstawiał się tendencjom – że tak się wyrażę – dezynfekowania przestrzeni publicznej ze wszystkiego, co święte. Chodzi o te same tendencje, które w Stanach Zjednoczonych wyrażają się wyrzucaniem tablic Dekalogu z budynków sądowych, zakazem noszenia zbyt mało dyskretnych znaków religijnych przez poszczególnych nawet ludzi, embargiem na szopki bożonarodzeniowe i kolędy w szkołach włoskich. Że Papieżowi o to właśnie chodziło, wyraźnie to wynika ze słów, jakie wypowiedział w Lubaczowie bezpośrednio po zdaniach dopiero co cytowanych:

Potrzeba wiele wzajemnej życzliwości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego, co święte w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie, a tego niestety doświadczaliśmy przez kilkadziesiąt ostatnich lat. Doświadczyliśmy tego wielkiego, katolickiego getta, getta na miarę narodu. Zarazem więc my, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia: że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności¹⁰.

Pierwsza recepcja teologii laikatu Soboru Watykańskiego II

Szczególnie ciekawy materiał na temat teologii laikatu przedstawił ks. Zuberbier w książce *Teologia dzisiaj* (1975)¹¹. Przedstawienie tego materiału zacznę od znakomitego artykułu pt. „Czym jest Kościół?” (s. 245–257), który stanowi próbę syntetycznego spojrzenia na soborową Konstytucję dogmatyczną o Kościele.

⁸ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. w Lubaczowie 3 VI 1991, www.mateusz.pl/jp99/pp/1991/pp19910603a.htm.

⁹ Por. A. Zuberbier, *O wymiar świętości w życiu społecznym*, „Znaki Czasu”, (1991), nr 24, s. 46–53.

¹⁰ Jan Paweł II, Homilia..., art. cyt.

¹¹ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975.

Niezmierznie ważna teza na temat laikatu – zwraca uwagę Autor tego artykułu – znajduje się w samej strukturze soborowej konstytucji. Mianowicie rozdziały przedstawiające hierarchiczny ustrój Kościoła oraz miejsce i zadania świeckich w Kościele zostały w niej poprzedzone ogólnym wykładem na temat ludu Bożego. Znaczy to – posłużę się sformułowaniem samego Zuberbiera – „że wartością zasadniczą jest w Kościele sama wiara, podstawową godnością jest «być chrześcijaninem»”¹².

Co najmniej trzy ważne wnioski, twierdzi Zuberbier, wynikają z takiego właśnie ustroju Kościoła dla naszego tematu. Po pierwsze, braterstwo w Chrystusie jest w relacjach między duchownymi i świeckimi czymś bardziej fundamentalnym niż podział stanów i zadań w kościelnej wspólnotcie. Powinno to wpływać m.in. na jakość konkretnych relacji między duchownymi i świeckimi. Świeccy winni bardziej poczuć się członkami wspólnoty Kościoła – nie tylko być biernymi odbiorcami posługiwania duchownych, ale podejmować również aktywną współodpowiedzialność za Kościół. Z kolei duchowni, powołani do przewodzenia Kościołowi, winni być promotorami i opiekunami aktywności świeckich w Kościele.

Po wtóre, celem naszej przynależności do Kościoła jest świętość i życie wieczne. To dlatego, zauważa nasz Autor, konstytucja soborowa poświęca cały rozdział powszechnemu powołaniu do świętości. „Braterstwo między duchownymi a świeckimi w Kościele nie stanowi więc jedynie przedmiotu pobożnej zachęty ze strony Soboru, ale wynika ze struktury Kościoła, ze wspólnoty wiary i powołania chrześcijańskiego”¹³.

Wreszcie po trzecie, „świeccy mają wraz z duchownymi głosić Ewangelię światu. Nie są oni jedynie odbiorcami owoców Odkupienia, którymi szafują duchowni”¹⁴. Ten trzeci wątek bardzo szczęśliwie wiąże ks. Zuberbier z wizją Kościoła jako zaczątku i źródła jedności rodziny ludzkiej.

A odnotujmy, że tak pogłębione i dojrzałe przedstawienie Konstytucji dogmatycznej o Kościele opublikował Zuberbier niemal natychmiast po jej ogłoszeniu¹⁵.

Był Andrzej Zuberbier jednym z nielicznych polskich teologów, którzy w tamtych czasach uważnie śledzili to, co dzieje się w teologii światowej, zwłaszcza tej pisanej po francusku i po niemiecku. Wskutek tego jednak zdarzało mu się również wprowadzać na nasze polskie podwórko treści raczej kontrowersyjne.

Na przykład w innym rozdziale omawianej teraz książki („Kościół: społeczność ludzi”, s. 258–270) powtarza tyleż błyskotliwą, co wątpliwą tezę nie-

¹² Tamże, s. 251.

¹³ Tamże, s. 252.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. A. Zuberbier, *Czym jest Kościół?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. I, Warszawa 1967, s. 195–206.

mieckiego pastoralisty, H. Schustera, że – wbrew powszechnie wtedy przez katolickich teologów przyjętej tezie – ani Bellarminowska definicja Kościoła nie określała przedsoborowego myślenia o Kościele, ani też ówczesnej świadomości eklezjalnej nie wyznaczało założenie, że Kościół to księża i biskupi: raczej mówiono wtedy o Kościele jako o jakiejś anonimowej socjologicznej hipostazie. Jak twierdził Schuster, a Zuberbier za nim powtarzał: „można było czytać czy słyszeć o Kościele, który prowadzi wiernych do zbawienia, który coś nakazuje lub czegoś od nich wymaga, a więc stanowi rzeczywistość jakby ponadludzką, nie utożsamianą ani ze społecznością wierzących, ani z samymi pasterzami Kościoła!”¹⁶.

A przecież już z biblijnej wizji Kościoła wynika, że Kościół to rzeczywistość większa niż tylko wszyscy wierzący w Chrystusa, świeccy i duchowni, bo wierząc w Chrystusa, przystępujemy *do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie* (Hbr 12, 22). Również w Nowym Testamencie znajduje się zarówno formuła, że *górne Jeruzalem (...) jest naszą matką* (Ga 4, 26), jak formuła, że Kościół jest *filarem i podporą prawdy* (1 Tm 3, 15). Niewątpliwie nie było to nieuprawnione, wyobcowujące z Kościoła hipostazowanie go, dawano w ten sposób wyraz wierze, że Kościół jest nie tylko wspólnotą nas, wierzących, ale również darem Bożym dla nas, wierzących.

Za to również dzisiaj podziw budzi mądra teza Andrzeja Zuberbiera, wyrażona w innym rozdziale tej książki („Wspólnota i instytucja”, s. 271–284), że o ile instytucje zamykające się na wymiary wspólnotowe sztywnieją i tracą życie, to z drugiej strony czymś zgodnym ze społeczną naturą ludzi jest to, że treści wspólnotowe szukają oparcia i utrwalenia w instytucjach. To dlatego – zdaniem Zuberbiera – reformy soborowe potrzebują czasu, zanim zostaną w Kościele naprawdę przyjęte:

Sytuacja społeczna pozostaje jednak daleko w tyle za pouczeniami Soboru i upłynie wiele czasu, podejmować trzeba będzie wiele starań, żeby stały się one społeczną rzeczywistością. Wprowadzanie wiernych świeckich do rad duszpasterskich i najwyższych instytucji kościelnych – to dopiero pierwsze i nieśmiałe próby otwarcia drogi w kierunku wyznaczonym przez Sobór. Odnajdywanie tej drogi nie będzie zresztą jedynie skutkiem tworzenia nowych instytucji, w których świeccy wierni znajdowaliby pole do działania, czy też robienia im miejsca w instytucjach już funkcjonujących. Decydującą rolę spełni tutaj, jak we wszelkiej odnowie Kościoła, realizowanie ewangelicznych wartości przez wszystkich: i duchownych, i świeckich, we współczesnych warunkach życia społecznego. Wówczas znajdą się instytucjonalne formy, w których wyrazi się braterska miłość i które będą jej służyć¹⁷.

¹⁶ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 259.

¹⁷ Tamże, s. 284

Autor ewidentnie inspirował się tu socjologicznym rozróżnieniem *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, a przecież równie ewidentnie jest to myślenie w kategoriach specyficznie chrześcijańskiej antropologii, widzącej człowieka (a poniekąd również ludzkie społeczności) jako cielesno-duchową jedność. Podziwiając logikę i wewnętrzną spójność takiego myślenia, wolno nawet się zastanawiać, czy socjologiczne rozróżnienie *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* w ogóle mogłoby się pojawić poza kręgiem kultury chrześcijańskiej.

Prof. dr hab. Jacek SALIJ OP – ur. w 1942 r. na Wołyniu, dominikanin, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, konsultor Sekcji Nauk Teologicznych Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, członek Pen Clubu. Autor licznych publikacji z dziedziny teologii duchowości, laureat Feniksa 2004 za niestrudzone popularyzowanie wiedzy teologicznej w Polsce. Znane książki o. Salija to m.in.: *Pytania nieobojętne*, Poznań 1986; *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994; *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998; *Katolicyzm polski dziś i jutro*, Kraków 2001; *Dlaczego kocham Kościół?*, Warszawa 2002; *Patriotyzm dzisiaj*, Poznań 2005.

VARIA

Ks. Paweł Borto – Kielce
Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

AKTUALNOŚĆ TEOLOGICZNO-PASTORALNA KONSTYTUCJI O OBJAWIENIU BOŻYM

Czterdziesta rocznica uchwalenia Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* odbiła się żywym echem w Kościele. Benedykt XVI wspomniał o niej na śródowej audiencji, akcentując w sposób szczególny owoce praktyczne tego dokumentu (*lectio divina*). Odbyły się liczne sympozja na temat tej konstytucji (Rzym, Kraków, Poznań). Kościół kielecki również włączył się w tę rocznicę. Na przełomie lat 2005/2006 autorzy tego artykułu publikowali w „Niedzieli Kieleckiej” komentarze do *Dei Verbum*. Artykuł ten jest poszerzoną wersją tych komentarzy. Na uwagę zasługuje szczególnie dokumentacja źródłowa i bibliograficzna w przypisach.

1. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym a dziedzictwo soborowe

Ponad czterdzieści lat temu, 18 listopada 1965 r., zamykano prace nad wielkim dokumentem: Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym. Niedługo potem, w grudniu 1965 r., Ojcowie soborowi gromadzili się na ostatniej sesji Soboru Watykańskiego II, kończąc tę szczególną refleksję nad odnową Kościoła. Przychodził czas realizacji tego, co Duch Święty chciał powiedzieć i powiedział Kościołowi.

Znamienne jednak, że kiedy mowa jest o nauczaniu soborowym i o ogromnym dziedzictwie, jakie Kościół wyniósł z tamtych lat, trzeba przyznać, iż bardzo wiele jeszcze pozostaje do zrobienia. I dotyczy to tak Kościoła na Zachodzie, jak i Kościoła w Polsce. Wystarczą tu dwa wymowne głosy.

W wywiadzie udzielonym Telewizji Polskiej¹ Benedykt XVI mówił o tym, jak widzi swoją misję. Zauważając, że dziedzictwo, jakie pozostawił

¹ Wywiad został wyemitowany 16 października 2005 r. w pierwszym programie TVP.

po sobie Jan Paweł II jest ogromne i ciągle czeka na przyswojenie, dodał znamienne słowa:

Wiemy, że Papież ten był człowiekiem Soboru, że przejął się do głębi jego duchem i literą. Przez swe teksty uzmysławia nam, co rzeczywiście było zamiarem Soboru, a co nim nie było i pomaga nam stawać się Kościołem na miarę czasów obecnych i przyszłych.

Jeśli 27 lat pontyfikatu Jana Pawła II było poświęceniem życia właśnie tej sprawie, by przybliżyć Kościołowi bogactwo daru, jakim był Sobór, i pomóc w jego autentycznym odczytaniu, to sam ten fakt jest już dość wymowny i świadczy o aktualności Soboru... Zwłaszcza, że tutaj chyba jest jeden z fundamentów świętości Jana Pawła II – ta świętość dojrzewała w atmosferze Soboru.

Drugi głos, który warto mieć na uwadze, kieruje nasze spojrzenie na Kościół w Polsce. We wstępie do książki *Dzieci Soboru zadają pytania* – napisanej trzydzieści lat po Soborze i będącej próbą przybliżenia polskiemu czytelnikowi najważniejszych aspektów nauki soborowej – można znaleźć dwie cenne uwagi. Najpierw tę, że przyswajanie ducha Soboru przez Kościół w Polsce przebiegało znacznie wolniej ze względu na szczególną sytuację wewnętrzną, jak i świadomość eklezjalną wiernych. Następna uwaga to ta, że przed Kościołem w Polsce nadal stoi zadanie uczenia się Soboru, tak by nie była to wiedza dostępna tylko dla elit². Jak prawdziwe są to słowa, choć minęło prawie 10 lat od ich napisania, nie trzeba długo przekonywać. Ciągłe jest w Polakach więcej miłości uczuciowej do Jana Pawła II, niż wierności Jego testamentowi – czyli nauczaniu, które po prostu jest nieznane.

Powróćmy jednak do tego fragmentu soborowego dziedzictwa, który interesuje nas tutaj. Chodzi o Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym zwaną także *Dei Verbum* (od pierwszych łacińskich słów, którymi zaczyna się jej tekst). Dla zrozumienia, jak ważna jest nauka zawarta w tym dokumencie, nie wystarczy tylko pamiętać, że stanowi on fragment ogromnego i cennego dziedzictwa Soboru. Jeszcze jako kardynał i arcybiskup Krakowa, Karol Wojtyła wskazywał, iż o prawdziwej wadze Konstytucji stanowi to, że znajduje się ona u korzeni całej refleksji soborowej. Ten dokument bowiem jest próbą zrozumienia i opisanego dialogu między Bogiem a człowiekiem. Sobór, który chciał mówić o Bogu do człowieka żyjącego dzisiaj i chciał doprowadzać tego człowieka do powierzenia się Bogu, w tym dokumencie znalazł podstawy do prowadzenia tego dzieła³.

² *Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, red. Z. Nowowski, Warszawa 1996, s. 10.

³ Por. K. Wojtyła, *Znaczenie Konstytucji „Dei Verbum” w teologii*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. S. Grzybek, Kraków 1968, s. 9–10.

Dlatego dopiero na drugim miejscu należy widzieć wszystkie inne cenne aspekty, które wnosi Konstytucja o Objawieniu Bożym i co jest już właściwym dla niej wkładem w dziedzictwo soborowe. A należy tu wymienić choćby wymiar ekumeniczny Konstytucji *Dei Verbum*. Przez podkreślenie znaczenia Pisma Świętego stało się bowiem możliwe budowanie nowych relacji z chrześcijanami z kręgu reformacji. Wspomnieć trzeba też o najważniejszych aspektach wpisujących się w dziedzictwo katolickie, takich jak: nowe rozumienie Bożego Objawienia, jego przekazywania i wiary, docenienie znaczenia Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, wskazanie na właściwą jego interpretację oraz miejsce Pisma Świętego w życiu Kościoła. To tylko najważniejsze aspekty.

Wreszcie znaczący jest też fakt, iż Konstytucja *Dei Verbum* jest jednym z tych dokumentów, których przygotowanie trwało najdłużej. Jeśli bowiem początki prac nad nią należy umiejscowić w roku 1959, to ostatecznie prace nad tym dokumentem zakończono dopiero po 6 latach. Cały ten okres był czasem wsłuchiwania się w krytyczne głosy i uwagi napływające od wszystkich uczestników Soboru i z różnych części świata. Ostatnie głosowanie, na którym oceniano końcowy efekt tej pracy (18 listopada 1965 r.), dało 2344 głosy „tak” i tylko 6 „nie”. To chyba najlepsza wskazówka, jak ważny i dojrzały dokument został przekazany w ręce wszystkich chrześcijan.

Trzeba dodać tu jeszcze jedną uwagę. Wszystko, co zostało powiedziane powyżej, jasno wskazuje na znaczenie Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. W interpretacji tego dokumentu wydaje się nam, że zbyt często jest on traktowany jako *terminus ad quem*, czyli dokument, w którym sformułowano doktrynę Kościoła i wraz z tym zamknięto wszelką refleksję nad zagadnieniami tam poruszonymi. Wydaje się jednak, że należałoby raczej mówić o tym, iż *Dei Verbum* stanowi swego rodzaju *terminus a quo*. Rozumie my to w ten sposób, że *Dei Verbum* jest dokumentem, który – owszem – wyznaczył pewien fundament i jasno określił doktrynę Kościoła, ale zarazem jest słowem, które nie zamyka na dalszą refleksję, nie wyczerpało wszystkich problemów związanych z poruszonymi zagadnieniami i zaprasza do dalszych poszukiwań, wskazując ich kierunek. Tak ma się np. sprawa z interpretacją Biblii⁴.

W niniejszym artykule podejmujemy się więc dwojakiego zadania. Z jednej strony chcemy przybliżyć, komentując tekst Konstytucji, najważniejsze aspekty doktryny soborowej o Objawieniu. Z drugiej strony właśnie tekst Konstytucji stanie się inspiracją do uwag o charakterze teologicznym i pastoralnym, tak by odkryć bogactwo doktryny zawartej w tekście *Dei Verbum*.

⁴ Por. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (wyd. w jęz. polskim w przekładzie i pod red. R. Rubinkiewicza, Warszawa 1999).

2. Rozumienie Bożego Objawienia

W jednym z tygodników ks. T. Węclawski poświęcił obszerny fragment swego artykułu błędnemu rozumieniu Bożego Objawienia⁵. Przypomnijmy, że poznański teolog pisał, iż niekiedy Objawienie pojmuje się jako swego rodzaju światło przenikające do naszego świata ze świata Boskiego. To światło obecne było w dziele proroków, zabłysło w Chrystusie, a potem zostało zamknięte w księgach Pisma Świętego. Dziś, kiedy już opadła zasłona, nie pozwalając zajrzeć z tego świata w świat Boży, Bożej prawdy musimy szukać w Piśmie Świętym i Tradycji, przyjmując z wiarą to wszystko, co jest tam zawarte. Ks. Węclawski ten swój opis kończył słowami:

Jeśli ktoś odnajduje się w takim sposobie myślenia (a doświadczenie mówi mi, że bardzo wielu ludzi wierzących w nim się odnajduje), warto, by zdał sobie sprawę, że nie jest to bynajmniej dobry wyraz wiary Kościoła w misterium Bożego Objawienia, a tylko bardzo uproszczona i mocno zniekształcona tej wiary postać⁶.

Dlaczego można i trzeba tak powiedzieć? Uważne pochylenie się nad pierwszymi numerami Konstytucji o Objawieniu Bożym pokazuje, dlaczego słuszna jest ta konkluzja. Już początek soborowego dokumentu wyraźnie wskazuje, że Objawienie to rzeczywistość o wiele głębsza. Bóg, kiedy się objawia, nie daje tylko jakiegoś światła, nie tylko coś mówi o sobie, ale „w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14n) i przestaje z nimi (por. Ba 3, 38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (KO 2). Ostatecznie więc Objawienie oznacza Bożą obecność przy człowieku – oznacza to, że Bóg stał się nam bliski, wyszedł ku nam.

Tekst soborowy pozwala również przekroczyć jeszcze jedno ograniczenie, które charakteryzowało dotychczasowy sposób mówienia o Objawieniu. Objawienie jest tu widziane w ścisłej więzi ze zbawieniem. Bóg objawia się człowiekowi nie tyle po to, by zaspokoić ciekawość człowieka i przybliżyć mu świat, do którego inaczej nie miałby dostępu. Owszem, kiedy Bóg objawia się człowiekowi, ujawnia prawdę o sobie, poucza; Jezus opowiada ludziom o głębi Boga (por. KO 4). Ale Bóg objawia się przede wszystkim po to, by dać człowiekowi zbawienie. Cała historia objawiania się Boga właśnie tak jest opisana w Konstytucji – Bóg objawiał się, ponieważ troszczył się o ludzi i chciał ich doprowadzić do wspólnoty ze sobą.

W tej historii Objawienia się Boga ludzkości Konstytucja wymienia trzy najważniejsze etapy, w których się to dokonało. U początków dziejów ma

⁵ Por. T. Węclawski, *Mówmy o Bogu*, „Tygodnik Powszechny”, 40 (nr 2934), 2 października 2005 r., s. 10.

⁶ Tamże.

miejsce pierwsze „wyjście” Boga ku ludziom. Jak mówią Ojcowie soborowi, w samych stworzeniach Stwórca zostawił wieczne świadectwo o sobie. W ten sposób – można powiedzieć – że Bóg od chwili stworzenia człowieka towarzyszył mu swą delikatną obecnością także wtedy, kiedy człowiek zgrzeszył i oddalił się od swego Stwórcy.

Drugi etap objawienia rozpoczyna powołanie Abrahama. Bóg powołuje Abrahama po to, by uczynić z niego wielki naród i otoczyć go szczególną opieką. Pięknie oddaje to tekst Konstytucji w słowach, że Bóg „naród ten (...) wychowywał za pośrednictwem Mojżesza i proroków, aby Jego jednego uznawał za Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca oraz sprawiedliwego Sędziego oraz aby oczekiwał obiecanego Zbawiciela” (KO 3).

Trzeci etap, według Ojców soborowych, to czas zapoczątkowany przyjściem Jezusa Chrystusa. Kiedy sięgamy do Konstytucji, ten trzeci etap określany jest jako pełnia całego Objawienia. Bóg w Chrystusie objawił się w całej pełni, bowiem w Chrystusie możemy dojrzeć oblicze Ojca (por. J 14, 9); bo On przez swą obecność, słowa i czyny, znaki i cuda, a „zwłaszcza przez swoją śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy” do końca wypowiedział prawdę o Bogu i potwierdził, że „Bóg jest z nami, aby nas wybawić z ciemności grzechu i śmierci i wskreszyć do życia wiecznego” (KO 4). Tak Bóg, który wielokrotnie i na różne sposoby zwracał się do ludzi, objawił się nam w pełni.

3. Wiara odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie

Cztery pierwsze numery Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* poświęcone zostały Bożemu Objawieniu. Dopiero kolejny numer pierwszego rozdziału Konstytucji mówi o przyjęciu Bożego Objawienia przez człowieka i o odpowiedzi na nie.

Znamienna jest ta zasadnicza dysproporcja w tekście. Poświęcono znacznie więcej miejsca temu, by wytłumaczyć, czym jest i w jaki sposób dokonało się Boże Objawienie, niż tłumaczyć się potem, czym jest wiara człowieka. Jakby Ojcowie soborowi chcieli powiedzieć, że prawdziwa wiara całkowicie zależy od wyjścia Boga ku człowiekowi i jest odpowiedzią na to wyjście, a nie wynikiem ludzkiego poszukiwania. Wyraźnie wskazują na to pierwsze słowa numeru 5.: „Bogu objawiającemu się należy się *posłuszeństwo wiary*”. To ostatnie wyrażenie łączące postawę wiary z posłuszeństwem nawiązuje do listów św. Pawła (por. Rz 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5n). W ten sposób zostajemy wprowadzeni w istotę postawy człowieka przyjmującego Boże Słowo.

Komentatorzy, którzy znają kulisy dyskusji nad tekstem Konstytucji, podkreślają, że w ostatecznym swym kształcie przezwyciężono dwie przeciwstawne sobie tendencje – ujmowanie wiary wyłącznie jako poznania (wiara

jako akceptacja prawd objawionych) i wiary jako zaufania⁷. W Konstytucji wiara rozumiana jest jako akt, w którym cały człowiek angażuje się w relację z Bogiem i w którym rozum i wola współdziałają. Doskonałym komentarzem mogą być tu słowa znanego biblisty Pierre'a Grelota, który napisał, że nie istnieje „żadna prawda wiary, która nie byłaby głęboko zaangażowana w wewnętrzny dialog człowieka z Bogiem”⁸. Idąc tym tokiem myślenia, można powiedzieć, że autentyczna wiara daje przystęp do Prawdy rozumianej jako Osoba – do Jezusa Chrystusa.

Dopiero po wyjaśnieniu, czym jest autentyczna wiara, tekst Konstytucji daje odpowiedź na pytanie, w jaki sposób człowiek może wierzyć. W jednym zdaniu, niezwykle „skondensowanym”, podane zostaje to, co warunkuje wiarę. Jest to najpierw uprzedzająca i towarzysząca człowiekowi łaska Boga – chodzi tu o wszelką pomoc, jaką Bóg daje niejako „z zewnątrz” po to, aby człowiek wierzył (cuda, nauki religijne). Zarazem temu działaniu Boga, zbliżającego się do człowieka i zapraszającego go do wiary, towarzyszy wewnętrzna pomoc Ducha Świętego, który zdolny jest poruszyć człowieka w jego najgłębszym wymiarze. W tekście Konstytucji mowa jest dosłownie o poruszeniu serca. To wyrażenie trzeba rozumieć w sensie biblijnym: w Biblii serce to najgłębsza treść osoby, gdzie zapadają wszelkie decyzje angażujące całego człowieka. Przypomnijmy, to w sercu rodzi się grzech – jak nauczał Jezus (por. Mk 7, 21-22) – w sercu też rodzi się zbawcza wiara (por. Rz 10, 9-10).

Warto krótko wspomnieć jeszcze o dwóch pozostałych owocach działania Ducha Świętego wymienionych w tekście. Jest to najpierw otwarcie „oczu umysłu”, a także „słodycz pochodząca z uznawania prawdy i wierzenia jej”. W tych pięknych wyrażeniach kryje się doświadczenie wszystkich ludzi Ducha – kto poddaje się Jego działaniu, zaczyna rozumieć to, co normalnie wydawało się niezrozumiałe, oraz doświadcza wewnętrznej radości z trwania przy odkrytej prawdzie. W ten sposób wiara, która rodzi się dzięki pomocy Ducha Świętego, nie jest jakąś przymocą na rozumie. W niej człowiek odnajduje całego siebie, zaczyna rozumieć niejako „od wewnątrz” i dlatego akt wiary jest ostatecznie aktem całkowicie wolnym. Pisał przecież św. Paweł: *gdzie jest Duch Pański – tam wolność* (2 Kor 3, 17).

⁷ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 80.

⁸ Tę wypowiedź cytuję H. de Lubac (*Słowo Boga...*, dz. cyt., s. 85). Por. także, co P. Grelot w *Bible et Théologie. L'Ancienne Alliance – L'Écriture Sainte*, Paris 1965, s. 110 pisze na temat roli pisarzy natchnionych, którym powierzono przekazanie Bożej prawdy: „Écrivant pour une communauté dont la relation avec le Dieu vivant constitue l'unique d'intérêt, ils se placent toujours dans cette perspective exacte, hors de laquelle il ne faut pas rien leur demander”.

Zatrzymajmy się tutaj. Dopowiedzmy tylko, że tę część tekstu Konstytucji na temat wiary kończą dwa ważne stwierdzenia – to, że Objawienie Boże daje człowiekowi przystęp do tego, co „całkowicie przewyższa pojmowanie rozumu ludzkiego”, a zarazem że Bóg i wszystko, co w Bożym Objawieniu dostępne jest dla rozumu ludzkiego, daje się poznać naturalnym światłem rozumu (por. KO 6).

Warto też dodać, że niektórzy z komentatorów wskazali, iż Sobór nie uwzględnił – zapewne z konieczności zredagowania krótkiego tekstu – wspólnotowego wymiaru wiary⁹. Wprawdzie w tekście Konstytucji aspekt ten nie jest nieobecny, ale dla całości obrazu tego, czym jest wiara, potrzebna byłaby taka wzmianka właśnie tutaj. Tak, zresztą, uczyniono w Katechizmie Kościoła Katolickiego, gdzie uwzględniono ten wymiar wiary bardzo wyraźnie (por. KKK 166–175).

4. Rozumienie Tradycji

Należy przypomnieć, że II rozdział *Dei Verbum* dojrzewał bardzo długo. Ostateczny jego tekst jest wynikiem niejednej dyskusji i wielu kompromisów, toteż jego lektura może nie być łatwa – choćby dlatego, że słowo „tradycja” używane jest tu w różnych znaczeniach. Członkowie Podkomisji zajmujące się przygotowaniem tekstu, kiedy ktoś wytknął ten brak uściślenia, wyjaśnili, że w ten sposób chciano dać wyraz całemu bogactwu tego, co kryje się za rzeczywistością tradycji obecnej w Kościele. Dlatego za każdym razem należy z kontekstu odczytać, o jakiej tradycji jest mowa w danym fragmencie¹⁰.

Już sam tytuł II rozdziału wskazuje na najszerszy sens, w jakim można zrozumieć to, czym jest tradycja. Łacińskie słowo *traditio* (a w tym języku pisano nasz dokument) może bowiem oznaczać proces przekazu Objawienia, czyli nie tyle jakąś treść, ale czynność. O tym właśnie jest mowa w pierwszym numerze II rozdziału (KO 7). Ojcowie soborowi przypominają tu prawdę, że zbawcze Boże Objawienie, które znalazło swą pełnię w Osobie Jezusa Chrystusa, ma być przekazywane wszystkim ludziom, jak polecił apostołom sam Chrystus (por. Mt 28, 19n; Mk 16, 15).

Za tym poleceniem Jezusa kryje się podwójna prawda. Pierwsza to ta, że bezpośrednimi świadkami Objawienia i tymi, którzy je przyjęli, byli właśnie

⁹ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga...*, dz. cyt., s. 86–87.

¹⁰ W *Acta Synodalia* można przeczytać następującą uwagę i odpowiedź na nią: „Duo Patres dolent quod (traditio) sumatur nunc sensu activo tunc sensu passivo; unde timent confusionem. Responsio: duae acceptiones intime inter se connectuntur; significatio ex contextu determinari debet” – *Acta Synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis 1978, IV 5, 697.

apostołowie. Nikt inny poza nimi nie ma takiego dostępu do Objawienia, jaki mieli oni. Yves Congar, wielki teolog francuski, który bardzo dogłębnie prze-studiował zagadnienie tradycji i który bezpośrednio uczestniczył w pracach nad tekstem II rozdziału *Dei Verbum*, celnie to wyraził pisząc, że wszystkie pokolenia poapostolskie żyją w *regime de la tradition*, co można oddać jako „według zasady tradycji”¹¹. Wynika stąd, że wszyscy inni mają dostęp do Objawienia w Jezusie Chrystusie nie w sposób bezpośredni, lecz właśnie dzięki dziedzictwu apostołskiemu przekazywanemu w Kościele.

Druga prawda, która wynika z polecenia Jezusa, wiąże się z tym, że apostołowie zostali uznani za zdolnych dobrze wypełnić powierzone im zadanie. Tekst Konstytucji wyraźnie zaznacza, że „polecenie to zostało wypełnione wiernie” (KO 7).

Tę wierność zapewniła pomoc Ducha Świętego. Wprawdzie nie ma tu odwołania do żadnego tekstu Pisma, ale jest to wyraźne nawiązanie do obietnicy Jezusa, zapisanej na kartach Ewangelii wg św. Jana: *Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On zaświadczy o Mnie* (J 15, 26). Apostołowie cieszą się tą szczególnie pomocą w wypełnianiu powierzonej im misji i nie czynią tego tylko własnymi siłami.

Tekst soborowy rozróżnia jednak działanie Ducha Świętego, które towarzyszyło apostołom przy przekazywaniu niezwiązanym z utrwalaniem orędzia zbawienia na piśmie, od działania Ducha Świętego asystującego przy spisywaniu świętych tekstów. W pierwszym przypadku jest mowa o pomocy – i znów łaciński tekst rozjaśnia to stwierdzenie, ponieważ mówi o Duchu Świętym doradczającym – w drugim, mowa jest o natchnieniu Ducha Świętego towarzyszącym spisywaniu tekstów przez apostołów i mężów apostołskich (por. KO 7). To rozróżnienie jest znamienne. Wskazuje bowiem, że Duch Święty nie tylko doradzał przy spisywaniu tekstu Pisma, lecz także był rzeczywistym jego autorem (por. KO 11).

W tym samym zdaniu Ojcowie soborowi wyjaśniają, że polecenie Jezusa apostołowie wykonali w dwojaki sposób. Pierwszy można nazwać niespisany. I chodzi tu nie tylko o ustne głoszenie nauki Jezusa, ale także o przykład dany życiem oraz o „zorganizowane działanie”. Sens tego ostatniego wyrażenia wskazać może tekst łaciński, który w tym miejscu mówi o *institutiones* – a więc chodziłoby o wszelkie działanie mające na celu stworzenie trwałych podstaw i wyznaczników dla życia Kościoła (por. KO 7). Drugi sposób, w jaki nakaz Jezusa o przekazywaniu Dobrej Nowiny został wypełniony, to przekaz na piśmie. W tym wypadku Ojcowie soborowi precyzują, że przepowiadanie apostołskie zostało spisane nie tylko przez samych apostołów, ale również przez

¹¹ Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963, s. 20.

„mężów apostoelskich” (KO 7). Chodzi tu oczywiście o autorów pism Nowego Testamentu, którzy sami nie byli apostołami, ale w spisywaniu swych dzieł trzymali się wiernie nauki apostoelskiej.

Ostatni akapit tej części tekstu (KO 7) pozwala dostrzec pewne rozróżnienia, które kryją się w słowie tradycja. Wraz ze stwierdzeniem, iż biskupi są kontynuatorami misji apostołów i są odpowiedzialni za dzieło przekazywania „żywej i nienaruszonej Ewangelii” (Ewangelię należy tu rozumieć jako Dobrą Nowinę o zbawieniu, a nie jako Ewangelię – dzieła literackie), zostaje wskazana pierwsza granica. Wraz z epoką apostołów kończy się epoka Tradycji apostoelskiej, czyli tej Tradycji, która jest konstytutywna dla wiary. Wszystko, co nie nawiązuje do tej Tradycji, jest już tradycją kościelną – i może być nawet bardzo starożytne, ale nie musi należeć do istoty wiary.

Kolejne rozróżnienie widoczne w tekście to rozróżnienie na Tradycję nie-spisaną i Tradycję zawartą w księgach Pisma Świętego. U początków przepowiadania apostoelskiego Pismo Święte jeszcze nie istniało. Objawienie było przekazywane przede wszystkim żywym słowem, opowiadaniem. Wraz z końcem epoki apostoelskiej i pracą natchnionych autorów, kiedy powstało Pismo Święte zawierające przepowiadanie apostoelskie, słowo Tradycja może oznaczać to, co właśnie jest niespisane i czego nie da się spisać.

5. Tradycja apostoelska rozwija się w Kościele

8 numer Konstytucji o Objawieniu Bożym stanowi nowość w tekście tego ważnego dokumentu Soboru Watykańskiego II – i to w podwójnym wymiarze. Najpierw dlatego, że dopisano go później, w momencie ważnej modyfikacji tekstu, nad którym pracowano. Następnie zaś dlatego, że przyjęty tekst tego numeru stanowi pierwszy przypadek, kiedy sobór wyłożył oficjalną naukę Kościoła o rozwoju Tradycji¹².

Pierwsze zdania tego numeru Konstytucji stanowią swego rodzaju wstęp do zasadniczej jego treści. Podkreślają wyraźnie, że u początków wiary Kościoła znajduje się przepowiadanie apostoelskie, które musi być wiernie zachowywane „aż do wypełnienia czasów” (KO 8). Ojcowie chcieli jasno powiedzieć, że wiara apostoelska jest niezmienna – dlatego należy jej się trzymać i walczyć w jej obronie. Jest tu także przypomnienie, że przepowiadanie apostoelskie zostało przekazane następnym pokoleniom tak w księgach natchnionych (w których jest zawarte „w sposób szczególny”), jak i ustnie – i wyraża się

¹² Por. W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o Tradycji Świętej*, w: *Idee przewodnie...*, dz. cyt., s. 64; R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei Verbum»*, „Gregorianum” 47 (1966), s. 28.

w doktrynie, życiu i kulcie Kościoła. Z tego można wnioskować, że Tradycja jest ściśle związana z życiem Kościoła i że Kościół jest podmiotem Tradycji.

Tekst Konstytucji podaje dalej główną ideę zawartą w numerze 8. Wyraźnie zostaje stwierdzone, że „Tradycja (...) pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”. Jako przykład tego procesu, Ojcowie soborowi wskazują na wzrost zrozumienia przekazanych „spraw i słów”. Oczywiście, jako najbardziej wyraźny przykład potwierdzający to stwierdzenie można wskazać rozwój dogmatów, które stanowią przecież część wiary apostoelskiej, lecz jednocześnie nie od razu były jasno poznane od początku. Chodzi więc o taki rozwój, który nie niszczy tożsamości. Rozwój ten można porównać do wzrostu żywego organizmu, który zawsze jest ten sam, ale nie pozostaje taki sam – nie tracąc swej tożsamości, ciągle zmienia się, ponieważ żyje.

Tekst Konstytucji, mówiąc o wiernym rozwoju, wymienia Ducha Świętego, który towarzyszy Kościołowi w ciągu całych jego dziejów i jest gwarantem tego rozwoju Tradycji. Jeszcze wyraźniej dochodzi to do głosu w ostatnim zdaniu numeru 8, gdzie można przeczytać: „Duch Święty, dzięki któremu żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, doprowadza wierzących do całej prawdy”. W tym zdaniu ukryte jest nawiązanie do obietnicy Jezusa zapisanej w Ewangelii wg św. Jana: *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy* (J 16, 13). Warto przypomnieć, że w ostatecznym tekście to zdanie z Ewangelii Janowej nie jest przywołane, choć tak było w tekście proponowanym. Stało się tak z powodu jednej uwagi – wskazano bowiem, że słowa zapisane przez Ewangelistę skierowane zostały do apostołów i postulowano, by w tym kierunku skorygować tekst Konstytucji. Ale eksperci pracujący nad tekstem woleli wykreślić odniesienie do tekstu Pisma niż zaciemniać pierwotny sens soborowej wypowiedzi – że Duch Święty prowadzi wszystkich wiernych ku pełni prawdy¹³.

Te stwierdzenia nie oznaczają jednak, że tylko Duch Święty pełni aktywną rolę w rozwoju Tradycji. To, że Duch Święty jest gwarantem i przyczyną takiego rozwoju, który nie gubi apostoelskiej tożsamości Tradycji, nie wyklucza roli ludzi. Konstytucja wymienia tu trzy grupy osób oraz właściwy dla nich wkład w rozwój Tradycji. Kolejność, w jakiej to czyni, też jest godna uwagi.

Najpierw mowa jest o wiernych, którzy dzięki kontemplacji i dociekaniu rozważają słowa i rzeczywistości przekazane przez Tradycję i czynią to na wzór Maryi (tekst odsyła do Łk 2, 19.51 – *Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu...*). Chodzi tu o wszelką refleksję,

¹³ Por. U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei verbum*, Roma 1985, s. 177.

jaką wierzący, a zwłaszcza teologowie, prowadzą w duchu wiary – właśnie na wzór Maryi, która – jak komentował ten fragment Pisma Newman – najpierw wierzyła, a potem rozmyślała nad tym, co przyjęła z wiarą¹⁴.

Następnie tekst Konstytucji wskazuje na to, że postęp Tradycji może się dokonywać dzięki „głębokiemu pojmowaniu spraw duchowych”. Chodzi tu o to, że prawda chrześcijańska i jej poznanie nie ma tylko wymiaru teoretycznego i nie dokonuje się wyłącznie w wymiarze intelektualnym – ona musi stać się częścią życia i również życie pozwala odkrywać jej bogactwo. Oczywiście, to dotyczy wszystkich wiernych. Warto jednak przytoczyć uwagę jednego z komentatorów, który wskazywał, że w tym miejscu szczególnie można mieć na uwadze charyzmaty. Kard. A. Bea pisał, że wystarczy spojrzeć, jak bardzo wzrosło rozumienie wezwania Jezusa do ubóstwa dzięki charyzmatowi św. Franciszka z Asyżu i że można by wskazać jeszcze wiele innych przykładów na to, iż doświadczenie ruchów charyzmatycznych pozwoliło głębiej odkryć niejedno słowo Ewangelii¹⁵.

Ostatni mający wkład w rozwój Tradycji to biskupi, którzy wraz ze święceniami otrzymali charyzmat prawdy, czyli są kontynuatorami misji apostołów. Historia powstawania tego tekstu wskazuje, że nie przez przypadek biskupów umieszczono na ostatnim miejscu. Ich pierwszą rolą jest bowiem czuwanie nad autentycznością Tradycji. Jak zauważono, w historii rozwoju dogmatów nie można spotkać rozwoju, który swój pierwszy początek miałby w inicjatywie Magisterium Kościoła¹⁶. Pierwszym jego zadaniem jest bowiem czuwanie nad autentycznością Tradycji i nie dopuszczanie do takiego rozwoju, który będzie wypaczeniem.

Pozostaje jeszcze wspomnieć o dwóch zdaniach z numeru 8. *Dei Verbum*. Pierwsze wskazuje na to, w jaki sposób Tradycja jest przechowywana w Kościele. Ojcowie soborowi mówią o tekstach „świętych Ojców”. Chodzi tu o postaci tych, którzy charakteryzują się bliskością z wiekami apostołskimi i tych, którzy zarazem zgodnym głosem świadczą o autentycznej doktrynie. Ale zarazem takim „pomnikiem” żywej Tradycji jest życie i działanie „wierzącego i modlącego się Kościoła”. Drugie ważne zdanie to to, w którym jeszcze raz przypominano o znaczeniu Tradycji. To dzięki niej znamy kanon Pisma Świętego, czyli poznajemy, które księgi Kościół rozpoznał jako natchnione, a także to Tradycja pozwala właściwie interpretować słowo Pisma.

¹⁴ Por. J. H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 286.

¹⁵ Por. A. Bea, *La Parola di Dio e l'umanità. La dottrina del Concilio sulla rivelazione*, Assisi 1967, s. 142.

¹⁶ Por. Z. Alszegey – M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1992³, s. 114.

6. Słowo Boże w odniesieniu do Pisma, Tradycji i Magisterium

Dwa ostatnie numery II rozdziału (KO 9–10) Konstytucji o Objawieniu Bożym są próbą posumowania treści tej części Konstytucji. Znaleźć więc tu można kilka myśli już wcześniej wypowiedzianych, które są jednakże powtórzone po to, aby je teraz lepiej wyjaśnić. Jednocześnie po raz pierwszy wyrażnie wspomina się tu o roli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w interpretacji słowa Bożego spisane go bądź przekazane go przez Tradycję (por. KO 10).

Tę część tekstu otwiera więc przypomnienie, że Boże słowo zostało wyrażone tak poprzez Tradycję, jak i Pismo Święte (tę myśl znaleźć można już wcześniej, por. KO 7). Według Ojców soborowych wynika to z tego, że obie te rzeczywistości mają ten sam początek – Boga; obie zmierzają do tego samego celu i jedna drugą stale przenika (por. KO 9). Ale choć przez Tradycję i Pismo wyraża się to samo Boże słowo, potrzebne jest tu zasadnicze rozróżnienie. Tekst naszego dokumentu precyzuje, że Pismo Święte „jest słowem Boga utrwalone na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego”, natomiast o Tradycji jest powiedziane tylko, że przekazuje ona słowo Boga powierzone przez Chrystusa (por. KO 9). Jest to zasadnicza różnica wskazująca na to, iż Pismo jest słowem Bożym także co do formy, w której zostało wyrażone; Tradycja zaś, nie ciesząc się charyzmatem natchnienia, w swych poszczególnych formach stanowi tylko ludzki sposób wyrażenia tego, co Boskie. To sprawia, że Tradycja w jakimś sensie ma mniejszą „wartość” niż Pismo i że z tego powodu musi mieć jako punkt odniesienia Pismo Święte – miejsce, gdzie Boże słowo zachowywane jest wiernie także co do formy.

Z drugiej strony jednak tekst Konstytucji mówi, że Tradycja przekazuje Objawienie „w całości” (KO 9). I w tym wymiarze Tradycja jest czymś „więcej” niż Pismo, bowiem przekazuje Objawienie nie tylko jako doktrynę, jako „treść”, lecz także jako rzeczywistość zbawczą, jako żywe słowo Boże, które już działa i zbawia. Dla Tradycji jest bowiem charakterystyczne to, że stanowi wyraz „wpisania” w życie Kościoła, w jego praktykę, liturgię, zwyczaję tego, co Bóg przekazał apostołom.

Ostatnie zdania numeru 9. stanowią podsumowanie, w którym równocześnie zawarte zostało stanowisko Soboru, co do najbardziej kontrowersyjnej kwestii towarzyszącej pracom nad zagadnieniem Objawienia i Tradycji. Część Ojców chciała bowiem, aby wyraźnie powiedziano czy Tradycja i Pismo Święte zawsze przekazują to samo, czy też jakaś prawda objawiona jest przekazana wyłącznie przez Tradycję. Tej kwestii Sobór nie chciał jednak rozwiązać w ten sposób, w jaki stawiano problem. Tekst natomiast wyraźnie podkreśla, że Kościół czerpie swą pewność co do spraw objawionych nie tylko z Pisma Świętego (KO 9). Dla o. Bettiego, który pracował nad tekstem II rozdziału Konstytucji, konkluzja jest tu oczywista: Pismo jako Ewangelia spisana zawsze jest w jakiś sposób obecne w Tradycji, która o Ewangelii świadczy,

a Tradycja – jako Ewangelia aktualizowana w życiu i w nim wyrażana – jest niezastąpionym świadectwem o Ewangelii spisanej. To znaczy, że choć czasem pewność co do jakiejś prawdy objawionej zyskuje się bardziej dzięki Tradycji albo bardziej dzięki Pismu, to jednak tej pewności zyskać nie można w oderwaniu od którejś z nich, bowiem kryterium o charakterze determinującym nie oznacza jedyne kryterium¹⁷.

Kolejną ważną myśl zawierają pierwsze zdania numeru 10. Przypomniane jest tu, że Pismo Święte i Tradycja stanowią „święty depozyt słowa Bożego” powierzony Kościołowi przez apostołów (por. KO 7, gdzie ta myśl jest wyrażona w sposób opisowy). Ten dar właśnie – jak precyzuje tekst *Dei Verbum* – pozwala, by Kościół był wspólnotą trwającą w nauce apostołów, w łamaniu chleba i modlitwie (por. Dz 2, 42), czyli by Kościół był tą samą wspólnotą, która narodziła się u początków.

Właśnie w kontekście opisu życia Kościoła jako jednej wspólnoty odczytującej Boże słowo wyrażone w Piśmie i Tradycji, pojawia się wzmianka o specyficznej funkcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ojcowie soborowi mówią, że Urząd ten ma za zadanie autentyczne wyjaśnianie słowa Bożego autorytetem samego Chrystusa (por. KO 10). Potrzebę istnienia takiego Urzędu może najlepiej oddaje opinia Newmana, który twierdził, że jeśli Objawienie zostało dane wszystkim i ma dotrzeć do wszystkich ludzi w sposób niezafałszowany, potrzeba, by istniała rzeczywistość, która wraz z biegiem czasu pozwala odróżnić autentyczne Objawienie od jego form zafałszowanych¹⁸.

Zaraz też Ojcowie soborowi chcieli dodać, że ta misja autentycznej interpretacji nie oznacza władzy nad słowem Bożym. Urząd Nauczycielski Kościoła nie stoi ponad słowem Bożym, lecz jemu służy i sam słucha „pobożnie” słowa Bożego (por. KO 10). To znaczy, że Urząd Nauczycielski Kościoła nigdy nie mówi w swoim imieniu, lecz że jego zadaniem jest właśnie troska o to, by słowo Boga brzmiało zawsze wyraźnie i autentycznie.

Drugi rozdział zamyka ostatni akapit, w którym jest stwierdzone, że Pismo, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła nie mogą istnieć jedno bez drugiego i wszystkie razem przyczyniają się do zbawienia dusz (por. KO 10). To współistnienie – jak zauważył komentujący tekst o. Betti – jest konieczne w trakcie przekazywania Objawienia. O ile bowiem Pismo świadczy o Objawieniu poprzez słowa w nim zapisane, o tyle Tradycja stanowi świadectwo ciągłej dynamiki wcielania się w życie Kościoła słowa Bożego. A to domaga się charyzmatu, który zapewniłby wierność temu, co było u początku i czego Pismo stanowi niezmiennie świadectwo¹⁹.

¹⁷ Por. U. Betti, *La dottrina del Concilio...*, dz. cyt., s. 273–274.

¹⁸ Por. J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957, s. 111–112.

¹⁹ Por. U. Betti, *La dottrina del Concilio...*, dz. cyt., s. 281.

7. Pismo Święte spisany Objawieniem Bożym

Rozdział III Konstytucji o Objawieniu Bożym stwierdza, że „prawdy przez Boga objawione, zawarte i przedłożone na piśmie w księgach świętych zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego” (KO 11). Dokument soborowy wyjaśnia, co to jest natchnienie, jakie są jego skutki i jak należy wyjaśniać natchnione Księgi²⁰.

Konstytucja stwierdza:

Księgi zarówno Starego jak i Nowego Testamentu święta Matka Kościół na podstawie wiary apostoelskiej uznaje w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 19-21; 3, 15n), Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane (KO 11).

Cechą specyficzną ksiąg biblijnych, która różni je od innych ksiąg, jest natchnienie. Rzeczownik „natchnienie” nie jest tu użyty w znaczeniu potocznym, np. natchnienie poetyckie lub muzyczne, lecz w znaczeniu teologicznym. Oznacza nadprzyrodzony wpływ, tchnienie Ducha Świętego na umysł i wolę piszącego, dzięki czemu księga, która powstała pod tym wpływem jest dziełem dwóch autorów: autora głównego Boga (Ducha Świętego) i autora podrzędnego – człowieka. Stąd powstała księga ma charakter bosko-ludzki. W powstaniu Biblii Bóg posługiwał się ludźmi; nie niszczył jednak ich wolności i osobowości. Bóg bowiem działa na stworzenia zgodnie z ich naturą. Jeżeli są wolne, nie niszczy ich wolności, lecz ją podnosi i wzbogaca. Dlatego Konstytucja uczy, że ludzie, których Bóg wybrał do pisania ksiąg świętych, używali „własnych umiejętności i sił” (KO 11), to znaczy byli prawdziwymi autorami i spisali to, co Bóg chciał. Dzięki temu natchniona księga ma cechy autora głównego – Boga i narzędnego – człowieka; jest bosko-ludzka.

Żeby plastycznie przedstawić tę bosko-ludzką naturę Biblii, Konstytucja o Objawieniu używa dwóch porównań. Porównanie pierwsze zaczerpnięte jest z nauki św. Jana Chryzostoma; polega ono na przedziwnym „zniżeniu się Mądrości Bożej” do poziomu człowieka. Bóg w niewysłowionej swej dobroci dostosował się do nas w mowie, okazując troskliwość wobec naszej natury. To zniżenie się Mądrości Bożej w Starym Testamencie polegało na dostosowaniu się do poziomu, możliwości i mentalności ludu Bożego. Bóg tak zniżył się do konkretnego człowieka, jak to czyni doświadczony wychowawca.

²⁰ Komentarze do tego rozdziału napisali: A. Jankowski OSB, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Kraków 1967, s. 35–44; J. Homerski, *O natchnieniu i interpretacji Pisma św.*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. S. Grzybek, Kraków 1968, s. 67–88.

Zniżył się nawet w pewien sposób do ludzkich słabości, tolerując – do czasu – niektóre niedoskonałe sposoby praktykowania prawa moralnego (wieleżeństwo, rozwody – KO 13.15).

Obraz drugi sięga św. Tomasza z Akwinu, który porównał natchnienie biblijne z wcieleniem odwiecznego Słowa (KO 13). Teologia wcielenia uczy nas, że Syn Boży stał się nam podobny we wszystkim oprócz grzechu; przyjął naszą ludzką naturę podlegającą zmęczeniu, wyczerpaniu, głodowi i pragnieniu, cierpieniu i śmierci. Podobnie słowa Boże przyjęły właściwości ludzkiego słowa: niedoskonałości, ograniczenia, niejasności – z wyjątkiem błędu. Dzięki temu Biblia jest księgą prawdziwie Boską i prawdziwie ludzką.

Skąd wiemy, że księgi Pisma są natchnione? Konstytucja o Objawieniu Bożym odpowiada: Kościół uznaje za natchnione księgi obydwu Testamentów na podstawie „wiary apostoelskiej” (KO 11). Wyraźne ślady tej wiary spotyka się już w Piśmie Świętym. Autor II Listu do Tymoteusza pisze: *Wszelkie Pismo [jest] przez Boga natchnione i pożyteczne do pouczania, do przekonywania, do napominania, do kształcenia w sprawiedliwości* (2 Tm 3, 16). Wyrażenie „wszelkie Pismo” – jak wynika z kontekstu (2 Tm 3, 14) – oznacza te księgi, które Tymoteusz, syn Żydówki, znał od swej młodości, a mianowicie Stary Testament, który Żydzi uważali za święty. Tekst więc mówi wyraźnie o natchnieniu Pisma Świętego Starego Testamentu. O natchnieniu pisarskim mówi również autor 2 Listu św. Piotra: *Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili <od> Boga święci ludzie* (2 P 1, 21). Proroctwo Pisma oznaczało proroctwo spisane. Adresaci bowiem, do których pisał autor 2 P, nie słyszeli żywego głosu proroków starożytnych, lecz tylko znali ich pisma. Wszystkie teksty wyżej wspomniane mówią o natchnieniu do pisania Starego Testamentu. Autor Listu 2 P 3, 15 na równi z „innymi Pismami”, tj. ze Starym Testamentem, stawia listy św. Pawła, przyznając im tę samą powagę i łącząc ich powstanie z „Boskim darem mądrości”. Trzeba więc charyzmat natchnienia rozciągnąć na obydwie Testamenty²¹.

Pisarze święci nazywani są „prawdziwymi autorami”. Oznacza to, że pisali jako ludzie wolni, korzystali z własnych sił i zdolności. Dzięki temu wycisnęli własne piętno na dziełach, których byli współautorami. W każdej księdze biblijnej widoczna jest osobowość pisarza: jego talent i braki. Był on wprawdzie narzędziem Bożym, lecz żywym, rozumnym i korzystającym w pełni ze swych ludzkich możliwości. W księdze biblijnej można łatwo rozpoznać własne cechy autora ludzkiego, jego język i styl. Autor ten, współpracując z Bogiem, nie był wyizolowany ze środowiska, w którym żył. Dlatego księgi

²¹ Por. J. Homerski, *O natchnieniu i interpretacji Pisma św.*, w: *Idee przewodnie...*, dz. cyt., s. 67–75.

biblijne – pisane przez konkretnych i uwarunkowanych historycznie ludzi – „odzwierciedlają wiedzę, obraz świata i sposób przeżywania ludzi, którzy je pisali i dla których były pisane”.

Głównym i pierwszorzędnym autorem Pisma jest Bóg, dlatego księga ta zawiera również Jego cechy; są nimi prawda i świętość, ponieważ główny autor Biblii – Bóg – jest Prawdą i Świętością. Konstytucja określa (KO 11):

Ponieważ więc wszystko, co twierdzą autorowie natchnieni, czyli hagiografowie, winno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego; należy zatem uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia.

W pierwszej części tego zdania Sobór w sposób pozytywny stwierdza bezbłądność Pisma jako bezpośrednią konsekwencję natchnienia, w drugim zaś uściśla, że prawda Biblii skierowana jest zawsze ku zbawieniu człowieka. Ojcowie Soboru powołali się na św. Augustyna i Tomasza, którzy uczyli, że autorzy biblijni – kierowani roztropnością – pominęli te rzeczy, które nie mają znaczenia dla „błogosławionego życia” i nie są konieczne do zbawienia. Z wypowiedzi tych wynika, że Biblia ma swój szczegółowy cel: pokazać plan zbawienia i drogę do jego osiągnięcia. Biblia bowiem – jak zwykł był mawiać wielki Baroniusz – nie mówi „jak idzie niebo, ale jak się idzie do nieba”. Na tematy astronomiczno-przyrodnicze piszą autorzy biblijni zgodnie z ówczesnymi poglądami oraz wypowiadają tzw. sądy wrażeniowe, np. słońce wschodzi i zachodzi²².

Świętość Pisma, jako skutek natchnienia, jest często błędnie rozumiana. Nie polega ona na moralnej doskonałości postaci biblijnych. Są one bowiem różne: i bezgrzeszne, i grzeszne. Nie polega też na budzeniu stanów uniesienia w czytelniku; może niekiedy budzić zgorszenie i wątpliwości. Przez świętość Biblii rozumie się zgodność z prawem moralnym sądu autora natchnionego o czynach, słowach i uczuciach osób, które on opisuje. Może opisywać rzeczy dobre i złe, nie może jednak zła pochwalać, a dobra ganić. Rzutowałoby to bowiem na Boga – głównego autora Pisma. W Drugiej Księdze Samuela autor biblijny drastycznie opisuje grzech Dawida (2 Sm 11, 2-27). W następnym rozdziale przychodzi prorok Natan i w imieniu Boga potępia grzech (2 Sm 11, 5-14)²³.

²² W teologii przedsoborowej bezpośredni skutek natchnienia przedstawiano negatywnie: bezbłądność, nieomyślność. *Dei Verbum* po długich dyskusjach przedstawiło ten skutek pozytywnie: „wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia” (KO 11). J. Homerski, *O natchnieniu i interpretacji Pisma św.*, art. cyt., s. 75–84; J. Kudasiewicz, *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, tamże, s. 50–56.

²³ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka*, Kraków 1978, s. 61–93.

8. Interpretacja Pisma Świętego

Pismo Święte jest Księgą trudną. Powstało bowiem tysiące lat temu w zupełnie różnej kulturze i środowisku. Św. Piotr w Drugim Liście pisze, że w Listach św. Pawła są *trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą* (2 P 3, 16). Słowa te można odnieść do całej Biblii, szczególnie do Starego Testamentu. Konstytucja o Objawieniu Bożym wychodzi naprzeciw tym trudnościom podając zasady interpretacji Pisma Świętego:

Ponieważ zaś w Piśmie Świętym Bóg przemówił przez ludzi na sposób ludzki, interpretator Pisma Świętego, chcąc poznać to, co Bóg zechciał nam przekazać, powinien starannie dociekać, co hagiografowie zamierzali powiedzieć i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić (KO 11).

Ponieważ Biblia ma dwu autorów – Boga i człowieka – dlatego w celu odczytania tego, co Bóg chciał nam przekazać – musimy dokładnie zbadać, co autorzy natchnieni zamierzali nam powiedzieć i co przez nich ujawnił nam Bóg.

Zasada pierwsza – w celu ustalenia sensu tekstu zamierzonego przez pisarza natchnionego wielkie znaczenie ma znajomość kompozycji dzieła: cel dzieła, wykształcenie i psychologia autora, kultura, epoka, w której żył, adresaci, ich potrzeby i środowisko. Ma tu zastosowanie przestroga wielkiego egzegety – św. Hieronima: „Wielu popada w błąd z powodu nieznamośności historii”. Zasada druga postuluje, by przy poszukiwaniu intencji autora, w której wyraża się prawdziwy sens Pisma Świętego, uwzględnić także gatunki literackie, czyli formy pisania, których używali ludzie w danym miejscu i epoce dla wyrażenia własnych myśli. Zasada ta jest oczywista, ponieważ Biblia jest wielką, zróżnicowaną literaturą: zawiera w sobie teksty historyczne rozmaitego typu, tzn. różnego stopnia historyczności, prorockie, poetyckie i inne (KO 12). Stąd dla poznania prawdy tych tekstów należy koniecznie uwzględnić gatunki literackie, gdyż inaczej tłumaczy się relację historyczną (2 Sm 11–12), inaczej przypowieść (Łk 15, 11–32), a jeszcze inaczej alegorię (J 10, 1–21; 1–11). Pierwszy opis stworzenia świata (Rdz 1, 1 – 2, 4) jest poetyckim hymnem na cześć Boga Stworzyciela, a nie kroniką powstania wszechświata.

Te zasady warto uzupełnić o dwie następujące – również bardzo ważne. Pierwsza z nich mówi, że tekst biblijny należy wyjaśniać w świetle kontekstu bliższego i dalszego, ponieważ rzadko się zdarza, że myśl autora jest wyczerpana w jednym krótkim zdaniu. Zaniedbanie tej podstawowej reguły zawsze prowadziło do błędnych interpretacji. Zasada trzecia: przy odczytywaniu prawdziwego sensu Pisma trzeba również uwzględnić tzw. miejsca paralelne, czyli miejsca równoległe, polegające na powtarzaniu tych samych wyrazów lub tych samych treści. Reguła ta jest bardzo pożyteczna w ustalaniu sensu miejsc

niejasnych. Najlepszym bowiem interpretatorem Biblii jest sama Biblia. Współczesne tłumaczenia Pisma Świętego podają parametry miejsc paralelnych na marginesie lub pod tekstem. Tak czyni najnowsze tłumaczenie Nowego Testamentu wydane przez paulistów. Wydawcy zachęcają przez to czytelnika, żeby sięgnął do tych miejsc²⁴.

Celem wydobywania właściwego sensu świętych tekstów należy zwrócić uwagę na cel i jedność całego Pisma (KO 12). Księgi święte bowiem, mimo że mają wielu autorów ludzkich i powstały w różnych czasach, posiadają przedziwną jedność. Źródłem tej jedności jest Bóg objawiający jeden plan zbawienia, którego Chrystus jest centrum i sercem (por. Łk 24, 25-27, 44-46). Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie była przede wszystkim nastawiona na to, by przygotować, proroczo zapowiedzieć (por. Łk 24, 44; J 5, 39; 1 P 1, 10) i różnymi obrazami typicznymi oznaczyć (por. 1 Kor 10, 11) nadejście Chrystusa – Odkupiciela wszystkich ludzi – oraz nastanie królestwa mesjańskiego (KO 15).

Pismo Święte należy czytać w „żywej Tradycji całego Kościoła”. Zdaniem Orygenesa zostało ono „wcześniej napisane w sercu Kościoła niż na materialnych instrumentach” (Hom. in Lev. 5, 5). Kościół, jako żywa wspólnota wierzących w Jezusa Chrystusa, był wcześniej niż święte księgi. Istniał w całym basenie Morza Śródziemnego, gdy jeszcze nie było Nowego Testamentu. Pismo Święte powstało na łonie Kościoła, zostało spisane przez ludzi Kościoła i przeznaczone było dla Kościoła. Święci autorowie, pisząc, uwzględniali potrzeby i sytuacje Kościołów (KO 19). Kościół przechowuje w swej tradycji żywą pamięć słowa Boga i Ducha Świętego, który daje Kościołowi wyjaśnienie Pism według sensu duchowego. Doświadczenie uczy, że odrywanie się od tej żywej tradycji Kościoła prowadzi do błędnych i sprzecznych interpretacji. Niebezpieczeństwo to dostrzega między innymi św. Augustyn, pozostawiając Kościołowi wszystkich czasów przestrożę: „Nie uwierzyłbym Ewangelii, gdyby mnie nie wsparł autorytet Kościoła katolickiego”.

Przy wyjaśnianiu Biblii należy uwzględnić „analogię wiary” (Rz 12, 6). Analogia wiary oznacza harmonię prawd wiary między sobą i z całością Bożego planu objawienia. Interpretacja tekstu biblijnego winna być również w zgodzie z depozytem wiary zawartym w Biblii, a nauczaniem przez Kościół. Reguła ta stosowania była już przez Ojców Kościoła. Św. Augustyn jako pierwszy sformułował ją teoretycznie: „W zawiłych miejscach Pisma należy odwołać się do reguły wiary, którą się wyprowadza z miejsc jaśniejszych tegoż Pisma lub z autorytetu Kościoła”.

²⁴ KO opowiada się zdecydowanie za metodą historyczno-krytyczną odwołując się do encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu*. Metodę tę pogłębi i poszerzy dokument papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993 r.). Zob. R. Rubinkiewicz, *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej IBK*, w: *Interpretacja Biblii...*, dz. cyt., s. 101–116.

Przyjmując bosko-ludzki charakter Biblii, polegający na świadomym udziale człowieka w postaniu Ksiąg świętych, wyklucza się tzw. fundamentalizm biblijny, według którego Biblia jest księgą świętą, zbiorem wzniosłych zasad, dziełem, które jakby spadło z nieba, słowem Bożym, a zapomina się, że jest to równocześnie prawdziwe ludzkie słowo ze wszystkimi jego właściwościami. Stąd fundamentalistyczna lektura Biblii opiera się na założeniu, że Biblia będąc natchnionym i wolnym od błędu słowem Bożym, powinna być odczytywana dosłownie we wszystkich szczegółach religijnych i świeckich. Przez interpretację dosłowną rozumie się pierwsze rozumienie „literalne”, czyli wykluczające wszelkie próby rozumienia Biblii z uwzględnieniem jej historycznego powiększania się i rozwoju. Fundamentalistami są świadkowie Jehowy. Zdecydowanie przeciw fundamentalizmowi biblijnemu opowiedział się dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. „Interpretacja Biblii w Kościele” (1993 r.) oraz Jan Paweł II w przemówieniu promulgującym ten dokument²⁵. W tym Przemówieniu przypomniał Papież jeszcze o jednej zasadzie interpretacji Pisma:

Tak więc chcąc uzyskać interpretację natchnionych przez Ducha Świętego słów, musimy również my dać się prowadzić Duchowi Świętemu. Dlatego trzeba się modlić, dużo modlić, prosić w modlitwie o wewnętrzne światło Ducha i przyjmując uległe to światło, prosić o miłość, bo tylko ona uzdalnia nas do rozumienia sposobu wypowiadania się Boga, który „jest miłością” (J 4, 8.16).

9. Stary Testament

Konstytucja o Objawieniu Bożym stwierdza mocno i zdecydowanie, że Stary Testament jest tak samo natchniony przez Ducha Pana, jak Nowy; dzięki temu jest święty i kanoniczny (KO 11) oraz zachowuje na zawsze znaczenie (KO 14; por. Rz 15, 4). Został bowiem napisany dla naszego pouczenia. W ten sposób Sobór odrzucił poglądy tych, którzy deprecjonowali Stary Testament. W starożytności chrześcijańskiej należał do nich na początku II w. Marcjon, który odrzucał Stary Testament. Spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem. Odrzucenie Starego Testamentu doprowadziło Marcjona do odrzucenia dużej części Nowego – zachował tylko Ewangelię Łukasza i część listów św. Pawła. W rozdziale IV Konstytucja o Objawieniu Bożym uzasadnia natchnienie i kanoniczność Starego Testamentu²⁶.

²⁵ Por. S. Szymik, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii...*, dz. cyt., s. 167–176.

²⁶ Na temat trwałej wartości Starego Testamentu zob. J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, RTK 10 (1963), z. 1, s. 61–75.

W IV rozdziale Konstytucji o Objawieniu Bożym dwa razy występuje rzeczownik „ekonomia”. Nie ma on znaczenia świeckiego, gospodarczego, lecz teologiczny: oznacza Boży zamysł, Boży plan zbawienia. Historia zbawienia oznacza realizację tego planu w czasie, odnosząc ten rzeczownik do Starego Testamentu. Konstytucja stwierdza, że Bóg już w Starym Przymierzu zamierzał zbawić całą ludzkość i ten zamysł już wtedy zaczął realizować. Motywem Bożego zamysłu zbawienia była „przeogromna miłość” (KO 14) Boga do ludzi.

Następnie Konstytucja w wielkim zarysie przedstawia początek realizacji tego planu w Starym Przymierzu. Realizacja ta wyraża się w dwu aspektach.

Aspekt pierwszy – Bóg z miłości wybrał jeden naród, z którym zawierał kolejne przymierza. Najpierw z Abrahamem: *Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abramem mówiąc: Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat* (Rdz 15, 18). A nieco wcześniej Pan powiedział Abrahamowi, że potomstwo jego będzie liczne (Rdz 15, 5). Następnie Bóg zawarł przymierze z ludem Izraela za pośrednictwem Mojżesza: *Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów* (Wj 24, 8). Na mocy przymierza Izrael stał się „szczególną własnością” Boga wśród innych narodów, królestwem kapłanów i ludem świętym (Wj 19, 5-6). W ten sposób nabytemu ludowi Bóg objawił się słowami i czynami „jako prawdziwy i żywy Bóg”. W sposób szczególny swoją miłość i troskę o swój lud objawił w momencie wyzwolenia go z niewoli egipskiej (Wj 7-15).

Aspekt drugi – ludowi wybranemu Bóg powierzył obietnice, w których zawarł swoje zamiary i plany zbawienia wszystkich ludzi. Prorocy „coraz pełniej i wyraźniej ukazywali narodom Mesjasza-Zbawiciela. Będzie On pochodził z dynastii Dawida (2 Sm 7, 15-16; Iz 11, 1); będzie Królem (Iz 9, 5-6) i Księciem Pokoju. Jako cierpiący Sługa Pański obarczy się naszym cierpieniem i będzie przebity za nasze grzechy. Przyjmie na siebie winy nas wszystkich (Iz 53, 1-6). Stary Testament nie tylko słowami zapowiedział królestwo mesjańskie, ale również w typicznych obrazach: wyzwolenie Izraela z niewoli egipskiej zapowiadało wyzwolenie z niewoli grzechu dokonane przez Chrystusa; przejście przez Morze Czerwone zapowiadało oczyszczające wody chrztu; Przymierze Synajskie zawarte przez Boga z ludem wybranym za pośrednictwem Mojżesza zapowiadało Nowe Przymierze we krwi Jezusa Chrystusa²⁷.

Konstytucja o Objawieniu Bożym stwierdza, że w Starym Testamencie ujawnia się prawdziwa pedagogia Boża. Księgi Starego Przymierza dawały

²⁷ Zob. J. Kudasiewicz, *Historia czy ekonomia zbawienia*, RTK 28 (1981), z. 1, s. 87–100.

ludzkości jeszcze przed „dokonanym przez Chrystusa zbawieniem” (KO 15) możliwość poznania Boga i człowieka oraz ukazały sposób, w jaki sprawiedliwy i miłosierny Bóg postępuje z ludźmi. Bóg jest jeden (Pwt 6, 4-5). Jezus potwierdził tę wiarę w jedyne Boga, cytując Pwt 6, 4-5 (Mk 12, 29). Św. Paweł nie waha się potwierdzić zdanie z Pwt 6, 4: *Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec (...) oraz jeden Pan, Jezus Chrystus* (1 Kor 8, 6). Bóg ten jest Stworzycielem (Rdz 1, 1; Wj 14, 21; Ps 121, 2; Jr 5, 22; 14, 22). Nowy Testament podejmuje ten temat (Mt 19, 4; Mk 13, 19). Jezus kładzie nacisk na opatrność Boga, która rozciąga się na wszystkich (Mt 5, 45). Człowiek powinien ufać Bogu. Stary Testament pokazuje wielkość i nędzę człowieka.

Pedagogia Boża Starego Przymierza ma specyficzne cechy. Była to pedagogia zniżająca się do człowieka (KO 13). Bóg zniżył się do konkretnych warunków ludzkich tak, jak to czyni mądry wychowawca. Dostosował się do szczególnej mentalności, respektując indywidualność tego ludu. Ten rys pedagogii sprawił, że w Starym Testamencie zawierają się „także rzeczy niedoskonałe i przejściowe” (KO 15). Była to równocześnie pedagogia rozwojowa. Z jednej strony zniżala się do ludzkich słabości, z drugiej zaś ciągle zwiększała wymagania. Dzięki temu prawo wychowywało lud progresywnie i tak również przedstawiano wymogi Bożej pedagogii. Ten postępujący rozwój widać dobrze, gdy się porówna najstarsze warstwy Starego Testamentu z najmłodszymi.

Księgi Starego Testamentu nie tylko dają poznać jedyne Boga, ale również przekazują „odczucie Boga” (KO 15) przez lud Starego Przymierza. Na Boże Objawienie i na wielkie dzieła Boga w historii zbawienia lud odpowiadał wiarą, modlitwą i pieśnią. Modlitwy te zachowały się jako „przedziwne skarby”, w których „ukryta jest tajemnica naszego zbawienia”. Są to psalmy, których używa Kościół w liturgii eucharystycznej i w brewiarzu kapłańskim. Dzięki temu Stary Testament ciągle żyje w Kościele.

Konstytucja o Objawieniu Bożym rozdział poświęcony Staremu Testamentowi zamyka cytatem ze św. Augustyna: „Bóg przeto, z którego natchnienia powstały księgi obydwu Testamentów i który jest ich autorem, mądrze rozporządził, aby Nowy Testament był ukryty w Starym, Stary zaś aby w Nowym znajdował wyjaśnienie” (KO 16). Należy o niej pamiętać przy lekturze i interpretacji obydwu Testamentów. Nowy Testament wymaga, aby go czytać w świetle Starego. Ale również w świetle Chrystusa Jezusa (Łk 24, 45) należy „ponownie odczytać Stary Testament”. Ta jedność obu Testamentów wynika z jedności planu zbawienia Boga i Jego Objawienia²⁸.

²⁸ Zob. J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśnienia misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, RBL 24 (1971), s. 95–108.

10. Nowy Testament

Słowo Boże – moc Boża dla zbawienia każdego człowieka, który wierzy (Rz 1, 16) – najpełniej ujawnia swą potęgę w Pismach Nowego Testamentu (KO 17). Pisma te przekazują nam ostateczną prawdę Objawienia Bożego: „Ich centralnym przedmiotem jest Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, Jego czyny, Jego nauczanie, Jego męka i Jego zmartwychwstanie, a także początki Jego Kościoła pod działaniem Ducha Świętego” (KKK 124).

Rzeczownik „Ewangelia” pochodzi od greckiego słowa *euangelion*, które oznacza Dobrą Nowinę. Istnieją cztery Ewangelie kanoniczne: św. Mateusza, św. Marka, św. Łukasza i św. Jana.

Ewangelie zajmują centralne miejsce w Biblii, ponieważ ich ośrodkiem jest Jezus Chrystus; stanowią one „główne świadectwo o życiu i nauczaniu Wcielonego Słowa, naszego Zbawiciela” (KO 18). Pokazują, że w Osobie Chrystusa wypełniły się Pisma Starego Testamentu (por. Mt 1, 22-23; 2, 6-7; 2, 17-18; 3, 3; 4, 14-16; 5, 17-37; Łk 14, 27), opisują bosko-ludzkie pochodzenie Mesjasza (J 1, 14, por. Ga 4, 4; Mt 1, 18-24; Łk 1, 31-38; 2, 6-7). Odwieczne Słowo Boże, to jest Syn Boży stał się ciałem, czyli człowiekiem; został zrodzony z niewiasty za sprawą Ducha Świętego (J 1, 1-4, 14; Ga 4, 4).

Jezus Chrystus słowem i czynem (cuda i znaki) głosił nadejście królestwa niebieskiego, tj. Bożego. „Królestwo” nie ma tu znaczenia geograficznego, lecz dynamiczne: oznacza panowanie, władzę Boga nad światem, a szczególnie nad człowiekiem. W osobie Jezusa, w Jego słowach i czynach objawia się już teraz królowanie, tj. panowanie Boga ze wszystkimi swymi mocami zbawczymi. Dlatego Orygenes nazwał Jezusa „Królestwem Boga”. Bóg w swoim Synu objawia się światu jako Pan i Król. Wypędzanie złych duchów i cuda Jezusa były znakiem wypełnienia się czasów i przyjścia królestwa. To panowanie Boga w Chrystusie obecne jest już teraz, ale pełnia tego królowania i zbawienia nastąpi dopiero w przyszłości, na końcu czasów (Mt 25, 31-46).

Jezus Chrystus przez swoją mękę, śmierć, zmartwychwstanie dokonał dzieła zbawienia z miłości do Ojca i do ludzi (J 13, 1). Przed odejściem do Ojca posłał apostołów, żeby głosili Ewangelię, budzili wiarę w Jezusa jako Chrystusa i Pana oraz gromadzili Kościół (KO 17).

Kościół zawsze utrzymywał i nadal utrzymuje, że cztery Ewangelie są pochodzenia apostoelskiego, ponieważ zawierają one to, co apostołowie głosili z nakazu Chrystusa oraz oni sami lub mężowie apostołscy spisali pod natchnieniem Ducha Świętego; przekazali nam to później na piśmie jako fundament wiary w czterech postaciach Ewangelii: według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Kościół zawsze utrzymywał, że te cztery Ewangelie mają wartość historyczną, „ponieważ przekazują wiernie to wszystko, co Jezus, Syn Boga, żyjąc wśród ludzi dla ich wiecznego zbawienia rzeczywiście uczynił” (KO 19). Następnie Konstytucja o Objawieniu przedstawia trzy etapy formacji Ewangelii, zwracając uwagę na to, co gwarantuje ich historyczność.

Etap pierwszy – słowa i czyny Jezusa. Jezus głosił słowa Dobrej Nowiny nie tylko anonimowym tłumom, lecz również specjalnie wybranym uczniom, którzy towarzyszyli Mu od początku, patrzyli na Jego czyny, słuchali Jego słów i dzięki temu mogli w przyszłości stać się świadkami Jego życia i nauki. Jezus używał ówczesnych form literackich przedstawiając swą naukę, dostosowywał się do mentalności uczniów, dzięki czemu to, co im podawał, mocno utrzymywało się w ich umysłach i łatwo mogło być przez nich zapamiętane.

Etap drugi *Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to, co On mówił i czynił przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu* (por. J 2, 22; 7, 39; 12, 16; 14, 26; 16, 12), *którym cieszyli się pouczeni chwalebnyymi wydarzeniami z życia Chrystusa i oświeceni światłem Ducha prawdy* (J 14, 26; 16, 13). W przepowiadaniu apostołskim Jezus – Zwiastun Dobrej Nowiny, został wprowadzony w samą treść orędzia apostołskiego i stał się głównym jego przedmiotem. Treścią przepowiadania były główne wydarzenia zbawcze z życia Jezusa: śmierć i zmartwychwstanie (Dz 2, 14-40; 3, 12-26; 10, 34-43; 13, 16-41; 1 Kor 15, 3-7) oraz zarys całego Jego życia (Dz 10, 37-41). Nauczanie Jezusa przystosowywali do potrzeb wspólnot. Głosili jednak jako naocznymi świadkami zainteresowani historią Jezusa z Nazaretu (Dz 10, 37n).

Etap trzeci – „Autorzy zaś święci spisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazywanych ustnie albo już na piśmie, niektóre podając syntetycznie albo wyjaśniając stosownie do sytuacji Kościołów”. Zachowali też „formę przepowiadania, zawsze jednak w taki sposób, aby podzielić się z nami nieskażoną prawdą o Jezusie” (KO 19). Słowa i czyny Jezusa otrzymują przez redakcję na piśmie ostateczną interpretację i formę literacką. Ewangelisci-redaktorzy nie tylko spisywali i komponowali w pewne literackie całości słowa i czyny Jezusa, lecz także je wyjaśniali, uwzględniając potrzeby Kościołów. Dlatego każdy z ewangelistów zasługuje na to, żeby był czytany i wyjaśniany we własnej perspektywie. Redaktorzy Ewangelii zachowali jednak „formę przepowiadania” (KO 19), tj. chcieli przez swą twórczość literacką zwiastować Dobrą Nowinę zbawienia, dając podstawy wiary. Ponieważ pisali na podstawie świadectw tych, *którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa* (Łk 1, 1n), dlatego przekazali nam o Jezusie „nieskażoną prawdę” (KO 19)²⁹.

„Kanon Nowego Testamentu oprócz czterech Ewangelii obejmuje także inne pisma apostołskie napisane pod natchnieniem Ducha Świętego” (KO 20). Pisma te jednak łączą się ściśle z Ewangelią, ponieważ one również koncentrują się na osobie Jezusa, na Jego nauczaniu i dziele zbawczym.

²⁹ Zob. J. Kudasiewicz, *Od Ewangelii mówionej do pisanej*, AK 74 (1982), s. 277–292. KO mówiąc o trzech etapach formacji Ewangelii, opiera się na dokumencie Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesie*. Tłumaczenie pol. w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 103–111.

Potwierdzają wiadomości o Jezusie Chrystusie (np. Dz 2, 29-30; 1 Kor 15, 1-3; Ga 4, 4-8; Flp 2, 5-9; 1 P 2, 21-23; Hbr 2, 11-18; Ap 1, 1-5). Pisma apostołskie pełniej objaśniają autentyczne nauczanie Jezusa: zbawienie przez Krzyż, usprawiedliwienie przez wiarę (np. Rz 1, 16-4, 25; 1 Kor 1, 10-4, 21; Ef 1, 7; 2, 11-22). Opowiadają o początkach Kościoła i jego niezwykłym rozszerzaniu się (np. Dz 1, 8; 2, 1-47; 4, 31; 6, 1-7). Zapowiadają też chwalebne wypełnienie się dziejów Kościoła przy ponownym przyjściu Pana (np. 1 Tes 4, 13-18; 2 Tes 2, 1-12).

Czas Kościoła – od narodzin do paruzji nie jest pozbawiony obecności w nim Jezusa, albowiem „zgodnie z daną obietnicą, pozostał On ze swymi Apostołami (por. 28, 20) i zesłał im Ducha Pocieszyciela, aby doprowadził ich do pełnej prawdy (por. J 16, 13)”.

11. Pismo Święte w życiu Kościoła

Tytuł ostatniego rozdziału Konstytucji o Objawieniu Bożym ma wyraźnie wydźwięk pastoralny. Mimo celów praktycznych, nie jest on jednak pozbawiony ważkich elementów doktrynalnych.

W okresie reformacji i bezpośrednio po niej zarysowały się dwie skrajne postawy wobec Pisma Świętego. Postawa protestantów – można by ją wyrazić w formie znanego aksjomatu – *Sola Scriptura* (Samo Pismo), czyli Pismo oddzielone od Kościoła i jego autorytetu. Ta teza dążyła w praktyce do przesunięcia życia religijnego, opartego na Biblii, do środowiska rodzinnego. Stąd wielkie znaczenie Biblii rodzinnej. Z motywem Biblii rodzinnej spotykamy się w westernach amerykańskich, np. w filmie „Z piekła do Texasu”. Tezę katolicką można by sformułować następująco – *Sola Ecclesia*, czyli sam Kościół, w którym wierny spotyka się z Biblią. Skrajne i polemiczne ujęcie katolickie skłaniało się do realizacji pobożności ludu w publicznym środowisku Kościoła, w kulcie Bożym. Tę postawę można dostrzec jeszcze dziś w rozwijających się nabożeństwach paraliturgicznych, często bez Pisma Świętego.

Dopiero Konstytucja o Objawieniu Bożym wytycza pośrednią drogę między skrajną postawą katolików i protestantów. Obydwie te postawy są jednostronne i domagają się integracji i uzupełnienia. Czyni to właśnie Konstytucja *Dei Verbum* w 21 paragrafie. Naukę Soboru o ścisłym związku między Pismem Świętym a Kościołem można wyrazić w trzech fundamentalnych tezach.

Teza pierwsza – „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma” (KO 21). Cześć tę porównuje Konstytucja do czci „Ciała Pańskiego”. „Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym” (KO 21). To porównanie słowa Bożego do Ciała Pańskiego było znane już Ojcom Kościoła, którzy wyciągali z niego wnioski

pastoralne. Teza ta na płaszczyźnie zasady jest słuszna, praktycznie jednak bywało różnie. Widać to wyraźnie w naszym polskim Kościele; ile trudu poświęca się przygotowaniu do Pierwszej Komunii Świętej, a ile czasu daje się na wtajemniczenie w słowo Boże? W dokumentach II Synodu ogólnopolskiego brak jest w ogóle odpowiednika Konstytucji *Dei Verbum*.

Teza druga – istnieje wzajemne przenikanie się między Kościołem a Pismem. Dla Kościoła bowiem Pismo Święte jest najwyższą regułą wiary, jest fundamentalną normą dla wiary Kościoła. Na mocy charyzmatu natchnienia Biblia pozwala nam słuchać głosu Ducha Świętego. Dlatego właśnie Kościół w czasie sprawowania świętej liturgii zabrania czytań pozabiblijnych. Gdy się pomija Pismo Święte w duszpasterstwie, to burzy się fundament wiary ludu Bożego, a otwiera drogę zabobonom lub prywatnym objawieniom.

Teza trzecia – Pismo jest źródłem życia dla Kościoła: „Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego” (KO 21). Pismo jest źródłem życia, tj. łaski dla Kościoła. Włączone w życie sakramentalne Kościoła nie tylko oznacza łaskę, lecz również jest jej źródłem. Idea słowa Bożego jako źródła życia przenika obydwa Testamenty (Pwt 8, 3). Św. Łukasz słowa Jezusa nazywa *słowami łaski* (Łk 4, 22), a w *Dziejach* mówi o *słowie zbawienia* (13, 26). Szczytem objawienia teologii żywego słowa jest św. Jan; słowa Jezusa są według niego *Duchem i są życiem* (6, 63). Autor Listu do Hebrajczyków hymn na cześć słowa Bożego rozpoczyna słowami: *Żywe jest słowo Boże...* (Hbr 4, 12). Zamykając wiernym dostęp do słowa Bożego, okradamy ich z łaski Ducha Świętego. Duszpasterstwo bez słowa Bożego staje się bezduszne i jałowe³⁰.

Po przedstawieniu relacji istniejących między Pismem Świętym a Kościołem, Konstytucja wylicza trzy miejsca, w których dokonuje się spotkanie ze świętą Księgą.

Pierwsze miejsce – badania egzegetyczne (KO 23). Wyjaśnianie Pisma Świętego nie jest tylko zadaniem egzegetów, lecz całego Kościoła, który nazwany został przez Konstytucję „Oblubienicą Słowa Wcielonego (...) pouczoną przez Ducha Świętego” (KO 23). Badania te winny być prowadzone „pod opieką świętego Urzędu Nauczycielskiego” (KO 23) i winny mieć ukierunkowanie duszpasterskie, „żeby jak najliczniejsi głosiciele Bożego słowa mogli z pożytkiem podawać wiernym pokarm Bożych Pism dla oświecenia umysłu, umocnienia woli i rozpalenia serc miłością Boga” (KO 23).

³⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo święte jako Księga Ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, s. 238–242.

Drugie miejsce – rola Pisma Świętego w teologii (KO 24). Rolę Pisma Świętego w teologii przedstawia Konstytucja w trzech bardzo ekspresywnych obrazach. a) Pismo jest fundamentem, na którym opiera się cały gmach teologii. Bez tego fundamentu teologia się rozmywa i laicyzuje. b) W Piśmie teologia się odmładza, tj. czerpie moc i skuteczność. Teologia ograniczająca się do powtarzania tego, co zostało już kiedyś powiedziane i sformułowane, może skostnieć i stać się „tradycją” w pejoratywnym sensie. Sformułowanie dogmatyczne, zanurzone w żywym źródle Biblii integruje się i osiąga swoją pełnię, którą łatwo mogło utracić przez ujęcie ludzkim, ograniczonym językiem. c) Pismo jest duszą teologii, tzn. nie tylko dostarcza jej cytaty uzasadniające, ale także przenika ją od wewnątrz, formuje tak, jak dusza ciało. Szczególnie jednak znaczenie ma Pismo dla teologii praktycznej: „Tym samym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna powinna zajmować naczelne miejsce” (KO 24). Warto zwrócić uwagę na ostatni człon. Wynikają z niego dwie prawdy – pierwsza: w czasie liturgii winno się głosić homilie; druga: homilia ta winna się żywić słowem Bożym. Ideę tę potwierdzają dokumenty posoborowe aż do naszych czasów.

Trzecie miejsce – „Święta liturgia obfitująca w Boże słowa” (KO 25). W Konstytucji o Objawieniu Bożym trzy razy jest wzmianka o liturgii świętej. W 21 paragrafie przypomina się, że Kościół „w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym”. Sługom słowa przypomina, żeby dzielili się z powierzonymi sobie wiernymi „obfitym skarbem Bożego słowa, zwłaszcza podczas świętej liturgii” (KO 25). I wreszcie w paragrafie 24 przypomina, że „homilia liturgiczna powinna zajmować naczelne miejsce” (KO 24) i powinna się żywić słowem Pisma. Obszerniej na temat roli słowa Bożego w liturgii mówi Konstytucja o Liturgii Świętej. W czytaniach słowa Bożego, które wyjaśnia homilia, Bóg przemawia do swego ludu (KL 33), wyjaśnia tajemnice zbawienia, które upamiętnia się w liturgii; budzi wiarę, która rodzi się ze słuchania słowa Bożego (Rz 10, 17) oraz dostarcza wiernym duchowego pokarmu. W proklamowanym w liturgii słowie Chrystus jest obecny pośród wiernych (KL 7). Lud przyjmuje to słowo w milczeniu, a przez wyznanie wiary akceptuje słowo Boże. Nowe wprowadzenie do Mszału (nr 56) przypomina, że liturgię słowa należy sprawować tak, aby sprzyjała medytacji. Należy więc unikać pośpiechu, który utrudnia skupienie. Potrzebne są krótkie chwile milczenia, w których wierni oświeceni Duchem Świętym mogliby przyjąć słowo sercem i przygotować na nie modlitewną odpowiedź. Szczególnie ważne są dwa milczenia: po homilii i Komunii św. Układ czytań winien ukazać jedność obu Testamentów i dziejów zbawienia oraz centralne miejsce Chrystusa w tych dziejach. Zdaniem Jana Pawła II, Eucharystia jako *mysterium fidei* staje się światłem dlatego przede wszystkim, że w każdej Mszy liturgia eucharystyczna jest poprzedzona

liturgią słowa Bożego (MnD 12). W tym miejscu przypomniał Papież słowa Konstytucji o Objawieniu Bożym wzywające, by „szerzej otworzyć wiernym skarbiec Pisma” (KO 25, KL 51) i o głoszeniu homilii jako integralnej części samej liturgii (MnD 13)³¹.

Konstytucja *Dei Verbum* dużo miejsca poświęca czytaniu Pisma Świętego przez różne kręgi wiernych. Według komentatorów tej Konstytucji nigdy dotąd w oficjalnym dokumencie Kościoła nie polecano lektury Pisma z tak wielkim naciskiem i dla tak licznych wiernych (KO 25). Minęły bezpowrotnie te czasy, w których na czytanie Biblii w języku narodowym potrzebne było zezwolenie biskupa (Denz. 1854).

Podstawowa teza Konstytucji brzmi: „Jest rzeczą niezbędną, aby wierni Chrystusowi mieli szeroki dostęp do Pisma Świętego” (KO 22). Albowiem „nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa” (KO 25). Żeby się to pragnienie Kościoła mogło ziścić potrzebne są różne pomoce. Najpierw tłumaczenia Pisma Świętego na różne języki. Kościół od początków swego istnienia korzystał dla celów apostoelskich z różnych tłumaczeń: przyjął tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, tzw. Septuagintę, tj. tłumaczenie siedemdziesięciu; z szacunkiem odnosi się do przekładów wschodnich i łacińskich, szczególnie do tzw. Wulgaty św. Hieronima. Kościół stara się również o tłumaczenia Biblii na języki współczesne z oryginalnych tekstów ksiąg świętych. Zachęca także do przekładów przygotowywanych wspólnie z braćmi odłączonymi. W języku polskim istnieje już tłumaczenie ekumeniczne Nowego Testamentu; Stary Testament – w przygotowaniu. Następnie Kościół zachęca egzegetów i teologów do takiego wyjaśniania Pisma, by „głosiciele Bożego słowa mogli z pożytkiem podawać wiernym pokarm Bożych Pism dla oświecenia umysłu, umocnienia woli i rozpalenia serc miłością” (KO 23). I wreszcie zwraca się dokument do biskupów, żeby „powierzonych ich pieczy wiernych prowadzili do właściwego korzystania z ksiąg Bożych, zwłaszcza ksiąg Nowego Testamentu, a szczególnie Ewangelii” (KO 25); powinni to czynić przez przekłady świętych tekstów z niezbędnymi wyjaśnieniami oraz przez tworzenie odpowiednich instytucji, które będą wspierać wiernych w lekturze Biblii. Dopiero teraz, czterdzieści lat po uchwaleniu Konstytucji o Objawieniu Bożym, rodzi się w Polsce tzw. Dzieło Biblijne, które ma służyć propagowaniu wśród wiernych Pisma Świętego.

Konstytucja *Dei Verbum* wskazuje, kto jest szczególnie zobowiązany do czytania świętego tekstu. Najpierw kapłani i ci wszyscy, którzy zajmują się

³¹ Na temat roli i miejsca Biblii w Kościele zob. *Biblia – Sobór – Życie. Sympozjum Synodalne w Akademii Teologii Katolickiej*, red. M. Czajkowski, Warszawa 1994. Natomiast na temat miejsca Biblii w nauczaniu zob. *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991.

posługą słowa; powinni być oni w szczególnej zażyłości z Pismem Świętym przez czytanie i studiowanie świętych tekstów; dopiero wtedy będą się mogli dzielić z wiernymi obfitym skarbem Bożego słowa, zwłaszcza podczas świętej liturgii. Na drugim miejscu wzywał Sobór do lektury Biblii „wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków wspólnot zakonnych, aby przez częste czytanie pism Bożych, osiągnęli «najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa» (Flp 3, 8)” (KO 25).

Konstytucja o Objawieniu Bożym nie ogranicza się tylko do ogólnych zachęt do czytania Pisma Świętego, ale wskazuje również na konkretny sposób tego czytania, a mianowicie tzw. „pobożne czytanie” (KO 25) po łacinie *pia lectio*. Jak wskazuje najbliższy kontekst chodzi tu o dobrze znaną w tradycji Kościoła tzw. *lectio divina*. W jednym zwięzłym zdaniu Konstytucja określa ten sposób czytania:

Niech jednak pamiętają, że czytaniu Pisma Świętego powinna towarzyszyć modlitwa, aby stało się ono rozmową pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Wszak „z Nim rozmawiamy, kiedy się modlimy, i Jego słuchamy, gdy czytamy Boże słowa” (św. Ambroży) (KO 25).

Dlaczego Konstytucja zachęca do *lectio divina*, tj. do pobożnego czytania? *Lectio divina* jest bardzo starożytnym sposobem czytania Biblii znanym już przez Ojców Kościoła. Św. Hieronim świadczy, że „codziennie karmiono umysł medytacją biblijną”, tj. *lectio divina*. Ten sposób modlitwy opierał się na dialogowym i osobowym rozumieniu Objawienia Bożego. W słowach Pisma Bóg mówi do swego ludu, Chrystus głosi Ewangelię, lud natomiast odpowiada modlitwą. Tak zasadę tę sformułował Adalgerus, teolog średniowiecza: „Gdy się modlimy, sami rozmawiamy z Bogiem; gdy zaś czytamy, Bóg rozmawia z nami”. Współczesny znawca duchowości średniowiecza V. J. Leclercq³² tak zdefiniował *lectio divina*: „*Lectio divina* jest to modlitewne czytanie Pisma Świętego”.

W środowiskach monastycznych wypracowano strukturę tej medytacji. Składa się ona z czterech stopni lub szczebli drabiny: *lectio* (czytanie) – *meditatio* (medytacja) – *oratio* (modlitwa) – *contemplatio* (kontemplacja). Współcześnie ten ostatni stopień przedstawia się w dwóch możliwych postawach: kontemplacja lub czyn. Starożytni porównywali medytację biblijną do wysokich schodów: stopień najniższy opiera się na ziemi, najwyższy zaś sięga nieba. Punktem wyjścia jest czytanie – punktem dojścia – kontemplacja. Stopnie te są ściśle ze sobą powiązane: czytając modłę się, a modląc się kontemplując. Wejdźmy na te schody.

Czytanie – jest punktem wyjścia, rozpoczyna się słuchanie tego, co mówi Bóg. Lektura winna być uważna, w ciszy i spokoju; bez pośpiechu; winna być regularna i mieć z góry określony czas trwania.

³² Por. V. J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, s. 72.

Medytacja – jest to cierpliwa praca analityczna. Dzięki tej pracy następuje żywa asymilacja tekstu. Jest to przeżywanie świętego tekstu, przyswajanie sobie pokarmu. Słowo Boże napełnia nasze serce słodyczą. Można zerknąć do komentarza, odszukać paralelny wiersz. Gdy słowo niepokoi, stawia pytanie, to znak działania Ducha Świętego.

Modlitwa – jest to modlitwa wydobywająca się z serca pod tchnieniem Bożego słowa. W czytaniu i medytacji Bóg do nas mówił. W modlitwie trzeba Mu odpowiedzieć, nawiązać dialog z Bogiem. Modlitewna odpowiedź winna mieć charakter osobisty. Jeśli jakaś prawda zainteresowała nas szczególnie, to znaczy, że jest to słowo dla nas.

Kontemplacja albo czyn. Kontemplacja jest szczytem czytania; nie należy uważać jej za nadzwyczajną łaskę mistyczną, ale za normalne ukoronowanie modlitwy biblijnej. Kontemplować oznacza z wiarą wpatrywać się w oblicze Ojca objawione w Chrystusie. Modlitwa stanie się zupełnie prosta; nie będzie już słów tylko wzniesienie myśli do Boga, wpatrywanie się w Jego oblicza. Często jednak bywa inaczej; Bóg nie zatrzymuje człowieka przy sobie, lecz go posyła: *Idź i ty czyn podobnie* (Łk 10, 37). Wtedy ukoronowaniem modlitwy będzie dobry czyn człowieka (Mt 7, 24).

Jan Paweł II zachęca do *lectio divina*, która „pomaga odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie” (NMI 39). Dla Benedykta XVI (*Angelus* z 6 XI 2005) uchwalenie *Dei Verbum* było zapoczątkowaniem wiosny biblijnej, a jednym z owoców tej wiosny było przywrócenie starożytnej praktyki medytacji biblijnej. Wzorem takiej medytacji jest Maryja, która była wrażliwą słuchaczką Bożego słowa i rozważała je w swoim sercu³³.

W zakończeniu Konstytucji Ojcowie soboru wyrażają nadzieję, że dzięki temu dokumentowi wzrośnie cześć dla Bożego słowa (KO 26), która rozbudzi nowy zapal życia duchowego. Jak dzięki częstemu sprawowaniu Eucharystii wzrasta życie Kościoła, tak wzmoczona cześć Bożego słowa rozpala życie duchowe wiernych. W ten sposób ostatni rozdział Konstytucji *Dei Verbum* ujęty został w złote ramy Biblii i Eucharystii (KO 21.26). Jest to wielki znak czasu dla współczesnego duszpasterstwa Kościoła. Znak ten odczytał Jan XXIII, który w dniu objęcia bazyliki laterańskiej w przemówieniu wskazał na dwie rzeczy, w których chciał streścić całą swą troskę pasterską: księga i kielich, tj. Biblia i liturgia.

* * *

³³ Na temat *lectio divina* istnieje w języku polskim obfita literatura. Zob. J. Kudasiewicz, *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie w lectio divina*, Kielce 2002, J. Kudasiewicz, B. Szier-Kramarek, *Lectio divina*. II Po soborze Watykańskim II, EK X, kol. 629–631. Z obfitą bibliografią.

Minęło czterdzieści lat od chwili, kiedy na Soborze Watykańskim II uchwalono Konstytucję o Objawieniu Bożym. Czterdzieści lat to w przybliżeniu okres aktywności jednego pokolenia, ale także to taki wymiar czasu, kiedy zaczyna szybko ubywać tych, którzy doświadczenie lat soborowych mają wpisane głęboko w serce. Do tego pokolenia należy starszy współautor artykułu. Tym bardziej więc jawi się konieczny powrót do soborowych „źródeł”, a w szczególności potrzeba powrotu do dokumentów, które stanowią zasadniczy fundament nauczania *Vaticanum II*. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym jest jednym z takich dokumentów.

Owa konieczność powrotu do soborowego nauczania nie wynika jednak tylko z wartości doktryny, którą Ojcom soborowym udało się wypracować. W niniejszym artykule to także staraliśmy się pokazać i niejednokrotnie można było wskazać, jak duży postęp w dziedzinie refleksji teologicznej został tu dokonany. Powrót do nauczania *Dei Verbum* jest konieczny jednak nie tylko w związku z przeszłością, ale także ze względu na przyszłość. Doktryna soborowa ma bowiem „wymiar profetyczny”, to znaczy stanowi fundament dla dalszego rozwoju teologii oraz dla praktyki Kościoła. Prawdziwa doktryna bowiem nigdy nie jest martwą prawdą, lecz prawdą, która pozwala zasmakować Bożego życia. Zwłaszcza ostatnia część Konstytucji, będąca wyciągnięciem praktycznych wniosków z podstaw doktrynalnych wcześniej wyłożonych, jasno to pokazuje.

Czterdzieści lat to liczba, która w Biblii przywołuje na pamięć „czas dojrzewania” Izraela do tego, by wszedł do Ziemi Obiecanej. Czy tych czterdziestu lat nie można jakoś odnieść do mijającej rocznicy? Konstytucja *Dei Verbum* jest przecież podstawowym tekstem, który pozwala zrozumieć, co i w jaki sposób Bóg mówi do Kościoła, oraz dokąd go chce prowadzić. A zatem jest nam przewodnikiem w wędrówce do prawdziwej Ziemi Obiecanej.

Sommario

L'ATTUALITÀ TEOLOGICO-PASTORALE DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA SULLA RIVELAZIONE DIVINA

Sono passati ormai quarant'anni dalla promulgazione della Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione. Quest'anniversario ha suscitato vivi echi nella Chiesa. Della Costituzione ha parlato Benedetto XVI durante un'udienza generale del mercoledì, indicando in particolare i frutti di carattere pratico che il documento conciliare ha portato nella Chiesa (*lectio divina*). Inoltre, in tutto il mondo sono stati tenuti vari simposi sulla Costituzione (per es. a Roma, Cracovia, Poznań). Il presente articolo si inserisce nella celebrazione di questo anniversario, offrendo un commento al testo della Costituzione ed allo stesso tempo indicando le principali fonti e gli studi più importanti sulla *Dei Verbum*.

Gli Autori hanno deciso di affrontare tale argomento per diversi motivi. Tra i più importanti vale la pena menzionare l'insufficiente conoscenza dell'insegnamento conciliare in Polonia, soprattutto tra i fedeli laici, nonché l'importanza dell'argomento di cui tratta la Costituzione. Quando ancora era arcivescovo di Cracovia, Karol Wojtyła sottolineava che la *Dei Verbum* doveva essere interpretata come documento-base per la comprensione di tutto il Concilio Vaticano II. Questo perché il Concilio voleva parlare di Dio all'uomo di oggi e la *Dei Verbum*, trattando della Rivelazione e cioè del dialogo tra Dio e uomo, costituiva il fondamento per ogni riflessione conciliare. Non è necessario poi dilungarsi sull'importanza che la Costituzione ha avuto per il dialogo ecumenico, la comprensione della Sacra Scrittura ecc.

Un'ultima ragione per cui agli Autori è sembrato necessario intraprendere tale studio sta nella convinzione che la dottrina della *Dei Verbum* dovrebbe essere interpretata non come *terminus ad quem*, ma come *terminus a quo*, vuol dire non come punto d'arrivo della riflessione teologica sulla Rivelazione, Tradizione e Sacra Scrittura, ma come punto di partenza.

Nel commento del testo della Costituzione gli Autori seguono fedelmente la struttura del documento, offrendo talvolta non soltanto una spiegazione della dottrina conciliare, ma permettendo anche di leggere il testo sullo sfondo delle discussioni della fase preparatoria e mettendo in luce punti nodali del documento. Il commento si sviluppa intorno ai seguenti argomenti: Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione sullo sfondo della dottrina conciliare, comprensione della divina Rivelazione, fede come risposta alla Rivelazione di Dio, comprensione della Tradizione, sviluppo della Tradizione nella Chiesa, la Parola di Dio e la Bibbia, Tradizione e Magistero, Sacra Scrittura – Rivelazione messa per iscritto, interpretazione della Scrittura, Antico Testamento, Nuovo Testamento, Sacra Scrittura nella vita della Chiesa.

Offrendo questo commento gli Autori dell'articolo si augurano che la dottrina conciliare sulla divina Rivelazione sia tuttora una guida per tutta la Chiesa. Lo studio di questa dottrina conciliare rimane una questione sempre attuale. E forse diventa ancora più attuale con la constatazione che ormai – a quarant'anni dalla chiusura del Concilio – cominciano a mancare testimoni diretti di quest'evento.

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); *Poznanie Boga Ojca* (2000); *Biblijna droga pobożności maryjnej* (2002); *Nowe tajemnice Różańca Świętego* (2002). Autor tłumaczeń i komentarzy do listów św. Jana w Biblii Poznańskiej.

Ks. dr Paweł BORTO – ur. w 1969 r. w Busku Zdroju. Studiował teologię na Papieskim Uniwersytecie na Lateranie (studia licencjackie z teologii fundamentalnej) oraz w KUL, gdzie uzyskał tytuł doktora w 2003 r. Jest wykładowcą teologii fundamentalnej i religioologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Tłumaczył artykuły, hasła encyklopedyczne i książki z języka włoskiego (m.in. Franco Giulio Brambilla, *W poszukiwaniu Jezusa*, Kielce 2004), współpracował przy przygotowaniu *Leksykonu Teologii Fundamentalnej* (Lublin – Kraków 2002). Opublikował kilka artykułów poświęconych zagadnieniu tradycji.

Ks. Marek Dziewiecki – Radom

MAŁY KSIĄŻĘ JAKO FORMA KOMUNIKACJI WYCHOWAWCZEJ

1. Wychowanie przez komunikowanie

Wychowanie człowieka słusznie bywa nazywane sztuką, gdyż rzeczywistość wymaga geniuszu pedagogicznego. Wychowanie to przecież podejmowanie mądrych i cierpliwych działań, dzięki którym z nieświadomego siebie i bezradnego dziecka, kierującego się jedynie odruchami i doraźną przyjemnością, może wyrosnąć ktoś, kto potrafi myśleć i kochać. W tak rozumianym procesie wychowania decydującą rolę odgrywają oczywiście osoby, a nie programy czy podręczniki. Wychowanie dokonuje się głównie poprzez spotkanie wychowawcy z wychowankiem. W ramach spotkań wychowawczych pedagog nie musi jednak nieustannie koncentrować się na jego relacji z wychowankiem. Może i powinien opowiadać o spotkaniach innych osób, zwłaszcza o spotkaniach niezwykłych pod względem treści i przeżyć, dzięki którym osoby te zrozumiały coś istotnego i pozytywnego z tajemnicy człowieka oraz odkryły jakieś ważne kryteria ludzkiego rozwoju.

Niezwykłym przykładem tego typu komunikacji wychowawczej, która opowiada o spotkaniu, jest *Mały Książę*. Ta niewielka rozmiarami książeczka, którą w 1943 r. opublikował Antoine de Saint-Exupéry, w krótkim czasie została zaliczona do klasyki literatury światowej. Przetłumaczono ją dotąd na 130 języków, a łączna ilość sprzedanych egzemplarzy przekroczyła już 50 milionów. Fakt tak wielkiej popularności nie dziwi, jeśli uświadomimy sobie, że arcydzieło Exupéry’ego przypomina nam podstawowe prawdy na temat tajemnicy człowieka i jego dorastania do wiernej miłości, a zatem do tej miłości, za którą ludzie każdej epoki najbardziej tęsknią i bez której najbardziej cierpią¹. Niniejszy artykuł jest próbą pedagogicznej lektury *Małego Księcia* jako przykładu niezwykle kompetentnej i wartościowej komunikacji wychowawczej.

¹ Właśnie z tego względu we Włoszech telewizja państwowa oraz nadawcy prywatni coraz częściej decydują się na emitowanie wartościowych filmów o tematyce

2. *Mały Książę* i jego Autor

Pogłębiona lektura *Małego Księcia* staje się możliwa wtedy, gdy uwzględnimy **kontekst autobiograficzny**, czyli powiązanie zawartych w tej książce treści z sytuacją egzystencjalną i z osobistymi doświadczeniami Autora omawianego dzieła². Zdumiewająca atrakcyjność tej książki oraz siła jej wychowawczego oddziaływania tkwi właśnie w tym, że *Mały Książę* nie jest fikcją literacką wymyśloną przy biurku, lecz owocem zmagania się Autora z jego własnym życiem oraz z poszukiwaniem wiernej i odpowiedzialnej miłości jakby z „góry”, z perspektywy samolotu, z perspektywy ciszy i samotności. „Dla mnie latać czy pisać jest tym samym. Najważniejsze jest działanie oraz zdolność odnoszenia tego działania do samego siebie. Lotnik i pisarz łączy się we mnie poprzez wspólną świadomość”³. Exupéry jest świadomy tego, że człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – nie może przestać na samym działaniu i że działanie bez refleksji staje się groźne. Łatwo bowiem wtedy zagubić sens działania lub działać w sposób niemoralny i nieodpowiedzialny.

Mały Książę jest utworem zupełnie wyjątkowym w twórczości Autora nie tylko ze względu na niezwykle ważną i poruszającą treść, lecz także ze względu na niepowtarzalną formę literacką oraz szatę edytorską tej publikacji. To bowiem jedyna książka, którą Exupéry napisał w formie bajki i jedyny przypadek, w którym zdecydował się zilustrować swój tekst własnymi rysunkami. Umieszczając jednak nietypową dedykację, sam Autor sygnalizuje czytelnikowi, że mamy tutaj do czynienia ze szczególną bajką. Z taką mianowicie, którą w pełni mogą zrozumieć jedynie dorośli i to pod warunkiem, że ocalili w sobie dziecięcą otwartość i wyobraźnię, a także dziecięce aspiracje i ideały. Exupéry dedykował swoje arcydzieło Leonowi Werthowi z następującym wyjaśnieniem:

religijnej. Filmy takie mają wysoką oglądalność, np. film o papieżu Janie XXIII obejrzało 13,2 miliona widzów, o Ojcu Pio – 13,1, o Matce Teresie – 11,4, film „Jezus” – 10,8, a film o Marii Goretti – 9,9 miliona widzów (por. *Auditel 2003*, Rai-Eri Roma 2004; „L’Unione Sarda” 33, 25 II 2003).

² W 1935 r. podjął Exupéry próbę pobicia rekordu przelotu na trasie Paryż – Sajgon. Rozbił się wtedy na pustyni libijskiej i był bliski śmierci, podobnie jak lotnik z *Małego Księcia*. Publikując tę książkę w 1943 r. nie mógł wiedzieć, że niedługo podzieli los małego bohatera swojego arcydzieła, który prosi żmiję o ukąszenie, aby wrócić do róży swego życia. Dla Exupéry’ego takim śmiertelnym „ukąszeniem” okazał się lot rozpoznawczy na południu Francji w dniu 31 lipca 1944 r., w czasie którego w tajemniczych okolicznościach pisarz zniknął na zawsze, podobnie jak *Mały Książę*.

³ L. Estang, *Saint-Exupéry*, Paris 1989, s. 153 (tłum. M. D.).

Przepraszam wszystkie dzieci za poświęcenie tej książki dorosłemu. Mam ważne ku temu powody: ten dorosły jest moim najlepszym przyjacielem na świecie. Drugi powód: ten dorosły potrafi zrozumieć wszystko, nawet książki dla dzieci (...)»⁴

Prawdopodobnie pomysł napisania *Małego Księcia* pojawił się w lecie 1941 r. W tym czasie od roku Exupéry przebywał w USA, emigrując tam ze swojej ojczyzny po napaści nazistów na Francję. Właśnie w lecie 1941 r. przebywał w jednym ze szpitali w Los Angeles, gdyż w tym okresie pogorszył się stan jego zdrowia. Osoby, które go odwiedzały, zauważyły, że Exupéry miał przy łóżku książkę z bajkami Andersena⁵. Przeżywał wtedy nie tylko problemy zdrowotne, ale także bolesne rozterki duchowe. Antoine znajdował się daleko od ojczyzny oraz daleko od swojej ukochanej matki, która na zawsze pozostała dla niego najważniejszą osobą odniesienia, o czym świadczy treść i częstotliwość listów syna do matki⁶. Drugą osobą odniesienia była niewątpliwie jego żona – Consuelo. Wiąż Exupéry’ego z żoną ciągle oscylowała między radością a cierpieniem, między wzajemnym wsparciem a dotkliwymi nieporozumieniami. Małżonkowie przeżywali na przemian harmonijne i czułe chwile, to znowu bolesne napięcia i kryzysy, które doprowadziły ich do długich okresów rozłąki.

W 1941 r. Consuelo przybywa z Francji do USA, by być obok męża i to wydarzenie ostatecznie zmobilizowało Exupéry’ego do sfinalizowania *Małego Księcia*, a także do wyeksponowania w nim postaci róży. Po opublikowaniu *Małego Księcia* Autor udał się z USA do francuskiej jednostki lotniczej w Afryce Północnej (10 kwietnia 1943 r.). Okazało się, że – podobnie jak bohater jego książki – Exupéry miał już do śmierci nie zobaczyć Consuelo. Jego listy do niej świadczą o tym, że róża z *Małego Księcia* symbolizuje w szczególnym stopniu – chociaż nie jedynie – postać żony. W jednym z takich listów Exupéry napisał: „Wiesz, że to Ty jesteś tą różą. A ja chyba nie zawsze wiedziałem, jak troszczyć się o Ciebie”⁷. W innym liście Antoine napisał, iż żałuje, że nie dedykował tej książki własnej żonie⁸.

⁴ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, Warszawa 1994, s. 5.

⁵ Por. G. Gasparini, *Il „Piccolo Principe” a 50 anni dalla scomparsa di Saint-Exupéry*, „Vita e pensiero”, nr 7–8/1994, s. 523.

⁶ Por. M. Persane-Nasturg, *Marie de Saint-Exupéry ou l’étoile du Petit Prince*, Paris 1993.

⁷ P. Webster, *Saint-Exupéry. Leben und Tod des Kleinen Prinzen*, Freiburg 1996, s. 291.

⁸ Por. tamże, s. 291. Exupéry napisał dla swojej żony następującą modlitwę z prośbą, by ją codziennie odmawiała: „Panie, nie chcę Ciebie prosić o wiele. Uczyni mnie taką prostą, jaką jestem w głębi. W małych rzeczach bywam próżna, ale w wielkich sprawach potrafię ofiarować wszystko, nawet własne życie. W małych rzeczach zda-

Oczywiste są także inne powiązania *Małego Księcia* z życiem Exupéry'ego. Tajemniczy bohater jego książki to echo dzieciństwa Autora, który pochodził przecież z rodziny książęcej i był w dzieciństwie nazywany przez rodzeństwo „królem-słońcem”. Spotkanie lotnika z Małym Księciem to w rzeczywistości dialog Exupéry'ego z samym sobą, to jego powrót myślami i sercem do własnego dzieciństwa. Nic zatem dziwnego, że ten wewnętrzny dialog dotyczy takich tematów, które zawsze były ważne dla tego pisarza: poszukiwanie miłości, uczenie się prawideł przyjaźni, solidarność między ludźmi w obliczu zagrożeń i cierpienia, nadzieja wbrew nadziei, heroizm w skrajnych sytuacjach, szlachetna odpowiedzialność moralna, szukanie dojrzałej hierarchii wartości. Dotykając tych tematów w *Małym Księciu* Exupéry pozostaje zawsze bliski logice Ewangelii, mimo kryzysu wiary, który przeżył w młodości.

Uwzględniając powyższy kontekst autobiograficzny, spróbujmy dokonać **lektury pedagogicznej** *Małego Księcia*. Znamienny jest fakt, że na miejsce akcji swojego opowiadania Exupéry wybiera pustynię. Pustynia jest bowiem punktem szczególnego odniesienia dla niemal wszystkich książek tego Autora⁹. Bezkrzesne tereny, pokryte piaskiem i oddalone od ludzkich domostw, stają się tutaj symbolem ciszy, miejscem sprzyjającym refleksji, przestrzenią, która umożliwia zachowanie dystansu od codziennych problemów i dzięki temu poszerza horyzonty rozumienia tajemniczy człowieka. Mamy tutaj echo postaci Jezusa, który właśnie na pustyni przygotowywał się do podjęcia swojej misji i który właśnie tam prowadził swoich słuchaczy, aby mogli łatwiej zrozumieć Jego słowa i czyny (por. Mt 4, 1-11).

Nie przypadkowo zatem spotkanie lotnika z tajemniczą postacią dokonuje się właśnie na pustyni. Nie jest też przypadkiem, że lotnik spotyka tam dziecko, a nie osobę dorosłą¹⁰. Dziecko jest dla Exupéry'ego – podobnie jak dla Jezusa – symbolem otwartości i zdolności rozumienia tych prawd, o których

rza mi się działać niezgodnie z sumieniem, ale jestem szczęśliwa tylko wtedy, gdy żyję w czystości. Panie, pozwól mi być zawsze taką kobietą, jaką zna mnie mój mąż. Panie, Panie, ratuj mojego męża, gdyż on naprawdę mnie kocha. Bez niego byłabym jak sierota. Ale spraw, by to on pierwszy umarł, gdyż wydaje się taki silny, a w rzeczywistości przeraża się, gdy nie słyszy mojego krztałania w domu. Panie, ratuj go zwłaszcza od jego lęku. Spraw, abym mogła zawsze krztałać się w jego domu mimo, że czasami coś stłukę. Pomóż mi pozostać mu wierną i nie spotykać się z tymi, których on nie lubi lub którzy go nie szanują. To czyni go jedynie nieszczęśliwym, gdyż on przeżywa swoje życie poprzez mnie. Panie, chroń nas. Amen. Consuelo” (P. Webster, *Saint-Exupéry. Leben und Tod des Kleinen Prinzen*, Freiburg 1996, s. 290) – tłum. M. D.

⁹ Por. A. de Saint-Exupéry, *Ziemia, planeta ludzi*, Warszawa 1993; A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, Warszawa 1985.

¹⁰ Spotkanie z dzieckiem zamyka też książkę Exupéry'ego pt. *Ziemia, planeta ludzi*. Tym razem jest to autentyczna postać chłopczyka, syna polskich emigrantów,

zapomniało już wielu dorosłych. Dziecięcy wzrok potrafi zajrzeć w głąb. Nie daje się zwieść temu, co powierzchowne. Mały Książę to symbol każdego, kto widzi baranka przez ścianki skrzynki i kto dostrzega węża boa połykającego słonia na rysunku, który według dorosłych przedstawia jedynie martwy kapelusz. Jakże mocne są w tym względzie słowa Autora: „Mój przyjaciel nigdy mi nic nie objaśniał. Uważał pewnie, że jestem podobny do niego. Ja jednak nie potrafię, niestety, widzieć baranka przez ściany skrzynki. Możliwe więc, że jestem trochę podobny do dorosłych”¹¹. Spotkanie lotnika z dzieckiem (czytaj: z samym sobą) w ciszy pustyni i w obliczu śmierci staje się dla czytelnika zaproszeniem do towarzyszenia tym dwóm dialogującym postaciom w poszukiwaniu przyjaciela i w odkrywaniu ostatecznego sensu ludzkiego życia.

3. Wychowanie jako wyjście na spotkanie

Odczytując *Małego Księcia* w kluczu komunikacji wychowawczej można wyodrębnić w opowiedzianej tutaj historii trzy elementy:

- uznanie przez człowieka własnej niewystarczalności,
- wytrwałe poszukiwanie przyjaźni mimo wielu rozczarowań,
- znalezienie przyjaciela oraz podjęcie odpowiedzialności na zawsze za tych, którzy zostali przez nas oswojeni.

Popatrzmy teraz bliżej na każdy z tych trzech elementów.

Pierwszy krok w rozwoju człowieka polega na **uznaniu własnej niewystarczalności**, czyli na odkryciu, że planeta mojego wnętrza nie wystarczy, aby zaspokoić wszystkie tęsknoty ludzkiego serca i horyzonty ludzkiego umysłu. Takie odkrycie nie wynika z odrzucenia własnej planety, lecz z uznania, że jest ona zbyt mała. Mały Książę cieszy się swoją planetą i troszczy się o nią. Podziwia zachody słońca, regularnie czyści (emocjonalne?) wulkany, z cierpliwością usuwa słabości charakteru tak, jak wyrzyna się ziarna baobabu. Odkrywa też, że na jego planecie pojawił się jeszcze ktoś inny. To róża, która go intryguje, ale której nie potrafi jeszcze kochać.

których Autor spotkał w pociągu. „Cóż to była za twarzyczka! Z tej pary narodził się ten jakby złocisty owoc. Z tych ciężkich łachmanów zrodziło się arcydzieło piękna i wdzięku. Pochyliłem się nad gładkim czołem, delikatnym zarysem ust i powiedziałem do siebie: oto muzyk, dziecięcy Mozart, piękna zapowiedź życia. Mali książęta z bajki nie mogli być inni” A. de Saint-Exupéry, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 120). Powyższy opis sugeruje, że rysując kilka lat później twarz Małego Księcia, Exupéry mógł mieć w oczach tamto polskie dziecko z pociągu (por. M. Dziewiecki, *Pamiętnik Perelki*, Kielce 2003, s. 205–207).

¹¹ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 18.

Dopóki jednak Mały Książę pozostaje zamknięty w granicach swojej planety, sam jest jeszcze kimś małym. W tej sytuacji decyduje się na podjęcie wielkiego ryzyka opuszczenia planety własnego wnętrza i wyjścia ku innym. Pamiętajmy, że dla Małego Księcia nie jest to ucieczka od samego siebie, lecz wyruszenie na poszukiwanie tych, którzy pomogą mu uczyć się myśleć, widzieć i kochać. Dopiero wtedy będzie miał sens powrót do samego siebie, gdyż będzie to powrót kogoś nieporównywalnie dojrzalszego i szlachetniejszego. Tajemniczy chłopczyk, odważający się na samotne przemierzanie pustyni, to symbol każdego wychowanka, który uwalnia się z naturalnej we wczesnym dzieciństwie fazy skupienia się wyłącznie na sobie i który zaczyna otwierać się na spotkanie z wychowawcą (rodzicem, nauczycielem, księdzem). Podchodzi do dorosłych, by obserwować ich życie oraz by stawiać im ważne pytania. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że sam jest jeszcze zbyt mały, aby bez ich obecności i wsparcia mógł zmierzyć się z tajemnicą człowieka i z tajemnicą miłości.

Krok drugi w rozwoju człowieka polega na **wytrwałym poszukiwaniu przyjaciela, czyli na uczeniu się prawideł dojrzałej miłości, pomimo wielu zwykle rozczarowań**. Mały Książę nie od razu trafia na lisa czy na lotnika. Najpierw spotyka tych, którzy nie umieją kochać i z którymi nie można zbudować przyjaźni. Popatrzmy pokrótce na tę historię rozczarowań, w której uczestniczy większość ludzi tej ziemi¹².

Pierwszą planetę, którą odwiedza Mały Książę, zamieszkuje Król. Jest to postać symbolizująca tych wszystkich ludzi, dla których sensem życia nie jest to, by kochać, lecz by rządzić. Takie osoby nie są w stanie zbudować przyjaźni. One akceptują kontakt jedynie z tymi, którzy wypełniają ich rozkazy. Więż „władca – poddany” szkodzi jednak obu stronom. „Poddany” nie czuje się respektowany i ma być jedynie sługą. Sens jego życia zostaje zredukowany do zaspokajania potrzeb i oczekiwań „króla”. Także „władca” nie jest szczęśliwy, gdyż nie potrafi kochać i ostatecznie pozostanie osamotniony.

Drugą planetą, do której dociera Mały Książę, jest Próżny. Ta postać jest symbolem każdego człowieka, który akceptuje wyłącznie swoich bezkrytycznych wielbicieli. Próżny przy każdej okazji podkreśla swoją wyższość i niezwykłość, a tym samym traktuje swoich „wielbicieli” jako anonimowy tłum tych, którzy mają go podziwiać i oklaskiwać. W głębi duszy Próżny jest politowania godnym aktorem. Nie może nawiązywać przyjaźni z innymi, bo postawił siebie ponad światem zwykłych ludzi. W ten sposób skazuje się na dramat osamotnienia, a w oczach innych ludzi staje się kimś naiwnym i groteskowo śmiesznym.

¹² Por. M. Dziewiecki, *Miłość pozostaje*, Częstochowa 2001, s. 14–26.

Kolejna planeta, na której nie jest możliwa dojrzała miłość, to planeta zamieszkała przez Pijaka. Król i Próżny szukali kontaktu z ludźmi, chociaż czynili to w zaburzony sposób. Pijak symbolizuje człowieka, który zrezygnował już z więzi międzyludzkich i z konieczności skazał siebie na szukanie więzi zastępczych. W tym przypadku tym, co zastępuje kontakt z człowiekiem, staje się alkohol. Prowadzi to do dramatycznej sytuacji, w której Pijak sięga po alkohol już tylko po to, aby zapomnieć, że się wstydzi, że pije. Kontakt z alkoholem staje się jego sposobem na życie. W rzeczywistości jest to rozpaczliwa próba ucieczki od życia i od dojrzałej więzi nie tylko z innymi ludźmi, ale także z samym sobą.

Kolejną planetę, która przynosi rozczarowanie, zamieszkuje Bankier. Jest on symbolem każdego człowieka, który chce bardziej mieć niż być. Bankier pragnie posiadać rzeczy, mimo że nie chce i nie potrafi być dla nich użyteczny. Tym bardziej nie jest w stanie nawiązać przyjaźni z ludźmi. Obsesją Bankiera stało się osiągnięcie materialnego bogactwa. Zawęził on swoje pragnienia do żądzy posiadania. Powoli zaczął jednak przekonywać się, że rozpaczliwie biednym jest ten człowiek, który ma jedynie pieniądze, ale nie ma przyjaciół. Prawdziwym bogactwem człowieka są bowiem jego więzi, a nie konto bankowe.

Kolejną planetą, która jest zbyt mała, by zaspokoić ludzką tęsknotę za prawdziwą miłością, jest planeta zamieszkała przez Latarnika. Postać ta symbolizuje kogoś, kto skupia się na wiernym wykonywaniu otrzymanych rozkazów, ale nie rozumie ich sensu, gdyż nie rozumie sensu własnego istnienia. Latarnik może nas wzruszyć swoją wiernością wobec rozkazów, ale jakże biedny jest on w swojej naiwności i w braku zdolności do refleksji nad zmieniającą się sytuacją. Dawniej gasił latarnię rano, a wieczorem ją zapalał. W dzień miał czas na to, by spotykać się z ludźmi, a w nocy mógł spokojnie odpoczywać. Teraz, gdy jego planeta zaczęła obracać się wokół słońca w ciągu jednej minuty, życie Latarnika zostało podporządkowane wypełnianiu rozkazu, który nie ma już żadnego sensu.

Szóstą planetę, na której nie znajdziemy przyjaźni, zamieszkuje Geograf. Jest to typ człowieka, który nie interesuje się światem osób, a jedynie światem rzeczy. I to w dodatku światem takich rzeczy, których sam nie widział ani nie doświadczył. On je nanosi na mapę swoich wyobrażeń i zapisuje w księgach swoich subiektywnych przekonań. Ma aspiracje, by były to rzeczy imponujące i niezmiennie. Róża Małego Księcia nie ma dla Geografa żadnego znaczenia, jest bowiem zbyt efemeryczna w porównaniu z górami czy oceanami i dlatego nie jest godna tego, by ktoś przejmował się jej losem. Z tego samego powodu na mapie Geografa nie ma ludzi. Oni – podobnie jak róża – są zbyt mali i bliscy unicestwienia. Gdy *Mały Książę* przestaje mówić o odwiedzonych dotąd planetach, a zaczyna opowiadać z troską o róży pozostawionej gdzieś daleko, wtedy staje się dla Geografa jedynie intruzem. Geograf symbolizuje tych, których pociągają i fascynują „wielkie rzeczy” i to pod warunkiem,

że są to rzeczy odległe i że oni sami nie muszą się z nimi zmierzyć. Geograf nie ma zamiaru wyjść ze swego gabinetu, by zaryzykować i osobiście przepłynąć morze, albo podjąć trud zdobywania jakiegoś szczytu. Tym bardziej nie ma zamiaru zmierzyć się z tajemnicą przyjaźni.

4. Wychowanie jako powracanie do samego siebie

Mały Książę opuszcza pośpiesznie wszystkie tego typu planety, ale dzięki takim bolesnym spotkaniom upewnia się, że także on nie może być szczęśliwy, dopóki nie nauczy się kochać i dopóki nie doświadczy przyjaźni. Odtąd nie cofnie się już przed żadną podróżą i przed żadnym ryzykiem, póki nie spotka przyjaciela. I wtedy pojawia się lis. W kontakcie z nim Mały Książę odkrywa trudne reguły tworzenia więzi. Trzeba być bardzo cierpliwym. Z początku nie można podchodzić zbyt blisko. I lepiej nic nie mówić. Mowa jest przecież źródłem nieporozumień. Ale każdego dnia można siadać coraz bliżej, a radość spotkań będzie stawała się coraz większa. Aż któregoś dnia zniknie już strach i niepokój. Dokona się proces oswojenia i zaufania. Odtąd stanie się widzialne to, co niewidzialne dla oczu. Odtąd zwykła róża stanie się jedyną na świecie. Odtąd wierność i odpowiedzialność stanie się ważniejsza niż własne bezpieczeństwo i życie. Odtąd nawet w obliczu śmierci najważniejsza będzie świadomość, że ma się przyjaciela¹³.

Teraz Mały Książę może już wrócić na swoją planetę. Postronnemu obserwatorowi wydałaby się ona taka sama jak przed jego podróżą: ta sama róża, to samo krzesółko, te same wulkany. Ale przecież najważniejsze jest niewidoczne dla oczu. Planeta jest ta sama, ale Mały Książę jest już zupełnie inny. Razem z nim odkrywamy, że raj lub piekło nosimy w sobie, gdyż nasze szczęście nie jest zależne od czasu, miejsc czy planet. Zależy od tego, w jaki sposób spotykamy się z Bogiem, z samym sobą i z drugim człowiekiem. Mały Książę umie już kochać i rozumieć swoją różę. Potrafi być jej wiernym i powrócić do niej nawet za cenę życia. Pozostając na małej „planecie” własnego wnętrza, uczestniczy w miłości, która nie ma granic. Wystarczy spojrzeć w niebo: on uśmiecha się do nas ze wszystkich gwiazd i zaprasza, by każdy wyruszył w tę najbardziej niezwykłą podróż, która nazywa się poszukiwaniem przyjaciół i dorastaniem do miłości.

Każdy z nas – podobnie jak Mały Książę – wyrasta z jakiejś konkretnej „planety”: z „planety” własnej rodziny, parafii, szkoły, środowiska rówieśniczego, z „planety” swego kraju i jego tradycji, z „planety” określonej mody, mentalności i stylu życia. Równocześnie każdy z nas wyrasta z historii pozna-

¹³ Por. A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 58–65.

wania innych „planet”, a więc z historii spotkań z konkretnymi ludźmi, z ich sposobem patrzenia na siebie i świat, na Boga i człowieka, na życie i śmierć, na miłość i nadzieję, na smutek i cierpienie, na krzywdę i zagrożenie, na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. I każdy z nas – podobnie jak Mały Książę – powraca z tych spotkań czasem szczęśliwszy i umocniony, a czasem zaniepokojony i zraniony. W miarę dorastania każdy z nas spotyka się w sposób coraz bardziej świadomy również z własną „planetą”, czyli z samym sobą: z własnymi „wulkanami” (popędy, instynkty, odruchy emocjonalne), z własnymi smutkami i „zachodami słońca”, z własnymi „ziarnami baobabu” (wewnętrzne słabości i zagrożenia) oraz z własną „różą” (najważniejsze dla nas osoby czy ideały). Wreszcie każdy z nas ma szansę spotykać się z największą „planetą” w kosmosie, czyli z Bogiem, z Jego prawdą, która wyzwala i z Jego miłością, która nas przemienia.

Sposób spotykania się w tych wszystkich wymiarach decyduje o tym, co dzieje się na naszej „planecie”, czyli w naszym wnętrzu. Nie jest zatem dziełem przypadku, że niektórzy ludzie noszą w sobie świat mały, karłowaty, prymitywny. Świat, w którym jest miejsce jedynie na egoizm, cynizm, przemoc czy rozpacz. Inni z kolei rozwijają we własnym wnętrzu świat, który nas zachwyca i pociąga. Świat zdumiewająco bogaty i wrażliwy. Świat, który jest tak wielki, że mieści w sobie miłość, wierność, odpowiedzialność, świętość, a także niezwykle pasje i zainteresowania oraz radość i entuzjazm życia.

5. Pedagogiczne przesłanie *Małego Księcia*

W oparciu o spotkania z innymi ludźmi i z samym sobą odkrywamy, że każdy człowiek stanowi inną, niepowtarzalną planetę i że żadna z ludzkich planet – nawet ta najpiękniejsza i najbardziej szlachetna – nie jest doskonała. Wtedy grozi nam poddanie się zniechęceniu i wyciągnięcie wniosku, że w tej sytuacji należy „urządzić” się jakoś na swojej planecie i już niczego więcej ani nikogo większego nie poszukiwać.

Istnieje jednak alternatywa, którą proponuje chrześcijaństwo i którą symbolizuje *Mały Książę*. Alternatywą tą jest dokonanie trzeciego – po uznaniu własnej niewystarczalności i przezwyciężeniu rozczarowań – kroku we własnym rozwoju. Krokiem tym jest **znalezienie przyjaciela i podjęcie odpowiedzialności na zawsze za tych, których oswajamy**. Exupéry przypomina wszystkim czytelnikom – dzieciom i dorosłym – że pomimo rozczarowań i wewnętrznych rozterek warto do skutku szukać prawdziwych przyjaciół i uczyć się dojrzałej miłości. Warto, bo ceną za tę wytrwałość jest upewnienie się, że miłość leży w zasięgu ludzi niedoskonałych. Każdy, kto mimo bolesnej po części historii własnego życia, nie rezygnuje z szukania miłości i przyjaźni, zbuduje w końcu takie więzi, w których będzie miejsce na niezwykle poczucie

bezpieczeństwa, na heroiczną wierność i odpowiedzialność, na całkowitą bezinteresowność i wzajemne zaufanie, na decyzję oswojenia (choć ona niesie ryzyko łez), na zaskakującą radość, na szczęście znalezione w jednej róży czy w kubku wody, na nadzieję i trwanie przy przyjacielu, nawet wtedy, gdy cena za to trwanie jest oddanie życia.

Jednocześnie *Mały Książę* to przestroga dla tych wszystkich ludzi, którzy są oczarowani władzą (Król), bogactwem (Bankier), sławą i pozycją społeczną (Próżny), wiedzą (Geograf), bezrefleksyjnym działaniem (Latarnik) czy szukaniem łatwego zapomnienia (Pijak). Exupéry przypomina nam, że po oczarowaniu tego typu wizją łatwego i wygodnego życia, musi przyjść dramatyczne rozczarowanie, gdyż nic poza dojrzałą przyjaźnią nie wystarczy człowiekowi do szczęścia.

Dzięki spotkaniu z lisem *Mały Książę* przekonuje się, że warto było opuścić swoją planetę, aby nauczyć się prawideł przyjaźni. Teraz już wie, jak żyć. Odtąd ma szansę stać się kimś dorosłym i dojrzałym. Odtąd już na zawsze będzie nam przypominał te prawdy, które sam odkrył. Przesłanie *Małego Księcia* jest oczywiste. Stawać się człowiekiem to opuścić samego siebie, by spotykać się z innymi ludźmi. To nie zatrzymywać się na tych planetach, na których nie ma miejsca na miłość. To patrzeć w głąb, by odkryć w samym sobie to, co wielkie i bezinteresowne. To uznać, że znacznie trudniej jest sądzić samego siebie niż innych, że dobrze widzi się tylko sercem, że najważniejsze jest niewidoczne dla oczu, że na zawsze jest się odpowiedzialnym za przyjaciół. To umieć wrócić do siebie. To upewnić się, że „nawet w obliczu śmierci przyjemna jest świadomość posiadania przyjaciela”¹⁴.

Exupéry upewnia nas, że życie nie jest warte przeżycia, jeśli ogranicza się do zaspokojenia potrzeb materialnych albo do samego tylko przetrwania: bez miłości, bez dojrzałego spotykania się z innymi. Podobnie zatem jak w Ewangelii, również w *Małym Księciu* odkrycie sensu życia jest ważniejsze od zachowania życia. A sensem tym jest przyjaźń, która symbolizuje każdą formę dojrzałej miłości między ludźmi, a także między Bogiem a człowiekiem¹⁵.

¹⁴ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 68

¹⁵ Niezwykłym świadectwem osobistej więzi Exupéry'ego z Bogiem jest jego następująca modlitwa: „Panie, potrzebuję jakiegoś znaku. Rozkaż, aby w chwili, gdy skończę się modlić, ten kruk odleciał. Będzie to jak zwrócone ku mnie spojrzenie czy ichś oczu i pocuję, że nie jestem sam na świecie. Połączy mnie z Tobą choćby mglista ufność. I przyglądałem się krukowi. Ale ptak siedział bez ruchu. Wtedy pochyliłem się ku skalnej ścianie. Panie – powiedziałem – niewątpliwie masz rację. Gdyby kruk odleciał, mój smutek byłby jeszcze większy. Gdyż taki znak mogę otrzymać od kogoś równego sobie, a zatem tak jakby od siebie samego. Byłoby to więc znowu odbicie mojego pragnienia. I znowu spotkałbym tylko własną samotność. Pokłoniwszy się do ziemi, wróciłem tą samą drogą. I wtedy moja rozpacz zaczęła ustępować nieoczekiwanej i szczególnej pogodzie ducha. Po raz pierwszy pojąłem, że nauka modlitwy jest

Doświadczenie przyjaźni sprawia, że nasza radość jest pełna i że nawet pośrodku pustyni odnajdujemy studnię (por. J 4, 1-14) oraz odkrywamy ze zdumieniem, że wodą, która naprawdę gasi pragnienie naszego serca, jest miłość.

Mały Książę przypomina nam jeszcze jedną niezwykle ważną prawdę o wychowaniu człowieka. Prawdą tą jest fakt, że na tej ziemi nie znajdziemy łatwego rozwoju, łatwych więzi ani łatwego szczęścia. Z tego właśnie względu ci naukowcy, którzy w bezmyślny sposób starają się nam „ułatwić” życie, w rzeczywistości wyrządzają nam krzywdę. Wynajdują na wszystko jakieś „tabletki”: na emocje (np. amfetamina), na seksualność (np. antykoncepcja), na nadwagę (np. środki przyspieszające metabolizm), na niepokoje (np. substancje psychotropowe), na lęki o przyszłość (np. polisy ubezpieczeniowe). Tymczasem to właśnie wysiłek panowania nad ciałem i emocjami, cierpliwe mierzenie się z trudnościami oraz zdolność wzięcia życia we własne ręce, sprawia, że możemy wyjść z fazy niemowlęstwa i podjąć świadomą odpowiedzialność za samych siebie oraz za życie tych, z którymi dobrowolnie związaliśmy nasz los. Bez wysiłku i dyscypliny nie może narodzić się w nas człowiek, który jest zdolny do tego, by kochać i pracować i który staje się najpiękniejszą wersją samego siebie.

Wszystkie powyższe prawdy są oczywiste. Możemy jednak odkryć je dopiero wtedy, gdy zaryzykujemy marsz przez pustynię i gdy nie będziemy szukać szczęścia na tych planetach, na których szczęścia nie można znaleźć, gdyż pozbawione są one źródła, jakim jest miłość. Odkrycie tych prawd wymaga dorastania do bezinteresowności. Tak, jak bezinteresowny jest zachwyt Małego Księcia w obliczu zachodów słońca albo zachwyt lisa w obliczu dojrziałych kłosów zboża, które przypominają mu o złocistych włosach przyjaciela. Podobnej bezinteresowności potrzeba po to, by doświadczyć przyjaźni. Przyjaźń nie jest bowiem towarem. Nie może jej kupić najbogatszy nawet bankier na świecie. „Ponieważ nie ma magazynów z przyjaciółmi, więc ludzie nie mają przyjaciół. Jeśli chcesz mieć przyjaciela, oswój mnie”¹⁶.

Niezwykłości osób nie sposób dostrzec z zewnątrz, gdyż niezwykłość ta nie wynika z ich zewnętrznego piękna czy z jakichś szczególnych uzdolnień, lecz z jakości więzi, do których dorastają. To właśnie więzi miłości tworzą człowieka. Ciało ludzkie ulepione jest wprawdzie z prochu ziemi, ale wnętrze człowieka jest dziełem miłości¹⁷. Bez miłości cała nasza planeta stałaby się

nauką ciszy. I że miłość zaczyna się dopiero tam, gdzie nie ma oczekiwania na dar. Miłość jest więc przede wszystkim ćwiczeniem się w modlitwie, a modlitwa ćwiczeniem się w ciszy” (A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, Warszawa 1985, s. 175).

¹⁶ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 62.

¹⁷ Właśnie dlatego sensem ludzkiego ciała jest widzialne wyrażanie miłości poprzez fizyczną obecność oraz poprzez pracowitość i czułość dostosowaną do danego typu więzi międzyludzkich (por. M. Dziewiecki, *Cielesność. Płciowość. Seksualność*, Kielce 2000, s. 9-46).

jedynie pustynią, a wszelkie spotkania przynosiłyby wyłącznie rozczarowania, nieporozumienia i zranienia. Samego siebie i innych ludzi można zatem poznać jedynie od środka. A zatem wtedy, gdy odkryjemy, że „dobrze widzi się tylko sercem”, gdyż „najważniejsze jest niewidoczne dla oczu”¹⁸, a to, co widzimy, „jest tylko zewnętrzną powłoką”¹⁹.

Dzięki zdolności patrzenia w głąb Mały Książę staje się symbolem każdego wychowanka dorastającego do tej duchowości, która jest niepospolita i którą można nazwać duchowością arystokratyczną, książęcą. Taki wychowanek potrafi zobaczyć to, co dla wielu jest niewidzialne. Potrafi nadać sens nawet umieraniu. Potrafi patrzeć jakby z perspektywy nowego świata. Widzi więcej. Mały Książę wie, że lotnik zdołał naprawić swój samolot. Nie musi go o nic pytać. Ale wie już teraz coś znacznie więcej, a mianowicie, że samolot to tylko narzędzie, które pozbawione jest sensu, jeśli człowiek nie ma przyjaciół i nie ma do kogo powrócić. Podobnie, jak nie ma sensu ruch pociągu wypełnionego podróżującymi, jeśli nie wiedzą oni, dokąd, a raczej do kogo jadą. Poza miłością nic nie ma sensu: ani narzędzia, którymi dysponuje człowiek, ani on sam.

Mały Książę odkrywa coś jeszcze. Otóż uświadamia sobie, że podstawowym narzędziem miłości jest czas. Ci, którzy nie kochają, nie mają czasu dla innych ludzi, a nawet dla samych siebie. Nieustannie się spieszą. Poświęcają czas na wyprodukowanie rzeczy, którymi nie potrafią się odpowiedzialnie posługiwać, albo na robienie kariery, która okaże się drogą do rozczarowania, a nie drogą do miłości. Sam Mały Książę też początkowo nie rozumie sensu ludzkiego czasu. Na prośbę lisa, by go ośwoił, odpowiada: „bardzo chętnie, lecz nie mam dużo czasu. Muszę znaleźć przyjaciół i nauczyć się wielu rzeczy”²⁰. Jeszcze nie rozumie, że czas został nam подарowany właśnie po to, abyśmy uczyli się przyjaźni. Dzięki spotkaniom z lisem zrozumie, że czas znajdują jedynie ci, którzy kochają. Wszyscy inni jedynie tracą czas. „Twoja róża ma dla ciebie tak wielkie znaczenie, ponieważ poświęciłeś jej wiele czasu”²¹. Dramatem jest sytuacja, w której człowiek ma czas, ale nie ma przyjaciół, którym mógłby ten czas ofiarować.

Lektura pedagogiczna *Małego Księcia* uświadamia nam fakt, że przesłanie tego utworu jest niezwykle głębokie i bliskie duchowi Ewangelii, a przez to obecnie „niepoprawne” politycznie i pedagogicznie. Coraz rzadziej rodzice i nauczyciele sięgają po to arcydzieło komunikacji wychowawczej. A jeśli już to czynią, to często tak redukuja historię opowiedzianą przez Exupéry’ego, by

¹⁸ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 65.

¹⁹ Tamże, s. 69.

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Tamże, s. 65.

nie widzieć tego, co w niej najważniejsze i aby nie podjąć trudu dorastania do miłości, o której mówi ta historia. Podobnie współcześni wychowankowie sięgają raczej po te książki, w których „receptą” na życie są magiczne sztuczki i zaklęcia, a nie miłość, wierność i odpowiedzialność.

Ucieczka od pedagogicznej lektury *Małego Księcia*, którą obecnie obserwujemy, jest ostatecznie wynikiem tchórzostwa wielu współczesnych wychowawców i wychowanków wobec oczywistych prawd o człowieku. Exupéry ma bowiem odwagę przypominać nam, że do szczęścia nie wystarczą „wolne związki”²², ale wierność i odpowiedzialność na zawsze, że przyjaźń to troska o drugiego człowieka aż do oddania życia, a nie życie „na luzie”, że drogą do radości jest bycie darem dla innych, a nie egoistyczna „samorealizacja” czy szukanie doraźnej przyjemności, że powinno w nas coś umrzeć, abyśmy mogli naprawdę żyć, że być człowiekiem to być odpowiedzialnym, a nie robić to, na co się spontanicznie ma ochotę. Próbuując żyć inaczej, człowiek sprawia, że umiera w nim to, co czyni go człowiekiem.

Podobne przesłanie ma inne arcydzieło Exupéry’ego, a mianowicie książka pt. *Ziemia, planeta ludzi*. Utwór ten nie został jednak włączony do zestawu lektur szkolnych chyba dlatego, że ma literacką formę reportażu, a przez to w bezpośredni sposób odśłania podstawowe prawdy o człowieku i o sensie ludzkiego życia. A zatem te prawdy, których boi się znaczna część współczesnych ludzi. W tej właśnie książce Exupéry zapisał zdanie, które warto podsunąć każdemu wychowankowi:

Jeśli w jakiejś glebie, a nie w żadnej innej, pomarańcze zapuszczają głębokie korzenie i wydają obfite owoce, to tamten teren jest prawdziwy dla pomarańczy. Jeśli określona religia, kultura, hierarchia wartości czy forma aktywności, a nie coś innego sprawia, że w człowieku rodzi się coś wielkiego, przekraczającego jego własne granice, to znaczy, że ta religia, kultura, hierarchia wartości czy forma aktywności stanowi prawdę o człowieku²³.

Dopóki dorośli będą bali się tej oczywistej prawdy, dopóty kolejni wychowankowie będą czerpać największe swoje wzruszenie „z banalnej muzyczki w zaduchu tancbudy” i dopóty będzie w nich uśmiercana „twarz muzyka, dziecięcy Mozart, piękna zapowiedź życia”²⁴.

²² Zauważmy, że tego typu absurdalne – gdyż wewnętrznie sprzeczne – wyrażenie, jest obecnie modne i używane po to, by ukryć oczywistą prawdę, iż chodzi tu o związki nietrwałe, niewierne, nieodpowiedzialne, nieplodne i nieszczęśliwe, które po początkowym oczarowaniu przynoszą tym boleśniejsze rozczarowanie.

²³ A. de Saint-Exupéry, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 106.

²⁴ Tamże, s. 120.

6. *Mały Książę*: potrzeba mediacji pedagogicznej

Mały Książę Exupéry'ego to przykład niezwyklej komunikacji wychowawczej, w której Autor posługuje się ponadczasowymi środkami literackimi i dydaktycznymi. Jego książka zawiera najważniejsze prawdy o tajemnicy człowieka, porusza serca, mobilizuje wyobraźnię, rozbudza radość i entuzjazm życia. Sprawia, że odżywają w nas dziecięce marzenia i ideały, że utożsamiamy się z ukazanymi nam postaciami i ich historią, że łatwo zapamiętujemy ich wypowiedzi, że wiele razy sięgamy po tę niezwykle opowieść i ciągle na nowo przekonujemy się, jak wiele prawd i przeżyć umknęło naszej uwadze przy poprzedniej lekturze. *Mały Książę* okazuje się ciągle aktualnym arcydziełem mądrej literatury, gdyż fascynuje kolejne pokolenia czytelników swoją treścią, swoją formą literacką, swoją prostotą i lapidarnością. Właśnie dlatego może stać się do nas podręcznikiem komunikacji wychowawczej, na którym kolejne pokolenia ludzi mają szansę dorastać do tej miary człowieczeństwa, do której zaprasza nas *Mały Książę*, a którą najpełniej odsłonił Jezus w swoich czynach i słowach.

Pamiętajmy jednak, że lektura *Małego Księcia* jest punktem wyjścia, a nie punktem dojścia w komunikacji wychowawczej. Utwór Exupéry'ego wymaga pogłębionej i dostosowanej do wieku wychowanka mediacji pedagogicznej ze strony rodziców i innych wychowawców. W przeciwnym przypadku istnieje ryzyko, że wychowanek zatrzyma się na poziomie narracji, nie odkrywając sensu opowiadania, które czyta, ani zaproszenia, które kieruje do niego Autor.

Bogactwo treści wychowawczych, zawartych w *Małym Księciu*, jest uderzające. Odpowiedzialny wychowawca potrafi jednak skupić uwagę dzieci i młodzieży na tym, co najważniejsze. Z jednej strony przestrzega ich przed traktowaniem „planety” własnego wnętrza jako centrum świata, gdyż to prowadzi do nadmiernej koncentracji na sobie i blokuje rozwój. Wychowanekowi pozostaje wtedy jedynie „krzeselko smutku”, które musi nieustannie przedstawiać w pogodni za przemijającym urokiem zachodzącego słońca²⁵. Z drugiej strony odpowiedzialny wychowawca wyjaśnia, że opuszczenie własnej planety ma sens, o ile prowadzi do zbudowania takich więzi, jakie symbolizuje *Mały Książę*. Są to więzi oparte na miłości odpowiedzialnej, cierpliwej, pożytecznej, wiernej aż do heroizmu. Bez takich więzi życie jest pasmem rozczarowań i umiowaniem tego, co w nas najbardziej szlachetne. Natomiast pójście drogą miłości – drogą trudną i mniej uczęszczaną – umożliwia zrozumienie tajemnicy człowieka oraz doświadczenie zaskakującej radości.

²⁵ Por. A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, dz. cyt., s. 23–24.

Sommario

IL PICCOLO PRINCIPE COME FORMA DI COMUNICAZIONE EDUCATIVA

Ogni educatore dovrebbe comunicare il contenuto educativo non soltanto in un linguaggio che possano capire gli allievi ma anche in una forma che attiri la loro attenzione. Un esempio classico ed efficace di una tale comunicazione presenta il famoso libro di A. de Saint-Exupéry che racconta la storia di un bambino che abbandona il proprio pianeta (leggi: se stesso) per cercare un amico. Ormai da sessant'anni questo racconto affascina i giovani e i grandi perché presenta le verità di base sull'uomo e sul senso della sua vita in una forma che parla non soltanto alla nostra intelligenza ma anche al nostro cuore e alla nostra immaginazione, svegliando i nostri più bei e più profondi desideri ed ideali che rischiamo di dimenticare come uno dimentica la propria infanzia.

Esiste però il rischio che l'educatore si fermi a presentare all'educando la commovente storia del misterioso ragazzo senza comunicarne il profondo contenuto educativo. Il compito dell'educatore consiste nello svelare agli allievi il messaggio educativo del libro che contiene le verità di base: ogni persona è un pianeta imperfetto che non basta a se stesso; non tutti gli incontri portano all'amore e all'amicizia; un amico non si può comprare ma soltanto guadagnare con l'amore paziente ed attento, l'amicizia vera esige la capacità di vedere con il cuore, di diventare responsabile dell'altro e di rimanere fedele fino al dono della propria vita.

Oggi, quando domina la cultura bassa e il pensiero debole, *Il piccolo principe* riconferma tutto il suo valore educativo. Pertanto spetta agli educatori il non facile ma tanto più gioioso compito di trasmettere ai giovani d'oggi lo stupendo messaggio educativo di quel libro che esprime i valori del Vangelo in un linguaggio così semplice ed in una forma così bella che sveglia in ciascuno di noi i più grandi ideali dell'umanità.

Ks. dr Marek DZIEWIECKI – ur. w 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.

Ks. Henryk Jagodziński – Mińsk

COMMUNICATIO IN SACRIS
W DYREKTORIUM W SPRAWIE REALIZACJI ZASAD
I NORM DOTYCZĄCYCH EKUMENIZMU

1. Pojęcie *Communicatio in sacris*

Communicatio in sacris (łac. „uczestnictwo w rzeczach świętych”), oznacza uczestnictwo w sprawowanej liturgii, zwłaszcza w sakramentach, innego Kościoła niż własny, przez niektórych określane terminem *interkomunia*¹. Kościół katolicki dopuszcza częściowo i na różnym poziomie uczestnictwo w rzeczach świętych. Na ten temat wypowiadał się Sobór Watykański II w Dekrecie o Kościołach wschodnich katolickich w numerach 26–29:

DKW 26. Współudział w czynnościach liturgicznych (*communicatio in sacris*), szkodzący jedności Kościoła albo zawierający w sobie formalne przyłgnięcie do błędu lub też niebezpieczeństwo zbłądzenia w wierze, zgorszenia i indyferentyzmu, jest z prawa Bożego zabroniony. Praktyka jednak duszpasterska wykazuje, że jeśli chodzi o braci wschodnich, można i powinno się wziąć pod uwagę różne sytuacje poszczególnych osób, kiedy to ani jedność Kościoła nie jest zagrożona, ani nie występuje niebezpieczeństwo, którego należy uniknąć, lecz przynagla konieczność zbawienia i dobro dusz. Dlatego Kościół katolicki, stosownie do okoliczności czasu, miejsca i osób, nieraz stosował i stosuje łagodniejszy sposób postępowania, dając wszystkim środki zbawienia i świadectwo miłości między chrześcijanami przez uczestnictwo w sakramentach i innych czynnościach i rzeczach świętych. Biorąc to pod uwagę, „abyśmy się nie stali przeszkodą do zbawienia z powodu surowości sądu dla tych, którzy się zbawiają” oraz dla coraz większego popierania jedności z Kościołami Wschodnimi, od nas odłączonymi – święty Sobór ustala następujący sposób postępowania:

¹ Por. E. Olivares, *Intercomunione*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, [red. C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda], Milano 1996, s. 588–589.

DKW 27. Zgodnie z wyżej wymienionymi zasadami można chrześcijanom wschodnim, którzy w dobrej wierze pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego, udzielać sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych – jeśli dobrowolnie o to poproszą i będą mieli należyłą dyspozycję. Owszem, również katolikom wolno prosić o te sakramenty tych duchownych akatolickich, w których Kościele są ważne sakramenty, ilekroć doradzałaby to konieczność albo rzeczywisty pożytek duchowy, a dostęp do kapłana katolickiego fizycznie lub moralnie okazałby się niemożliwy.

DKW 28. Również, zakładając te same zasady, zezwala się na współudział katolików ze wschodnimi braćmi odłączonymi w świętych czynnościach, rzeczach i miejscach, dla słusznej przyczyny.

DKW 29. Tę łagodniejszą zasadę współudziału w świętych czynnościach z braćmi odłączonych Kościołów Wschodnich powierza się czujności i kierownictwu miejscowych hierarchów, aby po wzajemnym naradzeniu się a nawet gdyby tak wypadło, po wysłuchaniu również hierarchów Kościołów odłączonych, kierowali obcowaniem chrześcijan między sobą za pomocą stosownych i skutecznych wskazań i norm.

Dokument ten zarówno odegrał kluczową rolę w powstawaniu późniejszych regulacji prawnych odnośnie interkomunii, jak i stał się punktem odniesienia dla ekumenizmu w Kościele katolickim, wyznaczając kierunki jego praktycznej realizacji. W obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983, główne *communicatio in sacris*, zawiera kanon 844.

2. Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu

W 1993 Papieska Rada do Spraw Promocji Jedności Chrześcijan wydała Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu², które 25 marca tegoż roku zostało zaaprobowane i potwierdzone autorytetem Ojca Świętego Jana Pawła II i przeznaczone do opublikowania. Dyrektorium to w sposób jasny i syntetyczny dokonało uporządkowania bogatego materiału na temat ekumenizmu, jaki ukazał się w okresie posoborowym, zarówno na poziomie Kościoła powszechnego, jak i Kościołów lokalnych. Dyrektorium z 1993 r. zastąpiło uprzedni dokument tego rodzaju, opublikowany w dwóch częściach w 1967 i 1970 r.³ Obecne Dyrektorium stanowi obowiązujący punkt

² Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiennes, *Directoire pour l'application des Principes et des Normes sur l'Oecuménisme*, 25 mars 1993, AAS 85 (1993), s. 1039–1119. (dalej Dyrektorium).

³ Secrétariat pour la Promotion de l'Unité des Chrétiennes, *Directoire oecuménique: I. Ad totam ecclesiam*, AAS 59 (1967), s. 574–592; *II. Spiritus Domini*, AAS 62 (1970), s. 705–724.

odniesienia do całej działalności ekumenicznej w Kościele katolickim. Niniejszy dokument zawiera w sobie normy już ustanowione odnośnie zastosowania i rozwinięcia decyzji ostatniego Soboru Powszechnego w kwestii ekumenicznej. Skierowane jest przede wszystkim do pasterzy Kościoła katolickiego, ale dotyczy wszystkich wiernych wezwanych do modlitwy i działania na rzecz jedności chrześcijan pod kierownictwem swoich biskupów⁴. Zadaniem niniejszego dokumentu jest bycie instrumentem w służbie całego Kościoła, a szczególnie dla tych, którzy w Kościele są bezpośrednio zaangażowani w działalność ekumeniczną.

Dyrektorium składa się z pięciu rozdziałów:

1. *Poszukiwanie jedności chrześcijan*. Dotyczy zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego bazującego na zasadach doktrynalnych ogłoszonych na Soborze Watykańskim II.

2. *Struktury organizacyjne Kościoła katolickiego służące jedności chrześcijan*. Rozdział ten przedstawia osoby i struktury mające popierać ekumenizm na wszystkich szczeblach i zasady, które regulują ich działania.

3. *Formacja ekumeniczna w Kościele katolickim*. Przedstawia kategorie osób podlegających formacji: cel, zakres i metody formacji w jej aspekcie doktrynalnym i praktycznym.

4. *Komunia życia i wspólne praktyki duchowe ochrzczonych*. Ten rozdział traktuje o komunii, jaka istnieje z innymi chrześcijanami na bazie sakramentalnego związku chrztu świętego i o zasadach, na jakich powinna się opierać wspólna modlitwa i inne działania sakramentalne. W to działanie włączone są również, w szczególnych wypadkach, niektóre dobra sakramentalne.

5. *Współpraca ekumeniczna, dialog i wspólne świadectwo*. Zawiera zasady i różne formy oraz normy dotyczące współpracy między chrześcijanami mające na celu dialog i wspólne świadectwo w świecie⁵.

Zagadnienie uczestnictwa w rzeczach świętych, w szczególności sposób znalazło swoją realizację w rozdziale czwartym tegoż dokumentu, gdzie oprócz kwestii doktrynalnych zostały również przedstawione niektóre ustalenia natury normatywnej. Normy dotyczące bezpośrednio praktyki duszpasterskiej stanowią główny przedmiot niniejszego artykułu, dlatego też zasadniczo ogranicza się on tylko do kwestii *communicatio in sacris*, jaka występuje w niniejszym dokumencie.

⁴ Por. Dyrektorium, n. 4.

⁵ Por. Dyrektorium, n. 7.

3. Sakrament chrztu świętego w Dyrektorium

Pierwsza kwestia, która została przedstawiona w tym rozdziale, dotyczy sakramentu chrztu świętego. Po przedstawieniu znaczenia chrztu w życiu chrześcijanina sugeruje się, ażeby – o ile to możliwe – różne wspólnoty chrześcijańskie doszły do wspólnej zgody, co do znaczenia i ważności sprawowania tego sakramentu⁶. Szczególnie zaleca się, ażeby dialog odnośnie znaczenia i ważności chrztu pomiędzy władzami Kościoła katolickiego i innych Kościołów i wspólnot dokonywał się na poziomie diecezjalnym lub konferencji episkopatu. W ten sposób umożliwi to dojście do wspólnych deklaracji, w których może być ogłoszone wzajemne uznanie chrztu, oraz mogą być przedstawione sposoby działania w tych przypadkach, które wzbudzają wątpliwości, co do ważności tego sakramentu⁷.

W redakcji wyżej wymienionych deklaracji Dyrektorium zaleca, aby wziąć pod uwagę następujące zasady:

- Chrzest przez zanurzenie lub polanie wodą z formułą trynitarną sam przez się jest ważny. Dlatego też należy uważać za ważny chrzest tych wspólnot, które udzielają chrztu w wyżej wymieniony sposób.
- Wiara niewystarczająca szafarza w tym co dotyczy chrztu, sama przez się nie czyni go nieważnym. Zakłada się natomiast wystarczającą intencję szafarza co do woli ochrzczenia.
- Jeśli wypłyną wątpliwości co do wody i sposobu jej użycia, szacunek wobec sakramentu i szacunek wobec drugiej wspólnoty kościelnej implikują dokonanie serii badań co do zwyczajów i praktyk danej wspólnoty, zanim dokona się jakiegokolwiek stwierdzenia co do ważności chrztu przez nią dokonanego.

W zależności od miejscowej sytuacji i o ile nadarzy się okazja, katolicy mogą podczas wspólnej celebracji razem z innymi chrześcijanami wspomnieć chrzest, który ich łączy. Wspólnie mogą ponowić wyrzeczenie się grzechu i ponowić zaangażowanie się w życie w pełni chrześcijańskie i wyrazić gotowość do współpracy z Duchem Świętym w celu uzdrowienia podziałów, które istnieją między chrześcijanami⁸.

Przez chrzest człowiek zostaje włączony w Chrystusa i w swój Kościół. Dlatego też chrzest nie może być udzielony wspólnie przez dwóch szafarzy należących do różnych Kościołów. Według katolickiej tradycji liturgicznej i teologicznej, chrzest udzielany jest przez jednego szafarza. Jednakże Ordynariusz miejsca, ze względu na specjalne okoliczności lub racje natury pastoralnej

⁶ Por. Dyrektorium, n. 92.

⁷ Por. Dyrektorium, n. 94.

⁸ Por. Dyrektorium, n. 95.

może pozwolić, aby szafarz innej wspólnoty kościelnej uczestniczył w sprawowaniu tego sakramentu poprzez lekturę Pisma świętego lub przez wypowiedzenie jakiejś modlitwy. Natomiast obecność szafarza katolickiego przy chrzcie we wspólnocie niekatolickiej jest możliwa tylko wtedy, gdy chrzest sprawowany w niej nie będzie stał w sprzeczności z zasadami i dyscypliną Kościoła katolickiego⁹.

Odnosnie chrzestnych, Dyrektorium podkreśla fakt, że muszą być członkami tego Kościoła lub wspólnoty kościelnej, w której sprawuje się chrzest, ponieważ nie tylko są oni odpowiedzialni za chrześcijańskie wychowanie ochrzczonego, ale reprezentują również tę wspólnotę i są gwarantami jej wiary i pragnienia bycia w niej ze strony kandydata do chrztu. Bazując jednakże na wspólnym chrzcie i związkach rodzinnych lub przyjaźni, chrześcijanin należący do innej wspólnoty kościelnej, może być świadkiem chrztu, ale tylko razem z chrzestnym katolikiem. Katolik może również pełnić tę funkcję wobec osoby, która ma być ochrzczona w innej wspólnocie kościelnej¹⁰.

Pomimo ruchu ekumenicznego, każdy chrześcijanin ma prawo ze względu na wolność sumienia wejść w pełną wspólnotę z Kościołem katolickim. W rycie inicjacji chrześcijańskiej jest przewidziana formuła w przyjmowaniu takich osób do pełnej jedności. W tych przypadkach władze kościelne mogą zarządzić badanie czy chrzest rzeczywiście miał miejsce i czy został udzielony ważnie. Jeżeli po skrupulatnym badaniu pojawiają się wątpliwości, należy udzielić chrztu *sub conditione*¹¹, z tym, że należy odpowiednio poinstruować ochrzczonego o znaczeniu i motywach tego rodzaju chrztu i udzielić go w sposób niepubliczny¹². Jeżeli osoby te są przyjmowane do pełnej wspólnoty podczas Wigilii Paschalnej, to należy w jasny sposób odróżnić je od dorosłych, którzy również w tym samym czasie przyjmą chrzest¹³. Co do wiernych, którzy przechodzą do pełnej jedności z Kościołem katolickim z kościołów protestanckich wyrosłych z reformy XVI wieku, potocznie zwanych protestanckimi, to przed przyjęciem Komunii eucharystycznej powinni oni przyjąć sakrament bierzmożania w rycie katolickim, niezależnie od tego, czy przyjęli odpowiednik tego sakramentu, czy też nie w ich wspólnocie pochodzenia. Norma ta ma swoje źródło w tym, że do tej pory nie zawarto jeszcze żadnego porozumienia, co do znaczenia natury sakramentalnej, jak i faktu udzielania tego sakramentu we wspólnotach protestanckich¹⁴.

⁹ Por. Dyrektorium, n. 97.

¹⁰ Por. Dyrektorium, n. 98.

¹¹ Por. CIC'83, can. 869.

¹² Por. Dyrektorium, n. 99.

¹³ Por. Dyrektorium, n. 100.

¹⁴ Por. Dyrektorium, n. 101.

4. Wspólna modlitwa

Po zagadnieniu chrztu, następna część nosi tytuł: *Wspólny udział w działalności i zasobach duchowych*.

Wyrażenie „wspólny udział w działalności i zasobach duchowych” obejmuje takie zagadnienia, jak:

- wspólna modlitwa;
- uczestnictwo w kulcie w ścisłym sensie;
- wspólne użytkowanie miejsc i przedmiotów koniecznych do kultu liturgicznego¹⁵.

Według wiary katolickiej Kościół katolicki został obdarzony całą prawdą objawioną, jak i wszystkimi środkami zbawczymi. Jednakże między elementami i darami należącymi do Kościoła katolickiego (np. słowo Boże pisane, życie łaski, nadzieja i miłość), wiele z nich może istnieć poza jego widzialnymi granicami. Ponieważ sprawowanie Eucharystii jest widzialną manifestacją pełnej jedności wiary, kultu i życia chrześcijańskiego, wyrażoną przez szafarzy tego Kościoła, dlatego jest zabronione koncelebrowanie Eucharystii z szafarzami z innych Kościołów lub wspólnot kościelnych¹⁶.

Tam gdzie jest to stosowne, Dyrektorium zaleca, aby zachęcać katolików do zbierania się na modlitwie z innymi chrześcijanami należącymi do innych wspólnot kościelnych. Droga modlitwy sama przez się prowadzi do duchowego pojednania¹⁷. Szczególnie zaleca się tego typu modlitwy w sprawach odnoszących się do wspólnych trosk i potrzeb, jak np. pokój, sprawy społeczne, rodzina, niedostatek, przemoc itd. Także z racji okazji, gdzie dany kraj lub naród chcą wspólnie złożyć dziękczynienie Bogu i prosić o łaski dla całej społeczności przy okazji świąt państwowych, w okresie żałoby narodowej czy dla upamiętnienia poległych za ojczyznę¹⁸. Wspólna modlitwa jest szczególnie zalecana w okresie trwania tygodnia modlitw o jedność chrześcijan i w okresie między Wniebowstąpieniem i Zesłaniem Ducha Świętego¹⁹. Tego typu modlitwa powinna być przygotowana wspólnie przez reprezentantów Kościołów, wspólnot, jak i innych grup. Tego typu celebracje mogą odbywać się w miejscu kultu jednej lub drugiej zainteresowanej wspólnoty, za zgodą wszystkich jej uczestników. W jakimkolwiek by to nie było miejscu wypadałoby, aby odpowiadało wszystkim stronom biorącym w niej udział. I jak zaznacza Dyrektorium miejsca te powinny być odpowiednio wyposażone i sprzyjać

¹⁵ Por. Dyrektorium, n. 103.

¹⁶ Por. Dyrektorium, n. 104.

¹⁷ Por. Dyrektorium, n. 108.

¹⁸ Por. Dyrektorium, n. 109.

¹⁹ Por. Dyrektorium, n. 110.

pobożności²⁰. Za zgodą uczestników ci, którzy podczas celebracji pełnią jakąś funkcję, mogą założyć strój odpowiadający ich kościelnej godności i naturze celebracji²¹. Ponieważ niedzielna Msza św. jest centrum całego roku liturgicznego, katolicy mają obowiązek uczestniczenia w niej w każdą niedzielę i w święta nakazane. Dlatego odradza się organizowanie spotkań ekumenicznych w niedziele i przypomina się katolikom, że pomimo udziału w spotkaniach ekumenicznych w niedziele ciąży na nich obowiązek uczestnictwa we Mszy św.²²

5. Wspólny udział w liturgii niesakramentalnej

Następnym zagadnieniem poruszonym przez Dyrektorium jest wspólny udział w liturgii niesakramentalnej. Kult liturgiczny w tym dokumencie jest rozumiany jako kult sprawowany według ksiąg, zasad i zwyczajów pewnego Kościoła lub wspólnoty kościelnej pod przewodnictwem szafarza lub przedstawiciela danego Kościoła lub wspólnoty religijnej. Kult ten może mieć charakter niesakramentalny lub może zakładać sprawowanie jednego lub więcej sakramentów²³. W niektórych sytuacjach modlitwa oficjalna jakiegoś Kościoła może być przedłożona nad celebrację ekumeniczną przygotowaną na daną okazję²⁴. W celebracjach liturgicznych w innych Kościołach lub wspólnotach, zaleca się katolikom wziąć udział w wykonaniu psalmów, responsoriów, hymnów, w wykonywaniu wspólnych gestów, właściwych dla liturgii Kościoła, który ich zaprosił. Oczywiście wypadałoby przed takim spotkaniem pouczyć wiernych o samych gestach i ich znaczeniu. Jeśli gospodarze wyjdą do nich z propozycją, mogą przeczytać czytanie biblijne lub wygłosić konferencję²⁵. Dyrektorium przypomina o zwróceniu uwagi na zwyczaje panujące w różnych wspólnotach. Podczas nabożeństw liturgicznych katolickich, szafarze z innych Kościołów mogą zająć miejsce i odebrać liturgiczną część odpowiednio do ich godności, o ile uważa się to za stosowne. Duchowni katolicy zaproszeni na nabożeństwa do innych Kościołów mogą założyć strój dla oznaczenia ich godności kościelnej, jeżeli będzie to przyjęte przychylnie przez tych, którzy ich zaprosili²⁶.

²⁰ Por. Dyrektorium, n. 112.

²¹ Por. Dyrektorium, n. 113.

²² Por. Dyrektorium, n. 115.

²³ Por. Dyrektorium, n. 116.

²⁴ Por. Dyrektorium, n. 117.

²⁵ Por. Dyrektorium, n. 118.

²⁶ Por. Dyrektorium, n. 119.

Dyrektorium pozostawia do roztropnej decyzji Ordynariusza podjęcie decyzji, o zastosowaniu katolickich obrzędów pogrzebowych w odniesieniu do członkom Kościoła lub wspólnoty wyznaniowej niekatolickiej, pod warunkiem, że nie będzie to przeciw ich woli, lub ich szafarz będzie w niemożności sprawowania tych obrzędów i nie sprzeciwiają się temu generalne dyspozycje prawa²⁷.

Błogosławieństwa zwyczajnie udzielane katolikom mogą być udzielane także innym chrześcijanom na ich prośbę, w zgodności z naturą i przedmiotem tego błogosławieństwa. Publiczne modlitwy za innych chrześcijan żywych lub zmarłych, w ich potrzebach i według intencji innych Kościołów i wspólnot mogą być zanoszone podczas litanii i innych wezwań podczas służby liturgicznej, ale nie podczas anafory eucharystycznej. Antyczna liturgiczna tradycja chrześcijańska nie zezwala na wspomnianie w anaforze eucharystycznej osób, które nie są w pełnej komunii z Kościołem, który sprawuje Eucharystię²⁸.

6. Eucharystia

Oдноśnie Eucharystii Dyrektorium zaznacza, że między Kościołem katolickim i Kościołami wschodnimi istnieje ścisła komunia w obszarze wiary, chociaż nie są one w pełnej jedności z nim²⁹. Za każdym razem, kiedy wymaga tego prawdziwa konieczność lub zaleca pożytek duchowy, unikając błędu lub indyferentyzmu, katolik godziwie może się zwrócić do szafarza z Kościoła wschodniego o udzielenie sakramentu pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, kiedy sam moralnie lub fizycznie nie może się zwrócić do szafarza katolickiego³⁰. Katolik, który pragnie godziwie przyjąć Komunię św. u chrześcijan wschodnich, w miarę możliwości musi zachować dyscyplinę wschodnią odnośnie tego sakramentu. Jeśli dany Kościół rezerwuje Komunię św. wyłącznie dla swoich członków, wyłączając wszystkich innych, to powinien się powstrzymać od jej przyjęcia³¹. Również szafarze katolicy mogą udzielać sakramentu pojednania i pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych tym chrześcijanom z Kościołów wschodnich, którzy proszą o nie spontanicznie i spełniają określone warunki. Również w tych wypadkach należy zwrócić uwagę na dyscyplinę tych Kościołów i unikać wszelkich form prozelityzmu, nawet tylko pozornych³². Podczas liturgii sakramentalnej w jakimś Kościele wschod-

²⁷ Por. Por. Dyrektorium, n. 120; CIC'83, can. 1184; CCEO, can. 887.

²⁸ Por. Dyrektorium, n. 121.

²⁹ Por. Dyrektorium, n. 122.

³⁰ Por. Dyrektorium, n. 123.

³¹ Por. Dyrektorium, n. 124.

³² Por. Dyrektorium, n. 125.

nim, katolicy mogą przeczytać czytanie, jeśli są o to poproszeni. Również chrześcijanin obrządku wschodniego może być poproszony o przeczytanie czytania w analogicznych celebracjach katolickich³³. Szafarz katolicki może być obecny w jakimś kościele wschodnim podczas ceremonii zaślubin sprawowanej według norm tego Kościoła dwóch chrześcijan obrządku wschodniego lub dwóch osób, z których jedna jest wyznania katolickiego, jeśli został zaproszony przez władze danego Kościoła wschodniego i będzie zachowywał przepisy odnośnie małżeństw mieszanych³⁴. Osoba należąca do obrządku wschodniego może być świadkiem podczas małżeństwa katolickiego, jak również katolik może być świadkiem na ślubie sprawowanym według norm obrządku wschodniego³⁵.

7. Współuczestnictwo w życiu sakramentalnym z chrześcijanami z innych Kościołów i wspólnot kościelnych

Kościół naucza, że poprzez sakrament chrztu członkowie innych Kościołów znajdują się w realnej jedności, chociaż niedoskonałej z Kościołem katolickim. Generalnie Kościół dopuszcza do komunii eucharystycznej, do sakramentu pokuty i pojednania, namaszczenia chorych tych, którzy są w jedności wiary i życia Kościoła. W szczególnych okolicznościach i pod określonymi warunkami może być udzielona zgoda na udzielenie tych sakramentów członkom innych Kościołów i wspólnot³⁶. Dyrektorium zaleca, aby biskup diecezjalny, biorąc pod uwagę normy ustanowione przez Konferencję Episkopatu i tegoż Dyrektorium, ustalił zasady, według jakich ma się dokonać rozeznanie sytuacji i udzielanie tychże sakramentów. Ustalając powyższe normy należy również skonsultować je z kompetentnymi władzami wspólnot i Kościołów, których miałyby one dotyczyć³⁷. Podstawowe pytanie, na które należy odpowiedzieć w tym rozeznaniu to: czy dana osoba nie może się zwrócić do własnego szafarza o określony sakrament, czy prosi o niego spontanicznie i czy posiada wiarę katolicką odnośnie tego sakramentu i czy jest do niego odpowiednio przygotowana³⁸. Jeżeli chodzi natomiast o katolików w analogicznych sytuacjach, to mogą się oni zwracać tylko do tych szafarzy, którzy należą do

³³ Por. Dyrektorium, n. 126

³⁴ Por. Dyrektorium, n. 127.

³⁵ Por. Dyrektorium, n. 128.

³⁶ Por. Dyrektorium, n. 129.

³⁷ Por. Dyrektorium, n. 130.

³⁸ Por. Dyrektorium, n. 131.

Kościółów, gdzie dane sakramenty są udzielane ważenie i gdzie istnieją kapłaństwo sakramentalne³⁹. Podczas sprawowania Eucharystii członek innego Kościoła lub wspólnoty innej niż obrządku wschodniego może przeczytać czytanie biblijne za zezwoleniem biskupa. Zarówno członkowie tych Kościołów mogą być świadkami podczas ceremonii małżeńskich w kościołach katolickich, jak i katolicy podczas ceremonii w innych Kościołach i wspólnotach niekatolickich⁴⁰.

8. Wspólny udział w innych dobrach dla życia duchowego i działania

Katolickie budowle sakralne, jak również przedmioty do sprawowania kultu, za zgodą biskupa diecezjalnego mogą być udostępnione wspólnotom i ich szafarzom, którzy nie są w pełnej jedności z Kościołem katolickim, a nie dysponują własnym pomieszczeniem do sprawowania kultu. W analogicznych sytuacjach może być im udzielona zgoda na odprawienie nabożeństw pogrzebowych i ceremonii na cmentarzach katolickich⁴¹. Tam, gdzie istnieją dobre relacje ekumeniczne, pozwala się również wspólne posiadanie lub używanie na dłuższy czas tego samego miejsca kultu⁴². Kiedy biskup udzieli takiego pozwolenia na wspólne użytkowanie lub posiadanie miejsca kultu zgodnie z normami Konferencji Episkopatu lub Stolicy Apostolskiej, należy w sposób roztropny rozwiązać kwestię przechowywania Najświętszego Sakramentu, np. budując oddzielną przestrzeń lub kaplicę⁴³. Zanim zostaną podjęte decyzje odnośnie realizacji wspólnego miejsca kultu, zainteresowane wspólnoty muszą dojść do porozumienia odnośnie zagadnienia poszanowania odmiennych dyscyplin, a szczególnie tego, co dotyczy sakramentów. Poza tym zaleca się sporządzenie pisemnej umowy dotyczącej kwestii finansowych, jak również zobowiązań wobec prawa cywilnego i kościelnego⁴⁴.

W szkołach, szpitalach i innych instytucjach katolickich, Dyrektorium zaleca stworzenie warunków dla opieki duszpasterskiej nad wiernymi innych wyznań chrześcijańskich, oddając im do dyspozycji odpowiednie pomieszczenia do przeprowadzenia kultu⁴⁵.

³⁹ Por. Dyrektorium, n. 132.

⁴⁰ Por. Dyrektorium, n. 136.

⁴¹ Por. Dyrektorium, n. 137.

⁴² Por. Dyrektorium, n. 138.

⁴³ Por. Dyrektorium, n. 139.

⁴⁴ Por. Dyrektorium, n. 140.

⁴⁵ Por. Dyrektorium, nn. 141–142.

9. Małżeństwa mieszane

Określenie małżeństwo mieszane odnosi się do każdego małżeństwa, gdzie jedna strona jest wyznania rzymskokatolickiego, a druga strona ochrzczona należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej, która nie znajduje się w pełnej jedności z Kościołem katolickim⁴⁶. W każdym małżeństwie podstawową troską Kościoła jest zachowanie solidności i stabilności węzła małżeńskiego⁴⁷. Dyrektorium zaleca, aby Konferencje Episkopatów wydały szczegółowe normy odnośnie troski duszpasterskiej wobec małżeństw mieszanych⁴⁸. O ile wymaga tego sytuacja i jest to możliwe należałoby nawiązać kontakty z przedstawicielami innych Kościołów lub wspólnot odnośnie tejże problematyki, nawet jeśli to niesie ze sobą pewne trudności⁴⁹. Kiedy z rozumnej i sprawiedliwej przyczyny zostanie przedstawiona prośba o pozwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego, obydwie strony powinny zostać pouczone o celach i właściwościach małżeństwa, które nie mogą być odrzucone przez żadną ze stron. Poza tym żąda się od strony katolickiej, w formie ustalonej przez konferencje episkopatu, aby zadeklarowała, że jest gotowa oddalić wszelkie niebezpieczeństwo porzucenia wiary i obiecać szczerze, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby dzieci były ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej. Druga strona powinna być poinformowana o tych obietnicach i odpowiedzialności za nie⁵⁰. Jednakże należy również brać pod uwagę możliwość, że strona niekatolicka może mieć analogiczne wymagania ze strony własnego wyznania. W kontaktach z tymi, którzy mają zamiar zawrzeć małżeństwo mieszane należy zasugerować, aby przed zawarciem małżeństwa omówili kwestię chrztu i katolickiego wychowania dzieci, które się narodzą z tego związku. Ordynariusz miejsca, w rozeznaniu, czy istnieje „rozumna i słuszna przyczyna”, mając na celu udzielenie pozwolenia na małżeństwo mieszane, weźmie pod uwagę wyraźne odrzucenie ze strony niekatolickiej zgody na katolickie wychowanie potomstwa, jeżeli takie miałoby miejsce⁵¹. Rodzic katolicki w wypełnianiu swojego obowiązku odnośnie katolickiego wychowania potomstwa będzie szanował wolność sumienia rodzica niekatolickiego i będzie się troszczył o stabilność oraz zachowanie jedności rodziny. Jeśli pomimo wszystkich wysiłków dzieci nie zostaną ochrzczone w wierze katolickiej, rodzic katolicki nie podlega cenzurom przewidzianych przez prawo kanoniczne w CIC'83 kan. 1366. Mimo to nie ustaje dla strony katolickiej obowiązek wspólnego wyznawania z dziećmi wiary katolickiej⁵².

⁴⁶ Por. CIC'83, can. 1124; CCEO, can. 813.

⁴⁷ Por. Dyrektorium, n. 144.

⁴⁸ Por. Dyrektorium, n. 146.

⁴⁹ Por. Dyrektorium, n. 147.

⁵⁰ Por. CIC'83, can. 1125, 1126; CCEO, can. 814, 815.

⁵¹ Por. Dyrektorium, n. 150.

⁵² Por. Dyrektorium, n. 151.

10. Forma zawarcia małżeństwa

Małżeństwo zawarte przez stronę katolicką z członkiem jakiegoś Kościoła wschodniego jest ważne, jeśli zostało celebrowane według rytu religijnego przez szafarza ważnie wyświęconego i jeśli tylko zostały zachowane inne nakazy prawa kanonicznego wymagane do ważności małżeństwa⁵³. W tym przypadku forma kanoniczna jest wymagana tylko do godziwości małżeństwa⁵⁴. Natomiast w przypadku małżeństwa z członkiem należącym do innego Kościoła lub wspólnoty kościelnej jest ona wymagana do ważności⁵⁵. Z ważnych przyczyn Ordynariusz miejsca, zachowując prawo katolickich Kościołów wschodnich⁵⁶, po uprzedniej konsultacji Ordynariusza diecezji, w której będzie sprawowane małżeństwo, może dyspensować stronę katolicką od zachowania formy kanonicznej. Konferencje Episkopatów powinny ustalić zasady, według których wyżej wymieniona dyspensa powinna być udzielona według powszechnej praktyki⁵⁷. Fakt, że niektóre Kościoły lub wspólnoty nakładają obowiązek zachowania ich formy zawarcia małżeństwa nie stanowi jeszcze powodu do automatycznego udzielania takiej dyspensy. Szczególne sytuacje tego rodzaju powinny być przedmiotem dialogu między Kościołami, chociażby na poziomie lokalnym⁵⁸. Należy jednak pamiętać, że małżeństwa sprawowane z dyspensą od formy kanonicznej do ich ważności muszą mieć jakąś publiczną formę celebracji. Dla podkreślenia jedności małżeństwa, nie powinny mieć miejsca dwie oddzielne ceremonie, w których wyrażenie zgody małżeńskiej miałoby miejsce dwa razy. Czy też jedna ceremonia, podczas której pytanie o zgodę małżeńską byłoby skierowane razem przez dwóch szafarzy jednocześnie lub kolejno po sobie⁵⁹. Za uprzednią zgodą Ordynariusza miejsca, ksiądz katolicki lub diakon, jeśli zostali zaproszeni, mogą być obecni lub w jakiś sposób uczestniczyć w ceremonii zawierania małżeństwa mieszanego, kiedy została udzielona dyspensa od formy kanonicznej. W tym przypadku może mieć miejsce tylko jedna ceremonia, podczas której wymiana przyrzeczeń małżeńskich może odbyć się tylko przed przewodniczącym zgromadzenia, gdzie zawierane jest małżeństwo. Na zaproszenie celebransa ksiądz katolicki lub diakon mogą odmówić dodatkowe i odpowiednie modlitwy,

⁵³ Por. Dyrektorium, n. 153.

⁵⁴ Por. CIC'83, can. 1127, § 1; CCEO, can. 834, § 2.

⁵⁵ Por. CIC'83, can. 1127, § 1; CCEO, can. 834, § 1.

⁵⁶ Por. V. J. Pospishil, *Eastern Catholic Marriage Law*, New York 1991, s. 393–394.

⁵⁷ Por. CIC'83, can. 1127, § 2.

⁵⁸ Por. Dyrektorium, nn. 154–155.

⁵⁹ Por. Dyrektorium, n. 156.

dokonać lektury Pisma Świętego, wygłosić krótką zachętę i pobłogosławić parę⁶⁰. Na prośbę narzeczonych Ordynariusz miejsca może zezwolić, aby celebrans katolicki zaprosił szafarza niekatolickiego do uczestniczenia w ceremonii zaślubin, gdzie może on wykonać lekturę biblijną, wygłosić krótką zachętę i pobłogosławić młodą parę⁶¹. Ze względu na fakt, że podczas ceremonii małżeństwa mieszanego według formy katolickiej mogą się pojawić problemy wspólnego uczestnictwa w Eucharystii ze względu na obecność świadków lub gości niekatolików, dlatego też generalnie ma ona miejsce poza liturgią eucharystyczną. Jednakże z ważnej i słusznej przyczyny, biskup miejsca może zezwolić na sprawowanie Mszy św. Jeśli chodzi o udzielenie Komunii św. stronie niekatolickiej podczas zawierania małżeństwa, to należy zastosować ogólne zasady w tej materii, o której już była mowa wyżej. Należy tutaj zaznaczyć, że w podejmowaniu tej decyzji należy wziąć pod uwagę szczególną sytuację, jaką stanowi okoliczność ślubu⁶². Jeżeli została podjęta decyzja o dopuszczeniu do Komunii św. strony niekatolickiej, to trzeba ją pouczyć, że jest to wypadek szczególny i na przyszłość należy zawsze się kierować zasadami odnośnie dopuszczenia niekatolików do Komunii św., które mówią o spełnieniu określonych warunków, aby móc przyjąć ten sakrament. Gdy strona niekatolicka nie zna tych warunków, to również obowiązkiem duszpasterze jest ją o nich pouczyć.

W wielu miejscach niniejszego Dyrektorium powierza się ustalenie konkretnych norm Konferencjom Episkopatów poszczególnych terytoriów, jak też i biskupom ordynariuszom. Czy też uzależnia się aplikacje tychże norm od ich roztropnej decyzji. Wszystko to zwraca uwagę na fakt, że konkretne zastosowanie tychże norm jest uzależnione od lokalnej sytuacji. Rozeznanie tejże sytuacji powierzone jest roztropności pasterzy, którzy powinni dołożyć wszelkich starań, aby tę sytuację naprawdę dobrze poznać i aby podjęte decyzje służyły przede wszystkim zbawieniu dusz, które zawsze winno być w Kościele najwyższym prawem. Nie zawsze bowiem wykorzystanie tych możliwości, które dopuszcza prawo służy temu celowi. Szczególnie w czasach obecnych, gdzie tak rozpowszechniony jest relatywizm i indyferentyzm religijny, należy unikać tych okazji, które mogłyby stać się powodem dla wiernych błędnego mniemania, że w istocie nie ma większych różnic między poszczególnymi religiami.

⁶⁰ Por. Dyrektorium, n. 157.

⁶¹ Por. Dyrektorium, n. 158

⁶² Por. Dyrektorium, n. 159.

Sommario

COMMUNICATIO IN SACRIS NEL DIRETTORIO SULL'APPLICAZIONE DELLE NORME SULL'ECUMENISMO

L'articolo sopra presentato, intitolato „*Communicatio in sacris*” nel *Direttorio sull'applicazione delle norme sull'ecumenismo*, è dedicato all'analisi delle norme esistenti nel vigente Direttorio ecumenico. Esso affronta una questione pastorale con forti implicazioni teologiche e giuridiche, concernenti la partecipazione attiva di un fedele ai riti sacri, e in particolare ai sacramenti, celebrati da una comunità cristiana non in piena comunione con la Chiesa cattolica, e, reciprocamente, la partecipazione di fratelli ancora separati alla liturgia cattolica.

Nella prima parte dell'articolo l'autore presenta la nozione di *communicatio in sacris*; successivamente viene richiamato l'insegnamento del concilio Vaticano II al riguardo, soprattutto quello esposto nel Decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum*, n. 26–29.

Dopo tale introduzione, viene tratteggiata una breve storia del Direttorio e viene sintetizzato il suo contenuto. Quindi esaminati i seguenti ambiti di comunicazione: il battesimo, la preghiera comune, la partecipazione nella liturgia sacramentale, nell'Eucaristia, nella restante vita sacramentale, la condivisione in attività e risorse per la vita spirituale, i matrimoni misti e la forma di celebrazione del matrimonio.

Alla fine, l'autore sottolinea un fatto: l'applicazione concreta di queste norme dipende in gran parte dalla sensibilità delle persone e delle comunità e dalle situazioni locali. L'esame di tali circostanze è stato affidato alla prudenza dei pastori. Non a caso il Direttorio lascia spesso ampi spazi di applicazione delle sue norme alla competenza delle Conferenze Episcopali o ai Vescovi diocesani o degli Ordinari.

Ks. dr Henryk Mieczysław JAGODZIŃSKI – ur. w 1969 w Małogoszczy, doktorat z prawa kanonicznego uzyskany na Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie, obecnie Sekretarz Nuncjatury Apostolskiej w Chorwacji. Publikacje: *Il diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura canonistica polacca*, Roma 2001, s. 633; 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; *Diplomacja papieska: historia i współczesność, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji na Białorusi*, w: *Polska mniejszość narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej. Nowe problemy i wyzwania wobec współczesnych przemian w państwach regionu*, red. Zdzisław J. Winnicki, Wrocław 2005, s. 177–186. Publikował także w „Kieleckich Studiach Teologicznych”.

Ks. Mariusz Rak – Kielce

PEDAGOGICZNO-SPOŁECZNY ASPEKT DZIAŁALNOŚCI JANA PAWŁA II WOBEC RODAKÓW W HOMILIACH WYGŁOSZONYCH PODCZAS PIELGRZYMEK DO OJCZYZNY

Rok 1978 przyniósł Polsce wydarzenia, które zaskoczyły nie tylko samych Polaków, lecz także i wszystkich katolików na świecie. Po raz pierwszy w historii kościoła na Stolicy Apostolskiej zasiadł Polak, Kardynał Karol Wojtyła. Ta wiadomość wywołała zdumienie i wielką radość w narodzie polskim. Warunki i problemy społeczno-ekonomiczne, w jakich przyszło w tamtym czasie żyć Polakom były specyficzne. Z jednej strony siłą narzucony ustrój komunistyczny, z drugiej wielkie marzenia o wyzwoleniu spod dominacji sowieckiej, o wolności słowa, wyznania. Kościół polski, z którego pochodził nowy Papież, wspierał nadzieje rodaków coraz silniej upominających się o prawo do wolności, swobody słowa i niezależności narodowej w życiu społecznym i kulturowym. Po ogłoszeniu nowego pontyfikatu w osobie Jana Pawła II oczy milionów Polaków skierowane były na Papieża Polaka, a serca otwarte na jego słowo. Nie trzeba było długo czekać na wizytę apostolską Papieża w ojczyźnie. Osiem miesięcy po objęciu Stolicy Piotrowej, Jan Paweł II przybywa do Polski. Wizyta w 1979 roku rozpoczyna cykl nauk o charakterze ewangeliczno-pedagogiczno-społecznym, jakie do rodaków w ciągu licznych wizyt wygłosi papież Karol Wojtyła. Niełatwo jest ocenić wpływ nauk Papieża na postawy rodaków, niemniej jednak, sięgając do literatury, głównie homilii wygłoszonych podczas pielgrzymek do ojczyzny, można prześledzić i wnikliwie przeanalizować aspekt pedagogiczno-społeczny w działalności Jana Pawła II. Należy w tym momencie podkreślić, że kwestia godności osoby, jej wolności, jak i wrażliwość na sprawy społeczne była tą, która zawsze znajdowała się w centrum uwagi teologa i filozofa Karola Wojtyły. Dawał temu wyraz w swoich homiliach oraz podczas spotkań z wiernymi. Celem referatu o wyżej wspomnianym tytule będzie ukazanie aspektu pedagogiczno-społecznego w działalności Jana Pawła II, szczególnie w homiliach wygłoszonych na pielgrzymim szlaku w ojczyźnie.

Śledząc homilie Jana Pawła II, które wygłosił do swoich rodaków, można zaobserwować pewien schemat, jaki w nauczaniu Papieża wyraźnie się rysuje. Struktura homilii kryje w sobie trzy elementy, które ze sobą powiązane odkrywają przed słuchaczami całą głębię i kierunek myśli Papieża Polaka, wskazującego rodakom drogę do budowania nowej rzeczywistości, wobec jakiej przyszło im stanąć.

Pierwszym elementem jest nawiązanie do treści biblijnych, fragmentu Ewangelii bądź wydarzenia biblijnego, które interpretuje w duchu współczesnych problemów człowieka, wskazując na obecność Boga we wszystkich czasach i okolicznościach. Drugim elementem jest nawiązanie do historii Polski czy konkretnego regionu, w jakim głosi słowo Boże. Natomiast trzeci element to wskazanie na aktualne problemy i wynikające z nich zagrożenia, jakie płyną ze strony świata do człowieka. Jan Paweł II z całą wrażliwością i znajomością pojawiających się we współczesnym świecie i w Polsce problemów niesie przesłanie ewangeliczne, które jest istotą każdej homilii, uwrażliwia, upomina i wskazuje drogę, która pozwala człowiekowi na osiągnięcie szczęścia osobistego, rodzinnego i społecznego. W tak przygotowanych homiliach wyraźnie rysuje się aspekt pedagogiczno-społeczny, jaki podejmuje Jan Paweł II w spotkaniach z rodakami na pielgrzymim szlaku poczynając od 1979 roku a na 2002 kończąc.

W homiliach wygłoszonych w czasie pielgrzymek można śledzić wiele wątków działalności pedagogiczno-społecznej Papieża. Jednak te, które najczęściej pojawiają się we wszystkich wystąpieniach to:

- problematyka wolności;
- problematyka rodziny.

Oczywiście te aspekty zawsze wynikają z działalności ewangelicznej Jana Pawła II, gdzie nie sposób przemilczeć tego, co jest trudne i ważne dla społeczeństwa, z którego on sam pochodzi.

1. Kwestia wolności

Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do kraju rodzinnego odbywa się w specyficznych warunkach, w jakich przychodzi żyć rodakom. Nastawienie Polaków do władz i rządu Polski, wynikające z sytuacji ekonomicznej i politycznej, rysuje wiele problemów, jakie niewątpliwie będą musiały być rozwiązane w tym społeczeństwie. Ta potrzeba jest związana również z osobą Papieża, który z tego kraju pochodzi. Jan Paweł II doskonale zna nastroje i oczekiwania rodaków. Nawiązując zatem do historii Polski i przede wszystkim kościoła w Polsce¹, w sposób bardzo wrażliwy wskazuje na wzór, jakim jest dla chrześcijan Jezus Chrystus

¹ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce*, Warszawa 1991, s. 36, 37.

i rozpoczyna cykl nauk poruszających kwestię wolności. Doskonale znane dziś Polakom końcowe słowa pierwszej homilii Jana Pawła II na Placu Zwycięstwa w Warszawie; „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!”², stały się nadzieją na spełnienie oczekiwań. Jednak Papież, dając nadzieję, nie zostawi rodaków samych, ale w zależności od sytuacji i okoliczności będzie wskazywał na zagrożenia, jakie płyną z korzystania z daru wolności i jak ten dar należy rozumieć w konkretnych sytuacjach. Wskazuje zatem na samym początku, że czasy, w jakich żyjemy, są czasami zdeklarowanej wolności wymiany informacji i dóbr kultury. Tak ukazany aspekt wolności jest nawiązaniem do ograniczeń na tej płaszczyźnie życia społecznego w Polsce, gdzie cenzura i brak dostępu do korzystania z dóbr kultury zachodu stawiały Polaków w specyficznej sytuacji. Jan Paweł II wskazuje, że jest to wartość, jaka stoi u podstaw rozwoju narodu. Woła zatem do opinii światowej: „Moi drodzy, ufam, że mnie słyszą. Ufam, że mnie słyszą, żyjemy przecież w epoce tak zdecydowanie zdeklarowanej wolności wymiany: wymiany informacji, wymiany dóbr kultury!”³ Ta sama wolność jest realizowana przez niewolę macierzyńskiej miłości, w jaką został oddany naród polski i w jakiej od wieków spełnia swoje posłannictwo. Wolność, mówi Papież, jest darem Bożym, którego trzeba dobrze używać. „Miłość stanowi spełnienie wolności, a równocześnie do jej istoty należy przynależeć – czyli nie być wolnym, albo raczej: być wolnym w sposób dojrzały”⁴. Człowiek, korzystając z wolności, musi uświadomić sobie pewne zależności, bez których nie sposób zrozumieć prawdziwą wolność. Wolność bowiem jest dana człowiekowi przez Boga jako miara jego godności i jest dla niego zadaniem. „Wolność nie jest ulgą, lecz trudem wielkości” (L. Staff, *Oto twa pieśń*)⁵. Wolność może posłużyć człowiekowi do budowania albo do niszczenia, można jej używać dobrze lub źle. Ma prawo człowiek, naród do wolności, która będzie wyrażać się w objawianiu swojej tożsamości kulturowej i historycznej⁶. Trudny jest dar wolności, bo źle pojęty i niewłaściwie używany powoduje, że człowiek staje się niewolnikiem. Łatwo więc z wolności przejść do swawoli, która tak często wiodła do upadku zarówno jednostki, jak i naród⁷. Jan Paweł II mówiąc o problemach, jakie ma człowiek i społeczeństwo z zagospodarowaniem wolności⁸, wzywa do rachunku sumienia u progu III Rzeczypospolitej. Drogą do właściwego rozumienia wolności i korzystania z niej jest wychowanie, przede wszystkim wychowanie w rodzinie.

² Tamże, s. 39.

³ Tamże, s. 56.

⁴ Tamże, s. 69, 70.

⁵ Tamże, s. 365.

⁶ Por. tamże, s. 366; Jan Paweł II, „L'Osservatore Romano”, nr 7 (175) 1995, s. 28.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 374, 375.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 168.

Tak, trzeba wychowania do wolności, trzeba dojrzałej wolności. Tylko na takiej może opierać się społeczeństwo, naród, wszystkie dziedziny jego życia, ale nie można stwarzać fikcji wolności, która rzekomo człowieka wyzwala, a właściwie go zniewala i znieprawia⁹.

Bez wychowania do wolności, wolność mówienia może stanąć na drodze do szukania prawdy. Nawet używając argumentu wolności słowa, można przyczynić się do umocnienia kłamstwa bądź wprowadzić poszukującego prawdy w błąd. Wolność wyrażania poglądów jest dorobkiem wielu społeczeństw w dziedzinie życia społecznego, ale niestety nie zapewnia wolności słowa¹⁰.

Człowiek jest wolny, człowiek jest wolny także, ażeby mówić nieprawdę. Ale nie jest naprawdę wolny, jeżeli nie mówi prawdy. Chrystus daje na to jasną odpowiedź: „Prawda was wyzwoli”. Życie ludzkie jest więc także dążeniem do wolności przez prawdę¹¹.

Odwołanie do wolności i prawdy stanowi argument, którego Jan Paweł II używa w odniesieniu do wolności w Europie Zachodniej, gdzie korzystanie z wolności bez sięgania do prawdy o człowieku stało się przyczyną śmierci najbardziej niewinnych i bezbronnych, jakimi są nienarodzeni. Wołanie Jana Pawła II o wolność w prawdzie jest szczególne w tym momencie, bowiem problemem jest miejsce Polski w strukturach europejskich. Woła Papież:

Moi bracia i siostry, ja pragnę jako biskup Rzymu zaprotestować przeciwko takiemu kwalifikowaniu Europy, Europy Zachodniej. To obraża ten wielki świat kultury, kultury chrześcijańskiej, z której czerpali, którąśmy współtworzyli, współtworzyli także za cenę naszych cierpień¹².

To wołanie uwrażliwia, że nie wszystko, co płynie z zachodu Europy, jest zgodne z prawdą o człowieku i korzystaniu z wolności w duchu prawdziwej wolności, która jest darem¹³. Wiele razy przychodziło nam jako narodowi zdawać egzamin w trudnych sytuacjach, gdzie wolność narodu i jednostki była zagrożona. Podkreśla Jan Paweł II:

Egzamin w przeszłości był trudny. Zdawaliśmy go, a wynik ogólny przyniósł nam uznanie. Potwierdziliśmy się. Jednakże w tym miejscu nie można się zatrzymać. Egzamin z naszej wolności jest przed nami. Wolności nie można tylko posiadać. Trzeba ją stale zdobywać¹⁴.

⁹ Jan Paweł II, *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1991, s. 91.

¹⁰ Por. tamże, s. 163.

¹¹ Tamże, s. 165.

¹² Tamże, s. 190.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 77.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *IV pielgrzymka...*, dz. cyt., Olsztyn 1991, s. 124.

I tak, jak kiedyś droga do wolności wiodła przez solidarność, która zespoliła ludzi wokół prawdy i dała nadzieję na lepsze jutro, tak dziś nie sposób budować społeczeństwo bez miłości. Solidarność w miłości, która pamięta, przebacza i szuka rozwiązań godnych człowieka, jest wezwaniem, przed jakim w kolejnym etapie stoi Polska i Polacy. „Solidarność” jako ruch społeczny, znana szczególnie na Wybrzeżu, „Solidarność” nowa w ludzkich sercach, albo raczej ludzkich serc w Bogu, musi stać się tą drogą, przez którą Polacy dążyć będą do szczęścia. Powrót do przeszłości nacechowanej emocjami, jakie towarzyszyły ludziom tamtych czasów, uświadamia, że wolność stawia nowe wymagania i nowe zadania, które należy podjąć i rozwiązywać¹⁵. Wolność w Polsce i w tej części Europy ma szczególne znaczenie ze względu na zniewolenie przez totalitaryzm, jaki przez długie lata ograniczał prawa do wolności i przez to prawo do prawdy. Samo słowo „wolność” już wprowadza nas w szczególny nastrój i uwrażliwia na pewne jej zagrożenia¹⁶. Jedne zostały pokonane, ale pojawiają się nowe. Papież w wychowaniu do prawdziwej wolności w kontekście Eucharystii ukazuje wiele jej aspektów. Mówi o ładzie wolności, który jest konieczny w prawdziwej wolności. Idzie oczywiście o ład moralny w sferze wartości, prawdy, dobra. Podkreśla, że Kościół, a szczególnie Kościół w Polsce, zawsze stał na straży wolności i wielokrotnie o tym dawał świadectwo¹⁷. Zarzuty wobec Kościoła, że boi się wolności i nie jest na nią otwarty są nieuzasadnione. Już w dokumentach Soboru Watykańskiego II ta kwestia została poruszona i sprecyzowana. Kościół zawsze stał i stoi na straży wolności w prawdzie o człowieku. Ta prawdziwa wolność wyraża się przede wszystkim przez dobrowolny dar z siebie samego na rzecz drugiego człowieka. Tak rozumiana wolność sięga do wzoru, jakim jest Chrystus, który uczy nas bycia dla drugiego, nawet do postawy ofiary własnego życia za życie bliźniego¹⁸.

Wskazywanie na konkretne problemy, jakie niesie ze sobą rzeczywistość zmian gospodarczych, politycznych i kulturowych oraz częste nawiązywanie przez Papieża do kwestii wolności, wskazuje na fakt, jak ważne jest jej rozumienie. Pedagogia zawarta w homiliach wygłoszonych do rodaków przez Jana Pawła II staje się, szczególnie dziś, ważnym źródłem do rozważań na ten temat i jednocześnie odkrywa przed nami szerokie spektrum tego zagadnienia, które przecież dotyczy każdej sfery życia ludzkiego.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *VII pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 25.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia...*, dz. cyt., Kraków 1997, s. 33.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie. Homilie i przemówienia*, „Gość Niedzielny” 2002 nr 35, (dodatek), s. 5.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 33–34.

2. Kwestia rodziny

Wolność, która w nauczaniu Jana Pawła II znalazła szczególne miejsce jest realizowana przede wszystkim w rodzinie. Rodzina staje się kolejnym tematem, jaki często porusza w nauczaniu rodaków Jan Paweł II. Należy podkreślić, że Papież nawiązując do problemów społecznych, do przemian i do nowych trendów w wychowaniu płynących ze świata, często wyraża swoje obawy i przestrzega przed błędnymi drogami, które w przeszłości doprowadzały do osłabienia rodzin i ich rozpadu. Ta troska o rodzinę w nauczaniu na pielgrzymim szlaku, podobnie jak kwestia wolności, ukazywana jest w kontekście konkretnych problemów i nasila się w miarę, jak te problemy narastają w polskim społeczeństwie.

Podczas pierwszych pielgrzymek do ojczyzny Jan Paweł II, mając na uwadze warunki ekonomiczne i trudności, z jakimi borykały się polskie rodziny, zwraca uwagę na podstawowe prawa rodziny do godnego życia. Wynagrodzenie za pracę powinno wystarczać i stwarzać warunki do powstania oraz zaistnienia i utrzymania rodziny. „Racja bytu rodziny jest jednym z podstawowych wyznaczników ekonomicznej i polityki pracy”¹⁹. Zadaniem dorosłego mężczyzny, podkreśla Papież, jest utrzymać rodzinę, czyli zdobyć takie środki, dzięki którym będzie mogła się ona rozwijać. Matka zaś ma do spełnienia rolę związaną z macierzyństwem i wychowaniem dzieci i to zadanie zrealizuje najlepiej jak potrafi, jeżeli otrzyma do tego odpowiednie warunki i wsparcie męża²⁰. Nie tylko poczucie stabilności, jakie daje godna praca w fabryce czy na roli, ale również zrozumienie powołania do życia w rodzinie, leży u podstaw najważniejszej ludzkiej wspólnoty i podstawowej komórki społecznej – rodziny. Ta myśl Jana Pawła II ukazuje zależność rodziny od świata materialnego i duchowego zakorzenionego w Bogu. „Od tego, jaka jest rodzina zależy naród, bo od tego zależy człowiek”. Miłość zaś dwojga ludzi objawia się najpełniej w nowym życiu, które jest darem dla małżonków²¹. Życie jako dar stawia rodziców wobec zadania wychowywania. Proces ten nie jest łatwy, bowiem wymaga od rodziców szczególnej wrażliwości i zaangażowania. Tego zadania nikt nie wypełni lepiej od rodziny, w której wzajemne relacje opierają się na zaufaniu. Podjęcie tego zadania wiąże się również z tym, jak są wychowani sami rodzice i czy siebie nawzajem wychowują w duchu prawdy i odpowiedzialności. Na takim fundamencie można podjąć wychowanie, które jest celem rodziny i jej najważniejszym zadaniem. W tym zadaniu rodzina jest

¹⁹ Jan Paweł II, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 171, 172; por. tenże, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 52.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 172.

²¹ Por. tamże, s. 205.

niezastąpiona i nikt też nie może pozbawiać jej tego zadania²². Owocem wychowania w duchu daru życia, powołania do życia w rodzinie i we wzajemnym zaufaniu są powołania do służby Bogu. Powołani mają za zadanie świadczyć o świętości rodziny i nieść w środowiska świeckich te wartości, które wynieśli z domów rodzinnych w procesie szeroko rozumianego wychowania. „Czyż nie są solą ziemi te chrześcijańskie rodziny, wśród których wzrastają powołania kapłańskie czy zakonne? Te zdrowe rodziny gdzie młodzi czują «smak» ewangelicznej prawdy i życia w duchu tej prawdy” – woła Papież²³.

Pedagogia rodziny w sposób szczególny jest widoczna w homilii wygłoszonej podczas trzeciej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny, w Szczecinie. W całości jest ona poświęcona rodzinie i zadaniom, jakie przed nią stoją. Punktem wyjścia do rozważań nad rodziną stał się tekst przysięgi małżeńskiej, a szczególnie słowa; „(...) i nie opuszczę cię aż do śmierci (...)” W swoim nauczaniu Papież zwraca uwagę, że to właśnie te słowa sakramentalnej przysięgi nawiązują do Eucharystii, gdzie Chrystus poświęca siebie bez reszty człowiekowi umierając na krzyżu dla zbawienia każdego. Chrystus jest wzorem dochowania przysięgi, nawet gdyby ona wymagała poświęcenia życia dla dobra drugiej osoby, współmałżonka. Budowanie wspólnoty osób w małżeństwie jest zadaniem, jakie podejmują mąż i żona na całe życie. Takie zadanie wymagać będzie od nich sił i świadomości, że to czego się podejmują nie jest łatwe do zrealizowania. Trzeba zatem najpierw przygotować się do małżeństwa. Papież proponuje, by kandydaci do małżeństwa uczestniczyli w spotkaniach, które pozwolą im zobaczyć instytucję rodziny i małżeństwa w szerokim jej ujęciu oraz pod wieloma aspektami. Odwołanie do sakramentu małżeństwa jest wskazaniem na Chrystusa, który pomaga małżonkom w dobrej ich woli, aby to, co trudne dla człowieka, zostało dopełnione przez łaskę i w ten sposób wspólnota małżeńska była umocniona. Małżeństwo to wspólny dom, praca, troska o dzieci oraz rozrywka. Wszystkie te elementy składają się na całość życia w małżeństwie i stąd potrzeba ciągłego powracania do tych spraw, by korygować błędy, jakie pojawiają się w małżeństwie i stoją na drodze do szczęścia rodzinnego²⁴. Rodzina jako wspólnota zakorzeniona w Bogu przez sakrament małżeństwa jest miejscem świętym i uświęcającym. Zadaniem Kościoła jest zawsze i wszędzie przypominać o tym znaczeniu rodziny we wspólnocie ludzi wierzących. W rodzinie człowiek uczy się podstawowych wartości, gdzie zło jest nazywane złem, a dobro dobrem. Trzeba zatem robić wszystko, by ta mała, ale jakże ważna wspólnota była mocna i ciągle umacniana dla dobra jej samej, jak również dla dobra wspólnoty szerszej, lokalnej i wreszcie wspólno-

²² Por. tamże, s. 428, 429.

²³ Tamże, s. 560.

²⁴ Por. tamże, s. 605, 607; Jan Paweł II, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 103–105.

ty, jaką jest naród. To, co stoi na przeszkodzie do budowania trwałej wspólnoty w rodzinie to przede wszystkim egoizm, który jest powodem najpierw osłabienia więzi rodzinnych, potem powodem rozbicia rodziny i wreszcie cierpienia jej członków. Zawsze najbardziej pokrzywdzone są dzieci, choć one nie ponoszą winy za to, co dzieje się w ich rodzinie. Miłość, która jest fundamentem do budowania wspólnoty rodzinnej jest zadaniem małżonków. Są oni za miłość odpowiedzialni. Ich zadaniem jest ją wzmacniać, uczyć jej dzieci i nią żyć. Papież mówi: „Miłość jest wpisana w odpowiedzialność wzajemną: męża za żonę, żony za męża, rodziców za dzieci”, stąd wynika odpowiedzialność ojcowska i macierzyńska. „Nie można jednak zapomnieć, że mężczyzna musi być pierwszy w podejmowaniu tej odpowiedzialności (...) mężowie bądźcie odpowiedzialni! Zasługujecie prawdziwie na zaufanie waszych małżonek. I waszych dzieci”²⁵. Nie można zbudować odpowiedzialnej rodziny bez wysiłku i trudu. Trzeba sięgać do podstawowych praw życia rodzinnego i do wymagań, aby ostatecznie osiągnąć i oglądać owoce wychowania w rodzinie. W tym momencie Papież przypomina, że rola matki w rodzinie jest niezastąpiona. Należy uwzględnić jej specyfikę i zrobić wszystko, by kobieta, matka mogła spełnić swoje zadanie w rodzinie.

Chodzi więc – powtarzam – o stałą poprawę warunków życia w tym zakresie, o sprawiedliwe traktowanie kobiety-matki, która nie może być ekonomicznie zmuszana do podejmowania pracy zarobkowej poza domem, kosztem jej niezastąpionych obowiązków rodzinnych²⁶.

Wspólna praca dla dobra rodziny zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej w obrębie wychowania, jest zadaniem małżonków, jakie stoi przed nimi od momentu złożenia przysięgi małżeńskiej. Przed rodziną stoi jeszcze jedno bardzo ważne zadanie, o jakim wspomina Jan Paweł II. Powinność ta wypływa z wychowania w wierze. Pełnia sakramentów, jaka może być udziałem każdego człowieka, ma swoje korzenie w rodzinie, która jest miejscem przyjmowania sakramentów. To właśnie we wspólnocie rodzinnej, w otoczeniu rodziców i najbliższych przyjmuje się sakramenty, potem je realizuje i następnie o nich świadczy w życiu. Nawiązuje tu Papież do wydarzenia, jakim jest Pierwsza Komunia Święta szczególnie przeżywana przez dzieci i oczywiście przez rodziców troszczących się o dobro duchowe swoich pociech²⁷. Fundamentem trwałości rodziny i jednocześnie jej szczęścia jest Bóg. Przestrzega zatem Papież:

²⁵ Jan Paweł II, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 609–611; por. Jan Paweł II, „L’Osservatore Romano”, nr 7 (175) 1995, s. 27.

²⁶ Jan Paweł II, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 611; por. tenże, *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia...*, dz. cyt., s. 137.

²⁷ Por. tamże, s. 144, 680, 681.

Jeśli człowiek burzy ten fundament, szkodzi sobie: burzy ład życia i współżycia ludzkiego w każdym wymiarze. Zaczynając od wspólnoty najmniejszej, jaką jest rodzina, i idąc poprzez naród aż do tej ogólnoludzkiej społeczności, na którą się składają miliardy ludzkich istnień²⁸.

Podobnie jak w czasie trzeciej pielgrzymki (Szczecin), tak podczas czwartej (Kielce) Jan Paweł II z całą siłą i troską interpretuje IV przykazanie, podejmując tematykę rodziny i wychowania w niej.

Swoją wywód rozpoczyna od rodziny jako wspólnoty najpełniejszej z punktu widzenia więzi międzyludzkich. Ta wspólnota jest „komunią” małżeńską i nie ma innej takiej wspólnoty, która mogłaby się równać ze wspólnotą małżeńską, gdzie „wzajemne zobowiązania byłyby równie głębokie i całościowe, a ich naruszenie godziłoby bardziej boleśniej w ludzką wrażliwość: kobiety, mężczyźni, dzieci, rodziców”²⁹. Nowe warunki życia oraz problemy, przed jakimi stoją polskie rodziny w dobie przemian gospodarczo-politycznych na początku lat dziewięćdziesiątych powodują, że w nauczaniu papieskim odnajdujemy upomnienia dotyczące życia rodzinnego. Papież zwraca uwagę, że naruszenie ładu moralnego w rodzinie, ładu, jaki wynika z przesłania prawd objawionych, jest przyczyną wielu nieszczęść w polskiej rodzinie. Podobnie jak w Szczecinie, w 1987 Jan Paweł II wskazuje na egoizm, który jest przyczyną nieszczęść rodzinnych, a jego ofiarami najczęściej są dzieci. Trudno jest stawić czoła takim problemom bez uprzedniego zwrotu do początku, do – jak to nazywa Papież – „rozpalenia charyzmatu małżeństwa”³⁰. Ten charyzmat odkryli przecież małżonkowie na początku swojej drogi małżeńskiej i potwierdzili przez przysięgę małżeńską. Trzeba do tego wracać i trzeba przypominać tamte chwile i tamte postanowienia. Charyzmat ten rozumiany w duchu powołania pozwala spojrzeć na niespodziewane dziecko, „jako na ludzką osobę”, która „ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z samych siebie, choćby wymagało to od nich szczególnego poświęcenia”. Papież ukazuje zagrożenie wynikające z błędnego rozumienia osoby ludzkiej i woła:

Świat zmieniłby się w koszmar, gdyby małżonkowie znajdujący się w trudnościach materialnych widzieli w swoim poczętym dziecku tylko ciężar i zagrożenie dla swojej stabilizacji; gdyby z kolei małżonkowie dobrze sytuowani widzieli w dziecku niepotrzebny, a kosztowny dodatek życiowy³¹.

Kiedy małżonkowie żyją w harmonii ze Stwórcą i starają się stawiać dla siebie darem, wówczas kształtują w sobie właściwe postawy rodzicielskie, a te

²⁸ Jan Paweł II, *IV pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 22.

²⁹ Tamże, s. 88.

³⁰ Tamże, s. 90; por. Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie*, „Gość Niedzielny” 2002, nr 35 (dodatek), s. 5, 8.

³¹ Por. Jan Paweł II, *IV pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 91.

przekładają się w codzienności na wychowywanie siebie nawzajem i wychowywanie dzieci. W wychowaniu zaś idzie o mądre poświęcenie się rodziców. Wychowanie ma na celu prawdziwą miłość, a wychowując do niej nie sposób pominąć wymagań, bez jakich człowiek nie może osiągnąć prawdziwej miłości. Prawdziwa miłość, której uczymy się w rodzinie, jest ukierunkowana na prawdę, a ta wymaga od człowieka dyscypliny i odpowiedzialności. Wymagać w prawdzie i miłości można najpełniej w rodzinie, gdzie więzi międzyosobowe i zaufanie jakim darzą się poszczególni członkowie rodziny jest fundamentem do wymagań. Kościół domowy, bo tak często Jan Paweł II nazywa to, co dzieje się w procesie wychowania w domu rodzinnym jest miejscem budowania prawdziwego przymierza między członkami rodziny i samym Bogiem³².

Rodzina w procesie wychowania nie jest pozostawiona sama sobie. Jej rola w wychowaniu jest niezastąpiona, ale z pomocą rodzinie przychodzą różne instytucje, które starają się pomagać rodzicom w ich zadaniu i wspierać tam, gdzie to jest możliwe i konieczne. Ten obowiązek pomocy w procesie wychowawczym spoczywa na Kościele i na państwie. Słowa Papieża najpełniej oddają sens tego wsparcia: „Chodzi tu nie o wyręczanie rodziny w jej obowiązkach, ale o harmonijne zjednoczenie wszystkich w tym wielkim zadaniu”³³. Wielkim dobrem – podkreśla Jan Paweł II – jest religia w szkole. Katechizacja na szczeblu podstawowym i ponadpodstawowym pozwala na to, by elementarne zadanie Kościoła, jakim jest ewangelizacja, zostało zrealizowane. Rola wychowywania w duchu Ewangelii spoczywa zatem na katechetach, których zadaniem jest wskazywać na te wartości, które zaprowadzą młodego człowieka do prawdziwego szczęścia. Papież mówi o dopełnieniu wychowania rodzinnego, jakie ma miejsce w szkole, odwołuje się do wrażliwości katechetów i nauczycieli, którzy mają być autorytetem dla dzieci i młodzieży. Woła: „Trzeba abyście byli dla nich przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami i sprzymierzeńcami w młodzieńczej walce. Pomagajcie im budować fundamenty pod ich przyszłe życie”³⁴. Wychowanie zarówno to w szkole, jak i przede wszystkim w rodzinie ma być ukierunkowane na świętość. Świętość jest celem życia chrześcijańskiego. Papież podkreśla, że większość świętych, których dziś podziwiamy, szczególnie świętych naszych czasów budowała swoją osobowość w oparciu o wartości jakie zostały im przekazane przez tradycje rodzinne i najbliższe osoby³⁵.

³² Por. tamże, s. 92.

³³ Tamże, s. 194.

³⁴ Jan Paweł II, *VII pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 195.

³⁵ Por. tamże, s. 229.

Rodzina i problemy, które w niej się pojawiają, w zależności od warunków dyktowanych przez rzeczywistość ekonomiczną i polityki zawsze znajdowały się w centrum uwagi papieża Jana Pawła II. Dobro rodziny, od której zależy dobro jednostki i narodu były przedmiotem rozważań przy okazji wielu spotkań z wiernymi na pielgrzymim szlaku w ojczyźnie.

Podsumowanie

Podsumowując należy stwierdzić, że Papież Polak, Jan Paweł II, w czasie swoich wizyt w ojczyźnie realizował zasadniczy cel związany z ewangelizacją i umocnieniem wiary pośród rodaków, a także niósł przesłanie wychowawcze. Prześledzone na podstawie homilii dwa aspekty: wychowanie do wolności i wychowanie w rodzinie, odkrywają przed nami szeroki wachlarz wiedzy i trafnych spostrzeżeń Jana Pawła II w tych kwestiach w odniesieniu do rodaków. Wrażliwość i subtelność, z jaką to czynił Papież Karol Wojtyła, zawsze wprawiała w zadumę i głęboką refleksję nad tymi wartościami. Jego pedagogia była zawsze odpowiedzią na pojawiające się problemy natury moralnej i społecznej w narodzie polskim. Jego słowa i nauki pobudzały do myślenia, a dziś, gdy za sobą mamy również szereg doświadczeń w tych dziedzinach ludzkiego życia, są również cenną lekturą do pogłębiania wiedzy w tym zakresie.

Zusammenfassung

DIE LEHRE JOHANNES PAULS II ÜBER DIE FAMILIE IN DEN PREDIGTEN WÄHREND SEINER PILGERFAHRTEN IN DIE HEIMAT

„Die Liebe ist eingeschrieben in die gegenseitige Verantwortung: Des Ehemannes gegenüber der Ehefrau, der Ehefrau gegenüber dem Ehemann, der Eltern gegenüber den Kindern” Johannes Paul II.

Papst Johannes Paul II hat in seinen Predigten während seiner Pilgerreisen in die Heimat oft das Thema Familie aufgegriffen. Die Sorge, mit der er sich um die Familie kümmerte entsprang seinem pastoralen Dienst in der Kirche und auch der Kenntnisse der Probleme, mit denen die polnische Familie in der Welt von heute sich auseinandersetzen muss. Der Papst betont in seiner Lehre über die Familie vor allem die Berufung, zu der Gott den Mann und die Frau ruft, wie auch die Aufgaben, die sich aus dieser Berufung ergeben. Der Papst zeigt auch die Rolle der Kirche in der Schule und in den Lehr- und Erziehungsanstalten auf, die als Institutionen den Eltern bei der Erziehung der Kinder helfen sollen, nicht jedoch diese ersetzen. Die schnelle Entwicklung der Technik und der Zivilisation kommt dem geistigen Wohl der Familie und ihrer

Einheit nicht entgegen. Auf diese und viele andere Gefahren für die Familie verwies Johannes Paul II in seinen Predigten zu seinen Landsleuten. Biblische Texte, das geschichtliche Umfeld und die Anknüpfung an die Probleme der heutigen Familie, das sind Elemente, die eine harmonische Ganzheit in den Predigten des Papstes zum Thema der Familie darstellen.

„Davon, wie die Familie ist, hängt das Volk ab, denn davon hängt der Mensch ab” – Johannes Paul II.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Ks. dr Mariusz RAK – ur. w 1970 r. w Kielcach, wyświęcony w 1995 r., doktorat na Wydziale Teologii KUL, od 2004 r. Diecezjalny Duszpasterz Rodzin.

Piotr Rosiński – Kielce

O PRZESTRZENI MUZYCZNEJ KOŚCIOŁÓW ZIEMI SANDOMIERSKIEJ

Na problem tzw. przestrzeni muzycznej w kościele składa się wiele elementów, z których głównym jest prospekt organowy z chórem muzycznym. Miejsce to stało się w świątyni obszarem, który otrzymywał – podobnie jak ołtarze – bogaty, artystyczny wystrój, zarówno w aspekcie form architektonicznych, jak i programu ikonograficznego. Przestrzeń muzyczna stała się organizmem dopełniającym brzmienie instrumentu i od czasów nowożytnych tworzy w kościele podstawowy plastyczno-muzyczny element o liturgicznym znaczeniu usytuowany *vis a vis* głównego ołtarza. Natomiast organy jako skomplikowana struktura z całym aparatem brzmieniowym, podkreślają uroczysty charakter liturgii, stanowiąc tło muzyczne dla modlitwy wiernych. Akompaniament muzyki organowej staje się czynnikiem wzbogacającym zbiorową modlitwę, stanowiącą podstawę i główny ośrodek całej liturgii mszalnej. W odpowiednich momentach dźwięk ten podkreśla zawarte w psalmach czy pieśniach radosne wyznania, które są wyrazem wdzięczności za wielkie dzieła dokonane przez Boga. W innych zaś buduje dramatyzm bądź ma charakter kojący.

Spróbujmy naświetlić wzajemne relacje między instrumentem, jego wystrójem i usytuowaniem w świątyni. Wszystkie te czynniki są immanentnie związane z liturgią. Ona bowiem jako wieloelementowy akt wiary jest przypomnieniem zdarzeń z Historii Zbawienia. Wątki tej Historii słyszymy w utworach religijnych wykonywanych z towarzyszeniem organów. Jednocześnie dostrzegamy je jako motywy dekorujące wspomnianą przestrzeń muzyczną. Tematy te w dziełach nowożytnej plastyki są odbiciem wątków z Pisma Świętego. Rozbudowane niekiedy do wielofiguralnych aranżacji, nawiązują do tekstów nabożeństw paraliturgicznych, bardzo rozpowszechnionych w czasach potrydenckich. Wreszcie patrząc na miejsce owej przestrzeni w świątyni wobec ołtarza głównego, rozumiemy, że jest ona ośrodkiem trwałej adoracji *Sanctissimum*.

Problematyka ta przedstawiona została na tle dekoracji kościołów z obszaru ziemi sandomierskiej, historycznego terenu, który do schyłku XVIII w. w swej północnej części należał do niezwykle bogatej kulturowo Małopolski. Dla historyka sztuki Sandomierszczyzna jest bardzo atrakcyjną krainą, obfitującą w liczne świątynie klasztorne i kolegiackie, w których dzięki bogatemu uposażeniu już od średniowiecza przywiązywano wielką wagę do nowatorskich rozwiązań architektonicznych, a wyposażanie wnętrz kościelnych powierzano słynnym artystom. Wspomniane klasztory i kolegiaty oraz dziesiątki nowożytnych kościołów parafialnych, w większości z zachowanymi oryginalnymi wnętrzami, stały się świadectwem rozmaitych wpływów artystycznych krzyżujących się na tym terenie i dotyczących także badanego problemu dekoracji muzycznej przestrzeni.

W kontekście dotychczasowej literatury dotyczącej problemu prospektu organowego, podjęto próbę nowego spojrzenia na dekorację przestrzeni muzycznej w kościele. Ujęto ją w aspekcie związków zachodzących między miejscem tej dekoracji w kościele i funkcją liturgiczną. Problem ten przedstawiony został w okresie czasów nowożytnych, w których szczególnie po Soborze Trydenckim chór muzyczny z organami znalazł swe główne miejsce na zachodniej ścianie świątyni, naprzeciw głównego ołtarza. Miejsce to trwające wiecznie w czasie liturgii i po jej zakończeniu nabrało w kościele szczególnego, symbolicznego znaczenia. Cały wystrój tej przestrzeni nie był przypadkowy. Jego symboliczne treści były ściśle powiązane z liturgią. Niektóre aspekty wystroju związane były z typem maryjnych nabożeństw (Godzinki, Roraty). Inne zaś nawiązywały do porządku Liturgii Godzin (Psalmy). Interpretacje dekoracyjnego wystroju omówiono w oparciu o teksty tych nabożeństw zawartych w Mszałe rzymskim. W wątkach hagiograficznych zdobiących tę przestrzeń wyraźnie ujawniały się aspekty chrystologiczne, co potwierdzało sens trwałego usytuowania ich naprzeciw Sanctissimum.

Prospekty organowe jako główny element przestrzeni muzycznej, obok ołtarzy, ambon, stalli i innych elementów wyposażenia kościoła są integralnie związane z kompleksowym wystrojem świątyni. Stają się elementem podstawowego układu przestrzennego kościoła, jakim jest oś łącząca ołtarz główny i chór muzyczny. Chór z prospektem organowym zwykle usytuowany na zachodniej ścianie nawy kościoła, zawiera często bogaty program ikonograficzny dopełniając treści ideowe ujęte w ołtarzu głównym i ołtarzach bocznych. Dzięki swej symbolice i umiejscowieniu naprzeciw Sanctissimum staje się miejscem świętym. Dla wiernych wychodzących ze świątyni jest ostatnim obrazem przed opuszczeniem wnętrza. W przestrzeni tej zawiera się tajemnica przejścia do innego świata. Jest ona granicą między miejscem świętym a światem świeckim. Prospektowi organowemu i jego podstawie – chórowi muzycznemu nadawano często formę klasycznego łuku triumfalnego. Forma ta występująca często w trójarkadowych portalach gotyckich symbolizowała

Bramę Nieba¹. Wystrojem plastycznym, podobnie jak ołtarze, spełnia często zadanie homiletyczne i egzegetyczne². Muzyka, która rozbrzmiewa z organów ujętych w architektoniczną obudowę, z bogatą dekoracją, ma potęgować wrażenie misterium odbywającego się na ołtarzu. Dekoracje te, szczególnie w dobie potrydenckiej przekazywały głębokie treści ideowe, które w średniowieczu wyrażała architektura³. Zarówno organy jako instrument, jak i cała ich dekoracyjna obudowa to także niezwykle ważny element przestrzennego wystroju kościoła, który ma ścisły związek z liturgią. Organy tworząc symboliczną harmonię wzbogacają liturgię. Są czynnikiem łączącym wiernych w modlitwie. Ich dekoracja bardzo często jest nawiązaniem do porządku liturgicznego. Patrząc na zachowane, nowożytne prospekty, które często powstawały łącznie z ołtarzami w tym samym czasie, okresie tzw. barokizacji, nietrudno zauważyć, że ich architektoniczne ukształtowanie wyraźnie nawiązuje do form ołtarzowych.

Wobec braku zachowanych średniowiecznych i renesansowych organów i prospektów organowych na terenie ziemi sandomierskiej, głównym przedmiotem badań były prospekty barokowe. Stały się one, wraz z wnętrzem barokowej świątyni, odzwierciedleniem świadomości religijnej i teologicznej tego okresu. Wtedy nastąpiło pogłębienie religijności oraz rozbudowanie różnych form pobożności. Wnętrzą nadawano odpowiednią, uroczystą oprawę, odznaczającą się bogactwem i widowiskowością. Pobożność koncentrowała się wokół wiary w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Cechą charakterystyczną barokowej liturgii była właśnie adoracja Najświętszego Sakramentu. Usytuowanie prospektu organowego vis a vis głównego ołtarza stwarzało możliwości podkreślania roli tego miejsca jako zespołu plastyczno-muzycznego, biorącego udział w adoracji Chrystusa w Sakramencie.

Architektura prospektów organowych korzystała z analogicznego do ołtarzy repertuaru form i detali architektonicznych. Przedstawienia ikonograficzne prospektów i ich usytuowanie – w stronę głównego ołtarza, tworzyły swoiste *theatrum sacrum* – typowe dla rozkwitającego w czasach baroku kultu eucharystycznego⁴. Całości dopełniały występujące na balustradach chórow teksty psalmów, zwłaszcza werset pochwalnego Psalmu 150: *Chwalcie*

¹ Symbolikę *Bramy* omawia szczegółowo J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A. Q. Lavique, Kraków 1994, s. 85–96.

² Por. W. Smoleń, *Funkcja nauczająca wnętrza kościelnego*, w: *Pastori et Magistro*, praca zbiorowa wydana dla uczczenia 50-lecia kapłaństwa J. E. bpa Piotra Kalwy Profesora i Wielkiego Kanclerza KUL, Lublin 1966, s. 379–392.

³ Por. E. Gieysztor-Miłobędzka, *Wnętrze sakralne w I połowie XVIII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. XLII, 1980, nr 2, s. 159–172.

⁴ Por. E. Gieysztor-Miłobędzka, *Nabożeństwo czterdziestogodzinne a sztuka*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. XLVII, 1985, nr 1–2, s. 3–14.

*Pana trąbą głośną, Psalterzem Arfą Ukośną. Chwalcie go bębnem chórami, na stronach i organami*⁵. W porównaniu ze średniowieczem można mówić o wzroście znaczenia prospektu organowego, który stał się ważnym elementem wystroju kościoła i nabrał znaczenia liturgicznego. W tym kontekście interpretacja barokowych prospektów organowych z ich wystrojem, wyłącznie w świetle rozpowszechnionej w średniowieczu tradycji boecjańskiej teorii muzyki, obejmującej triadę: *musica mundana*, *musica humana* i *musica instrumentalis* może być dyskusyjna⁶.

W średniowieczu pod pojęciem *musica mundana* rozumiano harmonię sfer kosmosu – stosunki między Ziemią, planetami, Słońcem, gwiazdami i firmamentem. *Musica humana* polegała na proporcji (harmonii), jaka istnieje w człowieku, wyrażającej się jednością ciała i duszy. Obie – *musica mundana* i *humana* nie miały nic wspólnego z dźwiękami. Były teorią harmonii materialnej i psychicznej. *Musica instrumentalis*, jako najmniej doskonała rozumiana była jako muzyka powstająca w czasie gry na instrumentach⁷. W świetle powyższych myśli problematycznym wydaje się być łączenie pojęcia *musica mundana* z muzyką sfer towarzyszącą ruchom ciał niebieskich i wyobrażaną przez znajdujące się na prospektach muzykujące chóry anielskie, cymbelsterny, dzwonki i postaci Dawida i św. Cecylii z ich muzycznymi atrybutami⁸.

Zachowane XVII- i XVIII-wieczne prospekty organowe wraz z ich dekoracją są przykładami sztuki potrydenckiej. Wizerunki świętych na nich występujące mają pobudzać do wiary i zachęcać do pobożności. Jednocześnie *Tridentinum* oczekiwało od artystów pracujących dla Kościoła tworzenia dzieł

⁵ Tekst taki znajduje się na ścianie szafy organowej kościoła oo. Reformatów w Pińczowie. Podobne teksty Psalmu 150 spotykamy na balustradach chórów muzycznych w Miechowie, Odporyszowie, Pilźnie i Trójcy.

⁶ Por. E. Smulikowska, *Prospekty organowe w dawnej Polsce*, Wrocław 1989, s. 30–56.

⁷ Por. R. Knapieński, *Musica mundana et instrumentalis. Epilog interpretacji romańskiej miniatury z wyobrażeniem Dawida z muzykami w Biblii Płockiej*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. LVIII, 1996, nr 3–4, s. 251–267.

⁸ Por. E. Smulikowska, *Prospekty organowe...*, dz. cyt., s. 38; Autorka prezentuje następujący pogląd: „Ogarniająca wszechświat *musica mundana*, czyli muzyka sfer towarzysząca ruchom ciał niebieskich interpretowana jest w ujęciu chrześcijańskim jako *musica angelica*. Bywa ona wyobrażana przez chóry muzykujących aniołów lub puttów oraz przez poruszane mechanicznie wirujące słońca i gwiazdy wydające ponadto delikatne dźwięki dzwonków. Często program ten wzbogacają jeszcze koncertujące figury króla Dawida grającego na harfie i świętej Cecylii z modelem organów lub portatywu symbolizujące pojęcie *musica humana*”. E. Smulikowska interpretuje dosłownie metaforę sztuk plastycznych.

opartych na bazie biblijnej i hagiograficznej⁹. W podejmowaniu tematów biblijnych zalecano im literalne traktowanie tekstu Pisma. Sztuka potrydencka była kierowana przez Kościół i opierała się o powstałą głównie w drugiej połowie XVI wieku kościelną teorię sztuki, wzmacniającą postanowienia soborowe¹⁰. W interpretacji przedstawień ikonograficznych tej doby uwzględniana będzie przede wszystkim atmosfera epoki, którą symbolizuje wnętrze barokowej świątyni. Godnym podkreślenia jest także zjawisko rozpowszechniania się w czasach potrydenckich rozmaitych nabożeństw paraliturgicznych. Ich teksty mogły być inspirujące dla pomysłodawców dekoracji muzycznej przestrzeni w kościele. Właśnie w XVII stuleciu zaczynają się rozpowszechniać takie nabożeństwa jak Godzinki czy Gorzkie Żale. Od 1601 r. decyzją papieża Klemensa VIII publicznie odmawiano i śpiewano litanie do NMP i Wszystkich Świętych. Właśnie przestrzeń muzyczna, która dźwiękiem wzbogacała atmosferę pobożności, stawała się idealnym miejscem do usytuowania rozmaitych wyobrażeń – symboli, adekwatnych do treści tych nabożeństw.

Formy architektoniczne prospektów, tworzące trzon muzycznej przestrzeni w kościele, są miejscem sytuowania plastycznych wyobrażeń obrazujących Kościół Chrystusowy w jego fundamentalnych tematach. Są to wizerunki Matki Bożej, apostołów, proroków i męczenników. Mają one charakter przedstawień symbolicznych, wyrażających potrzebę posiadania widzialnego wyobrażenia tego, co niewidzialne. Ich metaforyczna wymowa podnosi rangę dekorowanego nimi miejsca, jakim są organy z ich harmonijną muzyką sakralną. Zachodząca tutaj synteza dwóch rodzajów sztuk – muzyki i plastyki ma tworzyć u wiernych stany religijnego nastroju i refleksji o prawdach nadprzyrodzonych.

W programach ikonograficznych prospektów organowych ziemi sandomierskiej najczęściej pojawiającymi się przedstawieniami są postacie Dawida i św. Cecylii. Zwykle przedstawiani są z muzycznymi atrybutami. Dawid z harfą, a św. Cecylia z modelem organów. Tylko w czterech miejscach na badanym obszarze ich wyobrażenia występują razem (Sandomierz – katedra /il. 1/, Jędrzejów – kościół cystersów, Piotrkowice k. Chmielnika, Krzeszów n. Sanem). Gdy występują samodzielnie, najczęściej otacza je chór muzykujących aniołów. Dekorują centralną część prospektu, wieńcząc środkową wieżę sekcji głównej organów lub pozytywu (Dawid: Książ Wielki /il. 2/, Majdan Królewski, Klimontów, Nowa Słupia; Cecylia: Miechów). Rzeźba św. Cecylii usytuowana jest także na balustradzie chóru w Sancygniowie i w dolnej części pozytywu organów kościoła w Krzeszowie n. Sanem. Postacie te, pojmowane jako personifikacje muzyki kościelnej, pełnią równocześnie rolę patronów jej twórców i wykonawców.

⁹ Por. J. S. Pasierb, *Problematyka sztuki w postanowieniach soborów*, „Znak”, R. XVI, 1964, nr 12, s. 1464n.

¹⁰ Por. tamże, s. 1466–1471.

Innym powtarzającym się tematem są wizerunki Matki Bożej Apokaliptycznej. Jej wyobrażenia spotykamy na środkowej wieżycze pozytywu organów w kościele cysterskim w Wąchocku (il. 3) oraz na centralnej wieży organów katedry sandomierskiej. Tamże, na pozytywie znajduje się zapewne korespondująca z przedstawieniem Niewiasty Apokaliptycznej scena triumfu Michała Archaniola nad szatanem. Podobna scena wieńczy więc przebudowanych organów w tamtejszym kościele seminaryjnym.



1. Sandomierz, katedra pw. Narodzenia NMP, rzeźba św. Cecylii, dzieło Macieja Polejowskiego z 1774 r. Fot. Piotr Rosiński



2. Książ Wielki, kościół parafialny pw. św. Wojciecha, rzeźby Dawida i muzykujących aniołów na pozytywie prospektu organowego z 1682 r. Fot. Piotr Rosiński

Do pojedynczych wątków hagiograficznych prospektów Sandomierszczyzny należy postać siedzącego św. Augustyna w otoczeniu pary muzykujących aniołów na prospekcie organów kościoła w Dzierążni. Także jednokrotnie występują rzeźby przedstawiające aniołów stróżów. W popaulińskim kościele w Beszowej późnobarokowy prospekt organowy zwieńczony jest parą aniołów stróżów usytuowaną na krawędziach centralnej wieży prospektu.



3. Wąchock, kościół klsztorny oo. Cystersów pw. św. Floriana, rzeźba Matki Bożej Apokaliptycznej na pozytywie prospektu organowego z końca XVII w. (poniżej cymbelstern). Fot. Piotr Rosiński

O niezachowanym wizerunku św. Pawła, wieńczącym prospekt nieistniejących organów w kościele parafialnym we Wrocierzyżu, dowiadujemy się z przekazów źródłowych¹¹. Z tekstu XIX-wiecznego inwentarza wynika, że rzeźba apostoła adorowana była przez parę wznoszących się aniołów.

Natomiast licznie reprezentowane są muzykujące chóry anielskie, niekiedy towarzyszące wspomnianym wyżej wizerunkom, a także jako samodzielne zespoły rzeźb, wieńczące prospekty i balustrady chórów (Opatowiec, Młodzawy, Kotuszów). Popularnym motywem jest Oko Opatrzności ujęte w trójkąt w glorii (Opatów – kolegiata, Ilża, Grabowiec, Mnichów). Podobnie skomponowane pojawia się przedstawienie Ducha Świętego jako gołębic (Pierzchnica). Zupełnie rzadkim tematem są wyobrażenia Niewiasty i Murzyna na prospekcie organów w klasztorze Cystersów w Jędrzejowie. Postacie te umieszczone są wśród obłoków – symboli Majestatu Boskiego, otaczających zjawiska niebieskie.

¹¹ Por. Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta parafialne II Wrocierzyż, sygn. II PW-VIII/2, k. 4. Inwentarz kościoła z 1832 r. Informacja ta powtórzona jest w Aktach Konsystorskich parafii Wrocierzyż 1801–1937, sygn. PW-9/1, k. 48.

Zestawione powyżej przedstawienia ikonograficzne są przykładami sztuki potrydenckiej. Będąc ważnym elementem wystroju świątyni mają rozbudzać wiarę i pobożność. Tematy te jednocześnie musiały bazować na gruncie biblijnym i hagiograficznym. Dotyczyło to głównie przedstawień Dawida i św. Cecylii. Dawid – dyrygent anielskiej orkiestry już w średniowieczu był patronem śpiewaków, muzyków i poetów. Przedstawiany jest w wieku dojrzałym, z brodą, w królewskim ornacie i koronie, z harfą – atrybutem wybranych – symbolem pełnej harmonii zmysłów ludzkich¹². Usytuowany zwykle w centralnej części prospektu adoruje Chrystusa w Eucharystii umieszczonego naprzeciwko w ołtarzu głównym. Należy pamiętać, że obok symboliki muzycznej Dawid w średniowieczu był rozumiany jako prototyp Chrystusa¹³. Widziano w jego życiu paralełę do życia Zbawiciela. W Nowym Testamencie Chrystus wielokrotnie łączony jest z postacią Dawida. Jest potomkiem jego rodu – *synem Dawida. Narodził się w mieście Dawida – Betlejem. Był Odroślą i Jego potomkiem*¹⁴.

Jedno z przedstawień Dawida na badanym obszarze wyraźnie odbiega od spotykanych tu tradycyjnych wyobrażeń tej postaci. Jego rzeźba, bez asysty, wieńczy latarnię wieży prospektu w poddominikańskim kościele w Klimontowie. Postać z brodą ubrana jest w skórę, w lewej ręce trzyma księgę. Nie zachowało się przedramię prawej ręki, która zapewne podtrzymywała harfę. Wizerunek ten zdaje się wyobrażać Dawida jednocześnie w kilku znaczeniach. W stroju pasterskim jest nawiązaniem do czasów dzieciństwa w ojcowskim domu Jessego w Betlejem. Zarazem może uosabiać Dawida jako pokornego pokutnika. Księga lub zwój jako atrybut Dawida jest znany z rzeźby półpostaci proroka na cyborium Jana Marii Padovana w Katedrze Wawelskiej czy na malowidle stropu Izaaka van dem Blocka w Sali Wielkiej Rady w ratuszu gdańskim. W kontekście klimontowskiego prospektu owa księga może symbolizować zbiór psalmów, elegii czy modlitw, których Dawid był autorem¹⁵. Stary Testament ukazywał właśnie Dawida jako organizatora kultu i śpiewów liturgicznych. Kilkakrotnie w tej roli Dawid pojawia się w Księgach Kronik. Był

¹² Por. H. Wegner, *Dawid III. Ikonografia*, w: *Encyklopedia Katolicka* (dalej E.K.) t. 3, Lublin 1989, szp. 1050–1053.

¹³ Por. tamże, szp. 1051.

¹⁴ Jako „syn” Dawida: Mt 1, 1; 1 20; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30-31; 21, 9; 21, 15; Mk 10, 47-48; Łk 1, 26-27; 3, 31; 18, 38-39; Rz 1, 3; 2 Tm 2, 8; jako „Odrośl i Potomstwo Dawida”: Ap 22, 16; wg P. C. Bosak, *Dawid, Słownik – Konkordancja osób Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 67–71.

¹⁵ J. Łach, *Dawid I. Życie i działalność*, E.K. t. 3, Lublin 1989, szp. 1048–1049; H. Wegner, *Dawid III...*, dz. cyt., szp. 1050–1053; K. Radoński, *Święci i błogosławieni kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna*, Warszawa 1947, s. 86.

tym, który ustanowił Lewitów, by organizowali i prowadzili śpiewy w domu Bożym *odkąd spoczęła tam arka* (1 Krn 6, 16; 15, 16; 16, 4-8; 25, 1; 2 Krn 7, 6; 23, 18).

Ponadto ideową klamrę klimontowskiego prospektu stanowi wieńcząca rzeźba Dawida wraz z maszkaronem zdobiącym dolną część balustrady chóru. Oba te wyobrażenia zakomponowane są na pionowej osi prospektu (Dawid – góra; maszkaron – dół). Z ust maszkarona wydobywają się płynne, podłużne snycerskie formy. Jako całość przedstawienie to wyraźnie nawiązuje do słynnego biblijnego poematu zapowiadającego przyjście Mesjasza z rodu Dawidowego, który różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego (Iz 11, 1-9).

Występowanie wyobrażenia Dawida w dekoracji chórów muzycznych jest także manifestacją myśli ewangelistów, wedle których nowym domem Dawida jest Kościół, w którym adoruje Chrystusa (Łk 1, 33; Ef 1, 22; Ap 3, 7).

Cecylia reprezentuje świętą muzykę kościelną. Od końca XV wieku jej wyobrażenie staje się symbolem – obrazem patronki muzyki, grającej na organach lub trzymającej instrument muzyczny w ręce. Jest to rezultat błędnego rozumienia tekstu antyfony oficjum godzin kanonicznych, pochodzącego z VIII w. i rozpowszechnienia go w *Złotej Legendzie*. Od schyłku XVI wieku, a zwłaszcza w okresie baroku św. Cecylię ukazywano z organami, w otoczeniu aniołów. Wizerunek ten stał się wyobrażeniem powiązania muzyki i modlitwy¹⁶. Cecylia wokół anielskiej orkiestry przedstawiana jest jako pełna religijnej ekstazy, oddająca chwałę Bogu. Jedno z przedstawień św. Cecylii na badanym terenie odbiega od tradycyjnych wyobrażeń patronki muzyki kościelnej. W kościele parafialnym w Krzeszowie n. Sanem wizerunek świętej rzymianki został ukazany w konwencji rzeźbiarskiego, antykizującego popiersia, bez atrybutu. Usytuowano ją w dolnej części pozytywu organów.

W jednym przypadku, w kościele parafialnym w Dzierżni, na organach znajduje się przedstawienie św. Augustyna – Ojca Kościoła, legendarnego autora hymnu *Te Deum*¹⁷. Ten czołowy patrysta rozumiał muzykę i poezję jako środki wznoszące myśl ludzką ku Bogu. W jego opinii właśnie muzyka i poezja są praźródłem wszelkiej sztuki, dobra, piękna i prawdy. Jako nawrócony na chrześcijaństwo stał się jednym z największych autorytetów filozofii i teo-

¹⁶ Por. Z. Bernat, B. Filarska, *Cecylia I. Kult*, E.K. t. 2, Lublin 1989, szp. 1379, 1380; H. Lesman, H. Wegner, *Cecylia II. Ikonografia*, E.K. t. 2, Lublin 1989, szp. 1380, 1381; S. Mossakowski, *Program ideowy obrazu Rafała Święta Cecylia*, w: *Sztuka jako świadectwo czasu. Studia z pogranicza historii sztuki i historii idei*, Warszawa 1980, s. 72; F. Werner, *Caecilia von Rom*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, red. E. Kirschbaum, Rom – Freiburg – Basel – Wien, 1968–1976, t. 5, szp. 455–463.

¹⁷ Por. J. de Voragine, *Złota Legenda*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa 1983, s. 373, 606.

logii. Święty Augustyn został przedstawiony na środkowej wieży prospektu organowego jako tronujący, w szatach pontyfikalnych z krzyżem arcybiskupim w asyście muzykujących aniołów.

Przekaz archiwalny o niezachowanym przedstawieniu rzeźbiarskim św. Pawła pokazuje, jak niezwykle ważne postacie chrześcijaństwa, nie zawsze mające związek z muzyką, przedstawiane były na prospektach organowych. Jest on świadectwem potwierdzającym tezę, że prospekt z jego formą i wystrojem ma pobudzać do wiary i zachęcać do pobożności. Postać św. Pawła należy do tych, którzy wywarli decydujący wpływ na rozwój i profil Kościoła. Jego działalność ewangelizacyjna i dorobek w postaci Listów były aktami misjonarskiego szerzenia nowej wiary. W czasach potrydenckich św. Paweł, którego wiarygodność została przypieczętowana męczeńską śmiercią, stał się inspiracją dla wielu artystów.

Wyraźną analogię z żywotem św. Pawła odnajdujemy w dziejach żyjącego w IV w. św. Prokopa, który jest patronem kościoła w Krzęcicach k. Sędziszowa. Tam, na balustradzie chóru muzycznego, znajduje się 6 obrazów przedstawiających sceny z jego życia. Święty Prokop, podobnie jak św. Paweł, początkowo był wrogiem i prześladowcą rodzącego się Kościoła. W pewnych momentach życia obaj doświadczyli cudownego objawienia i stali się apologetami chrześcijaństwa, ponosząc w końcu śmierć męczeńską. Ich wyobrażenia w dekoracji muzycznej przestrzeni są świadectwem trwałości w kościele kultu męczenników. Są oni bardzo ważnymi postaciami w dziejach chrześcijaństwa. Stali się świadkami wiary i przelali krew za Chrystusa. Kult męczenników jest jednym z bardziej rozpowszechnionych przejawów powszechnej pobożności. Święci-męczennicy są świadectwem konkretnej, ziemskiej religijności. Ich wizerunki spotykano także jako dekorację przenośnych pozytywów szkatulnych. Według źródeł, w niewielkim kościele parafialnym w Brzegach w 1774 r. wzmiankowany był w inwentarzu, polichromowany i zdobiony dekoracją snycerską, pozytyw z obrazami przedstawiającymi świętych męczenników. Wśród nich był pierwszy spośród apostołów męczennik Jakub oraz Piotr i Paweł. Ponadto pierwszy po św. Pawle misjonarz kościoła katolickiego – św. Franciszek Ksawery oraz Michał¹⁸. Mobilność tego typu instrumentu, używanego najczęściej w trakcie procesji, przybliżała rzeszom wiernych wyobrażenia świętych męczenników Kościoła.

Podobną wagę mają wielokrotnie pojawiające się przedstawienia Matki Bożej. Wizerunek Niewiasty Apokaliptycznej na półksiężycu, usytuowany na centralnej wieżycze pozytywu wąchockiego, ma swoje głębokie uzasadnienie. Zakon Cystersów został poświęcony Marii przez św. Bernarda

¹⁸ Por. P. Rosiński, *Zabytkowe organy w województwie kieleckim*, Warszawa – Kraków 1992, s. 340.

z Clairvaux. Opactwo w Cîteaux nosiło na swych tarczach herbowych wizerunek Maryi, chroniącej pod swym płaszczem cystersów, którzy wybrali służbę Niepokalanej. Poniżej portalu kościoła opackiego została wygrawerowana inskrypcja:

Witaj Święta Matko, pod którą zakon walczy i błyszczy
w całym świecie jak słońce¹⁹.

Wąchockie przedstawienie zawiera tradycyjne symbole towarzyszące wizerunkom Niewiasty Apokaliptycznej – „odzianej w słońce”, inspirowane fragmentem z Apokalipsy św. Jana (Ap 12, 1) – półksiężyc i koronę²⁰. Według egzegezy wczesnochrześcijańskiej jest ono symbolem Kościoła i Maryi. Dla św. Bernarda z Clairvaux promienie otaczające Maryję są obrazem Jej nieskończonego miłosierdzia, ponieważ oświetlają jednocześnie dobrych i złych ludzi. Natomiast księżyc pod stopami Maryi był identyfikowany z Janem Chrzcicielem, poprzednikiem Chrystusa na Ziemi. Rozumiany jest też jako symbol zła. Księżyc, świecący odbitym światłem, zimny i zmienny symbolizował nietrwałość, znikomość i przemijalność ziemskiego świata. Deptany przez Maryję, oznaczał jej zwycięstwo nad grzechem. Między innymi dla św. Bernarda księżyc był znakiem władzy Matki Boskiej nad szaleństwem ducha i głupotą świata. W okresie wojen tureckich w Polsce sierp księżycy pod stopami Maryi uważano za symbol pokonania tureckiego półksiężyca przez krzyż. Od XVI wieku księżyc, podobnie jak słońce, oznacza czystość i niepokalane poczęcie Madonny. Na cokole pozytywu wąchockiego prospektu znajduje się jeszcze wyobrażenie smoka. Temat ten wyraźnie koresponduje z dalszymi fragmentami tekstu Apokalipsy (Ap 12, 1-18). Smok symbolizuje tutaj szatana walczącego ze Światłością, uosabianą przez Apokaliptyczną Niewiastę. Smok – szatan, książę ciemności chce przeszkodzić narodzinom Światła, chce – *skoro porodzi pożreć jej dziecię* (Ap 12, 4)²¹. W tym kontekście nowego znaczenia nabiera obecność tuż pod wizerunkiem Madonny Apokaliptycznej, a wyżej przedstawienia smoka, tzw. cymbelsternu – ruchomej gwiazdy (słońca). W powyższym zestawieniu znak ten symbolizować może samego Chrystusa – „świecącą gwiazdę poranną (Ap 22, 6) i zarazem przez Zmartwychwstanie, pogromcę szatana pokazanego niżej w snycerskim wyobraże-

¹⁹ Por. L. Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, Paris 1951, s. 60.

²⁰ Problematykę dotyczącą symboliki maryjnej podejmują m.in.: J. S. Pasierb (red.), *Ikonaografia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, t. 1, *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, s. 28, 30, 31; J. Fonrobert, *Apokalyptisches Weib*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie...*, t. 1, szp. 145–150; O. Steinmann, *Apokalyptische Frau*, w: *Marienlexikon*, red. R. Baumer, L. Scheffczyk, Regensburg 1988, t. 1, s. 190–193.

²¹ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojniakowski, Kraków 1994, s. 136.

niu”²². Warto zwrócić uwagę, że ów cymbelstern – „świecąca gwiazda poranna, usytuowany w centralnej części prospektu organowego tworzy symboliczną oś w świątyni. Łączy ten znak z wiecznym światłem umieszczonym vis a vis przy tabernakulum i sygnalizującym obecność Chrystusa”.

Maryjna tematyka wiąże się także ściśle z liturgią. Wizerunek Matki Bożej na organach w czasie Mszy św. wotywniej, zwanej Roratami, odprowadzanej w adwencie łączy wykonywane wówczas tło muzyczne z dekoracją instrumentu. Śpiewane z towarzyszeniem organów słowa *Introit* rozpoczynające Roraty – *Rorate caeli desuper* (*Spuście roś niebios z góry* – Iz 45, 8) korespondują z przestrzennym układem w świątyni, jaki stanowi oś złożona z wizerunku Madonny na organach i usytuowanego naprzeciwko ołtarza z Najświętszym Sakramentem. Układ ten jest symbolem wiecznego czuwania Marii. W tym kontekście towarzyszący Marii wspomniany cymbelstern wąchockiego pozytywu, z jego symboliką także nawiązuje do Światła, które w czasie Rorat tworzy zapalona na ołtarzu dodatkowa świeca obwiązana białą lub niebieską wstążką. Warto wspomnieć, że świadectwem ważności Rorat było powołanie do życia w XVI w. w Katedrze Wawelskiej tzw. kapeli rorantystów, która miała uświetniać liturgię tej adwentowej Mszy św.

Wyobrażenie Matki Bożej na organach łączy się wyraźnie także z liturgią Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Jest to nabożeństwo, które zostało rozpowszechnione w Polsce przez jezuitów wśród wszystkich stanów. Godzinki są nabożeństwem ku czci Matki Bożej, znanym od końca XV w. Sławią ją jako istotę, której przedstawienia znamy z wyobrażeń na prospektach organowych. W hymnach Godzinek Maria jawi się jako „prześliczna światłości”. Jej wizerunek wiązany jest z obecnymi na organach chórami anielskimi: „Nowa Gwiazda z Jakuba... nad Aniołami”; „Tyś Raj Aniołów”. Jest kojarzona z patronem muzyki kościelnej: „Wieżo utwierdzona Dawidowa basztami i bronią wzmocniona”. Jej apokaliptyczny wizerunek podkreślają poetyckie wersety: „Słońca tego promieńmi Maryja jaśnieje, W poczęciu swym, jak złota zorza światłem sieje. (...) Witaj Matko szlachetna,

²² E. Smulikowska, *Prospekty organowe...*, dz. cyt., s. 49; Autorka wiąże popularność cymbelsternów na prospektach organowych z dziełem jezuitę i kontrreformacyjnego teologa, Athanasiusa Kirchera (*Musurgia Universalis sive ars magna consoni et dissoni in X libros digesta*, t. I, II, Romae 1650). Autor ten opisał ogromnych rozmiarów gotycką wirującą gwiazdę (ok. 7 m średnicy) umieszczoną nad organami w kościele benedyktynów w Fuldzie. Opierając się na poglądach Kirchera, wyraża dyskusyjny pogląd pisząc: „Złote koło zbliżyć miało prostym umysłem zaakceptowaną przez Kościół boecjańską teorię muzyki, wyrażającą myśl filozoficzną św. Augustyna i jego starożytnych poprzedników”; M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, dz. cyt., s. 138, 139.

w panińskiej czystości, Gwiazdami uwieczniona, Pani łaskawości”. Motyw wspomnianej wyżej walki ze złem (smokiem) wyrażają słowa: „Między cierniem lilija kruszy łeb smokowi, Piękna jak w pełni księżyc, świeci człowiekowi”.

Popularny temat maryjny, który wielokrotnie podkreślany jest także maryjnymi inicjałami, jako część dekoracji przestrzeni muzycznej jest niezwykle ważnym czynnikiem wiążącym w jedną całość liturgię maryjnych nabożeństw z muzyczno-plastyczną funkcją organów i z symbolicznym ich usytuowaniem. Jako synteza jest wyrażeniem uczuć podziwu i uwielbienia dla Matki Bożej. Gloryfikację tę odczytujemy ponadto w tekście litanii do Najświętszej Maryi Panny, gdzie Madonna jako „Wieża Dawidowa..., Gwiazda Zaranna..., i Królowa Aniołów” jakże jednoznacznie kojarzy się z jej wyobrażeniami i kontekstem dekoracyjnym prospektów organowych.

Rzeźba Apokaliptycznej Madonny zdobi najwyższą, centralną wieżę prospektu organów katedry sandomierskiej. Poniżej w aluzyjnym przedstawieniu na centralnej wieżyczce pozytywu, ideę zwycięstwa nad złem jeszcze raz podkreśla triumf Michała Archanioła zwyciężającego szatana (Ap 12, 7)²³. Był on rzecznikiem ludu Bożego, księciem i wodzem chóru archaniołów, przeciwstawił się Lucyferowi i zbuntowanym aniołom. Czczony jest jako protektor Kościoła, obrońca w walce z szatanem, a także jako przewodnik dusz w ostatniej wędrówce do wieczności. Michał Archanioł zaliczany jest także do patronów Małopolski²⁴. Tematykę maryjną prospektu sandomierskiego dopełnia kartusz z liliami umieszczony na froncie balustrady chóru. Podobna, barokowa rzeźba Michała Archanioła wieńczy XX-wieczny neobarokowy prospekt w dawnym kościele klasztorным ss. Bernardynek w Sandomierzu. Wyobrażenie to jako alegoria walki dobra ze złem pokazuje także kontrast między pięknym personifikowanym wizerunkiem Michała Archanioła a brzydotą będącą domeną wyglądu szatana.

Duża część prospektów badanego obszaru wieńczona jest chórami anielskimi sytuowanymi na ryzalitowo wysuniętych wieżach bądź na balustradach chórów muzycznych. Często występują jako asysta Dawida i św. Cecylii, ale także jako samodzielne zespoły rzeźb lub pojedyncze figury. Rozpowszechnienie się kultu aniołów przypadło na okres potrydencki i było reakcją na jego zniesienie przez reformację. Ich przedstawienia pojmowano jako wysłanników Boga i opiekunów ludzi. Są one inspirowane tekstami biblijnymi i apokryficznymi. Udział aniołów w liturgii wyraża się głównie w prefacjach mszalnych²⁵. Jest to najważniejszy element Modlitwy Eucharystycznej.

²³ Por. E. Smulikowska, *Prospekty organowe...*, dz. cyt., s. 237.

²⁴ Por. K. Radoński, *Święci i błogosławieni...*, dz. cyt., s. 336.

²⁵ Por. K. Konopka, *Anioł IV. W liturgii*, E.K. t. 1, Lublin 1989, szp. 610, 611; R. Gostkowski, W. Olech, *Anioł V. W ikonografii*, tamże, szp. 611–613.

W prefacji wyrażane jest bowiem podziękowanie za dzieło zbawienia. Słowa prefacji podkreślają udział aniołów, które chwalą „Twój majestat (...) czczą Potęgę, Niebiosą i Mocę niebios oraz błogosławieni Serafini we wspólnej wystawiają radości”. W prefacji także wspólnota wiernych potwierdza powyższe dziękczynienie, śpiewając z udziałem organów dekorowanych rzezbami aniołów aklamację „Święty, Święty, Święty Pan Bóg Zastępów!” Anioły przedstawiane są zwykle w dynamicznych pozach, z instrumentami – trąbami, skrzypcami, jako oddające hołd Chrystusowi w Eucharystii. Do najbogatszych zespołów należą chóry anielskie z prospektów w Opatowcu, Miechowie, Jędrzejowie (cystersi), Opatowie (kolegiata), Sandomierzu (katedra) i kilku innych.



4. Beszowa, kościół parafialny pw. św. Piotra i Pawła, rzeźby aniołów stróżów z 1 poł. XVIII w. Fot. Piotr Rosński

Z anielską tematyką, lecz nieco w innym kontekście, spotykamy się na późnobarokowym prospekcie organów w popaulińskim kościele w Beszowej (il. 4). Znajduje się tam para rzeźb przedstawiająca aniołów stróżów. W rękach trzymają księgi. Jeden z nich uzbrojony jest w miecz. Między figurami znajduje się papieska tiara. Temat ten związany jest z istnieniem już w XVII w. w beszowskim kościele Bractwa Aniołów Stróżów. W 1624 r. papież Urban VIII udzielił generałom i prowincjałom paulinów pozwolenia na zakładanie Bractw Aniołów Stróżów za zgodą miejscowych ordynariuszy. Członkom Bractw zalecano uczestniczenie w codziennej Mszy św. i przyjmowanie raz w miesiącu Komunii. Nakazywano im nauczać warstwy niższe prawd wiary chrześcijańskiej, godzić poważnionych, szerzyć kult aniołów. Do specjalnych zadań należało pomaganie biednym pielgrzymom i przyjmowanie ich na noclegi. Do 1640 r. paulini erygowali Bractwo Aniołów Stróżów w 122 miejscowościach polskich, przy wszystkich klasztorach paulinów. Do Bractwa należeli m.in. Król Zygmunt III z rodziną oraz przedstawiciele wybitnych rodów polskich, np.: Leszczyńscy, Opalińscy, Wiśniowieccy²⁶. Właśnie wszelkie bractwa, obok cechów, w okresie potrydenckim szczególnie aktywnie uczestniczyły w rozmaitych nabożeństwach paraliturgicznych. Najważniejszymi były uroczystości dotyczące kultu eucharystycznego. Udział takich stowarzyszeń w liturgii i ich pobożność podkreśla dekoracja beszowskich organów, na których w wiecznej adoracji trwa znak Bractwa Aniołów Stróżów.

W bogatym programie ikonograficznym prospektu jędrzejowskich cystersów odnajdujemy rzeźby niewiasty i Murzyna grającego na fagocie. Być może są to symbole, oznaczające kontynenty lub personifikacje Dnia i Nocy, regulujące obroty ciał niebieskich²⁷. Jednak obecność wizerunku Murzyna w jędrzejowskim klasztorze wydaje się mieć inne znaczenie. Należy pamiętać, że odkrycia geograficzne Hiszpanów i Portugalczyków ożywiły działalność misyjną Kościoła wśród pogańskich społeczności. Dzieło ewangelizacji wśród tych narodów rozpowszechniło się wśród zgromadzeń zakonnych, głównie jezuitów i franciszkanów. Kościół powołał do życia specjalne instytucje misjonarskie²⁸.

²⁶ Por. H. Czerwień, *Anioł Stróż III. Bractwa*, E.K. t. 1, Lublin 1989, szp. 616, 617; J. Zbudniewek, *Beszowa*, E. K., t. 2, Lublin 1989, szp. 331, 332.

²⁷ Analizą tych przedstawień zajmują się E. Smulikowska, *Prospekty organowe...*, dz. cyt., s. 464 i A. Sudacka, *Kościół cysterski pw. św. Wojciecha w Jędrzejowie – wielkie organy późnobarokowe – dokumentacja historyczna*, Kraków 1978, mps w archiwum Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Kielcach (dalej PSOZ), s. 35–38. Program ikonograficzny prospektu organowego w Leżajsku interpretuje M. Radojewski, *Organ siedemnastowieczny w kościele Bernardynów w Leżajsku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 10, *Prace z historii sztuki*, z. 3, Lublin 1961, s. 40–94.

²⁸ Por. W. Krynicki, *Dzieje Kościoła Powszechnego*, t. 2, Włocławek 1925, s. 483–492.

W tym kontekście rzeźba prospektu jędrzejowskiego przedstawiająca Murzyna, jak i podobne wizerunki Murzynów adorujących Herkulesa Polonusa na prospekcie w bernardyńskim kościele w Leżajsku, leżącym na obrzeżach Sandomierszczyzny wydają się symbolizować działalność misyjną potrydenckiego Kościoła.

Na prospektach pojawia się także przedstawienie orła. Jego frontalne, z rozpostartymi skrzydłami wyobrażenie znajduje się na cokole pozytywu organów w klasztorze jędrzejowskim. W kontekście wizerunku Dawida dekorującego ów prospekt orzeł wydaje się nawiązywać do tekstu psalmu pochwalnego (Ps 103, 5), w którym Pan *nasyca dobrem twój wiek, odnawia jakbyś był orłem swoją młodość*. Warto przypomnieć, że w tradycji psalmy pochwalne tworzone były dla uświetnienia liturgii dorocznych świąt Izraela. Orzeł na jędrzejowskich organach usytuowany między Dawidem i św. Cecylią symbolizując hymn chwały, zwraca się do ołtarza. Będąc umieszczony w najniższej części prospektu, znalazł się zarazem najbliższej wiernych, by osłaniać ich skrzydłami i kierować do ołtarza.

Wyrazem wiary w odzyskanie przez Polskę niepodległości może być wizerunek orła trzymającego w dziobie krzyż i mającego spętane łańcuchem szpony. Podobnie jak w Jędrzejowie tutaj także orzeł występuje w kontekście św. Cecylii i Dawida. Taki niespotykany zupełnie na prospektach organowych temat żałoby narodowej przedstawiony został na organach kościoła klasztornego w Piotrkowicach koło Chmielnika. Prospekt ten z około połowy XIX wieku powiększony jest o pseudopozytyw wbudowany w balustradę chóru muzycznego. W jego płycinach znajdują się herby Polski (Orzeł) i Litwy (Pogoń) – symbolizujące dawną Rzeczypospolitą. Między nimi znajduje się krzyż z kotwicą – symbole wierności – oplecione palmą męczeństwa. Poniżej zakomponowano wyobrażenie wspomnianego orła z krzyżem w dziobie i nogami spętanymi łańcuchem. Główną część prospektu, mającego formę łuku triumfalnego, zdobi neobarokowa dekoracja snycerska. Skrajnie na cokołach ustawione są rzeźby św. Cecylii z modelem pozytywu i Dawida z harfą. Pseudopozytyw zdobią muzykujące na flecie i trąbie putta. Jego cała dekoracja wydaje się być wyrazem stałych prób i modlitw w intencji zniewolonej Ojczyzny. Symbolika orła splata się tutaj z wątkami chrystologicznymi i patriotycznymi charakterystycznymi dla epoki romantyzmu.

W kościele parafialnym w Mieronicach na balustradzie chóru znajduje się niezwykle rzadkie przedstawienie malarskie tzw. pozytywu tylnego (Rückpositiv). Jest to polichromia z ok. 1680 r. Malowidło to jest próbą wzbogacenia akcentu muzycznego w tym niewielkim, romańskim kościele. Swą stylistyką nawiązuje zapewne do niezachowanego już instrumentu. Po bokach centralnie zakomponowanego pozytywu namalowane zostały przedstawienia św. Cecylii grającej na pozytywie regałowym w otoczeniu trzech aniołów, z których

jeden kalikuje oraz Dawida grającego na harfie²⁹. Bogaty program hagiograficzny znajduje się na balustradzie chóru muzycznego w kościele ss. Bernardynek w Chęcinach. Ukształtowany w formie podkowy parapet zdobi 15 wizerunków świętych. Na części południowej znajdują się wizerunki 4 ewangelistów – Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, w części zachodniej – centralnej świętych: Mikołaja, Stanisława, Wojciecha, Matki Bożej z Dzieciątkiem, św. Barbary, Koletty, Katarzyny i Franciszka. Na części północnej, pod organami przedstawiona jest św. Cecylia grająca na pozytywie, a obok św. Klara i Elżbieta.

Do dziś nie zachował się cykl malowideł na balustradzie chóru w miejscowości Wzdół w Górach Świętokrzyskich. Przekaz źródłowy potwierdza, że były to obrazy „(...) z wyobrażeniami jedynastu stacyi Męki Pańskiej i dekoracjami wedle tychże pozłaczanemi (...)”³⁰ Dekorację tę jednoznacznie można powiązać z rozpowszechnionym od przełomu XVII i XVIII wieku tylko na ziemiach polskich nabożeństwem pasyjnym, określanym mianem Gorzkich Żali. W swym trzyczęściowym układzie to barokowe, paraliturgiczne nabożeństwo nawiązuje do dawnych jutrzni z Liturgii Godzin³¹. Gorzkie Żale swą prostą i nastrojową melodią z akompaniamentem organów wyrażają żal wiernych za grzechy, przyczynę Męki Pańskiej. Jej wyobrażenia na chórze muzycznym są kolejnym przejawem splatania się na obszarze muzycznej przestrzeni plastyki, muzyki i liturgii.

Przedstawienia ikonograficzne prospektów dopełniane były licznymi inskrypcjami. Najczęściej były to teksty psalmów, a zwłaszcza werset z pochwalnego Psalmu 150, w którym organy wymieniane są wśród instrumentów służących głoszeniu Bożej Chwały. Teksty umieszczane były w kartuszach lub na wstęgach. Liczne przykłady występują m.in. w barokowym kartuszu na balustradzie chóru muzycznego w nawie głównej kościoła Bożogrobców w Miechowie oraz na malowanych wstęgach, zdobiących szafę organów w kościele klasztornym w Pińczowie. Spotykamy je także w kościołach parafialnych w Trójcy i Odporyszowie. Wersety Psalmów: 47, 83 i 91, umieszczone w kartuszach na wieżach prospektu organowego w Książu Wielkim, wydają się nawiązywać do ducha protestantyzmu. Werset z Psalmu 83 występuje np. na fryzie portalu protestanckiego kościoła w Hemmingen (Niemcy)³². Te trzy

²⁹ Por. W. Stefańska, *Mieronice Wodzisławskie – kościół parafialny pw. św. Jakuba Większego Ap. – polichromowany parapet chóru muzycznego – dokumentacja konserwatorska*, mps, Kraków 1984 (archiwum PSOZ w Kielcach).

³⁰ ADK, Akta parafialne II, Wzdół, sygn. II PW-X/4, k. 6v.

³¹ Por. M. Bańbuła, B. Bratkowski, *Gorzkie Żale*, E. K., t. 5, Lublin 1989, szp. 1309–1311.

³² Por. J. Harasimowicz, *Treści i funkcje ideowe sztuki Śląskiej Reformacji 1520–1650*, Wrocław 1986, s. 162.

wielkie kartusze ze „słowem pisanym w kościele w Książu Wielkim” korespondują z zespołem rzeźb Dawida z aniołami na pozytywie organów. Przedstawienie to wyraźnie nawiązuje do analogicznej grupy z pozytywu organów w protestanckim kościele mariackim w Elblągu³³. Jako całość prospekt z Książa technie atmosferą wieku Reformacji, kiedy w świątyni słowa widzialne wraz z dekoracją rzeźbiarską miały utrwalać ulotne myśli kazań i ciągle stawiać przed oczyma wiernych podstawowe tajemnice objawienia³⁴. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w XVII wieku w Książu Wielkim funkcjonował zbor kalwiński.

W przypadku niewielkiego XVII-wiecznego kościoła pw. Świętej Trójcy w Kielcach mamy do czynienia z interesującą aranżacją muzycznej przestrzeni na jego zachodniej ścianie. Występuje tu zjawisko symbolicznego współistnienia formy tej przestrzeni z wezwaniem kościoła. Chór muzyczny składa się z trzech poziomów. Jest on ukształtowany w ten sposób, że chór najwyższy jest najbardziej cofnięty, a niższe schodkowo zbliżają się do ołtarza. Organy zostały umieszczone na najwyższym z nich. Pozostałe służą wiernym. Ta troistość muzycznej przestrzeni dopełnia treści zawartych w wezwaniu świątyni i ołtarzu głównym przedstawiającym Tróję Świętą. Wiąże się ponadto z wyobrażeniem omawianego już św. Augustyna, autora traktatu *O Trójcy Świętej*, usytuowanym w tym kościele przy ołtarzu.

Prospekty organowe i balustrady chórów muzycznych dekorowane były wyobrażeniami samych instrumentów muzycznych lub całymi ich zestawami. Najczęściej były to muzyczne panoplia, gdzie przedstawiano trąby, bębny, liry. Kompozycje tego typu znajdują się na prospekcie w Iłży i na balustradach chórów, m.in. w Nawarżycach, Brzezinach, Koniecznie.

Ze zjawiskiem ujednolicenia formy i dekoracji miejsc służących tworzeniu muzyki w kościele spotykamy się w kościele dominikańskim w Klimontowie. Zarówno balustrada chóru organowego, jak i znajdująca się na ścianie północnej łoża muzyczna pochodzą z ok. 1620–1630 r. i mają analogiczną strukturę. Podobnie w kościele św. Pawła w Sandomierzu, gdzie portal i drzwi prowadzące na chór muzyczny zdobione są wspólnymi motywami ornamentalnymi z około połowy XVII wieku.

Zadaniem przedstawień ikonograficznych jako elementu muzycznej przestrzeni jest uobecnienie świata nadprzyrodzonego. Wyobrażenia te mają ułatwić obecnemu w świątyni człowiekowi wierzącemu kontakt z Bogiem. Zwrócone w stronę głównego ołtarza postacie Matki Bożej, świętych, aniołów biorą udział w liturgii jako części uroczystych obchodów wiary, której towa-

³³ Por. W. Renkewitz, J. Janca, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*, t. 1, Würzburg 1984, s. 130, il. 24, 25.

³⁴ Por. J. Harasimowicz, *Treści i funkcje ideowe sztuki...*, dz. cyt., s. 162.

rzyszą organy. Obecność wyobrażeń Madonny wzbogaca ponadto liturgię Rorat i Godzinek. Sceny pasyjne na balustradzie chóru korespondują z tekstami Gorzkich Żali. Postacie świętych męczenników skłaniają do zwykłej, ziemskiej pobożności, będąc jednocześnie znakami oddawania czci samemu Bogu. Im też wierni oddają cześć i mogą ich naśladować, aby uczestniczyć w ich zasługach. Chrystologiczną symbolikę odczytujemy w wyobrazeniach orła kilkakrotnie pojawiającego się na organach, często w kontekście Dawida i św. Cecylii – patronów muzyki kościelnej. Jednocześnie istota tych wszystkich wizerunków uświadamia nam, że w liturgii i stałej adoracji trwa czynnik niebiański i ziemski ilustrując i przypominając tajemnice Odkupienia.

Zusammenfassung

ÜBER DEN MUSIKALISCHEN RAUM DER KIRCHENLANDSCHAFT VON SANDOMIERZ

Der Artikel stellt das Thema des sogenannten musikalischen Raumes der Kirche vor, der aus der Chorausstattung mit dem Orgelprospekt besteht. Er ist mit dem gesamten Raum der Kirche verbunden und in dieser Einheit bildet er einen plastisch-musikalischen Grundbestandteil von liturgischer Bedeutung. Das Problem trat im allgemeinen in der Barockepoche in der nachtridentischen Zeit auf, als der musikalische Kirchenchor mit der Orgel seinen Platz an der Westwand der Kirche dem Hauptaltar gegenüber einnahm. Die Ausschmückung der Orgel ergänzte den ideologischen Gehalt der Ausschmückung des Hauptaltars und der Nebentäpfe. Zu den häufigsten Leitmotiven der Ikonographie des Sandomirer Landgebietes, gehören unter anderem die Darstellungen Davids, der heiligen Cäcilia, des heiligen Augustinus, der apokalyptischen Gottesmutter und der Schutzengel. Im Artikel befindet sich eine kritische Stellungnahme gegen eine Auslegung des Orgelprospektes im Lichte der im Mittelalter verbreiteten boezianischen Musiktheorie.

(tłum. br. Rafał Peterle Sam. PMNSM)

Dr Piotr ROSIŃSKI – ur. w Kielcach w rodzinie o tradycjach muzycznych, absolwent historii sztuki KUL (1981), doktorat UMK Toruń (2000), w latach 1998–2003 dyrektor Liceum Plastycznego w Kielcach, obecnie adiunkt Akademii Świętokrzyskiej, autor ok. 60 publikacji naukowych i popularnonaukowych.

S. Janina Samolewicz SJE – Warszawa

EUCHARYSTYCZNA DUCHOWOŚĆ BŁOGOSŁAWIONEGO JERZEGO MATULEWICZA

Ostatnie wydarzenia w oktawie wielkanocnej Roku Eucharystii wymownie spłotyły się ze sobą. Dnia 2 kwietnia 2005 o godz. 16 podczas XI Targów Książki Katolickiej w Warszawie miała miejsce promocja książki T. Górskiego, *Błogosławiony Jerzy Matulewicz*, Warszawa 2005, podczas gdy w Watykanie dobiegał końca swoich godzin ziemskiego pielgrzymowania Jan Paweł II. Pan Bóg pozwolił, by ta promocja obyła się bez zakłóceń, właśnie w Roku Eucharystii, zanim zmarł Papież, który beatyfikował bł. J. Matulewicza dnia 28 czerwca 1987 roku w Rzymie. Dla obu tych mężów Kościoła Jezus w Eucharystii był źródłem mocy w wypełnianiu powierzonych im zadań wśród wielu napotykanych przeciwności. To daje zrozumienie wymownej spójni między faktami.

Śmierć Jana Pawła II zdopinguwała, by myśl opracowania eucharystycznej duchowości bł. Jerzego Matulewicza urzeczywistnić. Dlatego w blasku eucharystycznego nauczania i życia Jana Pawła II dobrze będzie przeanalizować:

- 1) osobisty stosunek bł. Jerzego Matulewicza do Jezusa w Eucharystii;
- 2) nauczanie o Eucharystii;
- 3) formowanie duchowości eucharystycznej osób konsekrowanych;
- 4) założenie Zgromadzenia Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii.

I. Osobisty stosunek bł. Jerzego Matulewicza do Jezusa w Eucharystii

Poszukiwanie w pismach bł. Jerzego Matulewicza świadectw o Jego osobistej relacji do Jezusa w Eucharystii pozwoliło trafić tylko na jedną notatkę w dzienniku biskupim: „Teraz będzie bezpieczniej, przyjemniej i przytulniej żyć pod tym samym dachem z naszym ukochanym Zbawicielem; teraz będziemy

mogli nawiedzać Go często w Najświętszym Sakramencie”¹. Te na pozór bardzo proste słowa niosą w sobie wielką informację. Jako biskup sprawował codziennie Eucharystię. Przyjmował Jezusa w Komunii św. Często wypadało mu uczestniczyć w nabożeństwach eucharystycznych bądź im przewodniczyć. Czasem się słyszy, że ta regularna posługa kapłańska grozi niebezpieczeństwem ciężącej rutyny. Tymczasem bp Jerzy Matulewicz najwyraźniej raduje się, że można będzie „nawiedzać Go często”. Zatem żył On tęsknotą za częstym spotykaniem się ze Zbawicielem. Nie da się odczytać tych zdań w znaczeniu pragnienia wypełniania praktyk pobożnych, lecz wymownie chodzi o osobisty kontakt z Jezusem.

Z opowiadań s. Elżbiety Woronko SJE wiemy, że kaplica biskupia znajdowała się obok pokoju, w którym pracował bp J. Matulewicz. Dlatego siostry, mieszkające tam w czasie korzystania z kursów zawodowych w Wilnie, gdy szły do kaplicy, musiały przechodzić przez kancelarię osobistą Biskupa, ponieważ nie było innego przejścia. Dlatego spotykały Ojca Założyciela albo w jego kancelarii, albo zatopionego w modlitwie przed Najświętszym Sakramentem. Świadczy to z jednej strony o tym, że Jezus w Najświętszym Sakramencie w biskupiej kaplicy był osobiście zabezpieczony przez biskupa Jerzego, a z drugiej – zlokalizowanie kaplicy przy miejscu pracy, pozwalało Mu wchodzić do niej w przerwach lub duchowo jednoczyć się ze Zbawicielem przy wykonywaniu pracy. Nie była ona jednak tylko do osobistej modlitwy Biskupa, ale także dla osób pozostających z nim „pod tym samym dachem”. Nie wiemy, czy mieli do niej wstęp inne osoby.

Nie podlega wątpliwości, że bp Jerzy Matulewicz był świadom życia w Bogu i Boga w nim. Ta wiara była Jego duchową mocą. A jednak poświęcanie czasu wyłącznie na przebywanie ze Zbawicielem przed Najświętszym Sakramentem było potrzebą jego serca.

Na szczególną uwagę zasługuje nazwanie Jezusa w Eucharystii ukochanym Zbawicielem. Wiąże się to z Misterium Eucharystii. Zbawiciel wydobywa człowieka z jego przeszłych win i zabezpiecza przed mogącymi nastąpić. Nie czyni tego bez osobistego zaangażowania człowieka, który świadomie i z własnej woli odwołuje się do swego Zbawcy. Jest Tym, Który z umiejętnością goi rany duchowe, a nawet fizyczne, zadane grzechem. Uobecnia więc miłosierdną miłość Ojca względem marnotrawnych dzieci i wznieca wzajemność miłości w ludzkim sercu. Skoro nazywa Go ukochanym Zbawicielem, więc zapewne sam tego doświadczał.

Aczkolwiek fakty historyczne pozornie nie należą do duchowości, jednak pozwalają lepiej tę duchowość określić. Dlatego warto jeszcze zwrócić

¹ Cyt. za T. Górski, *Błogosławiony Jerzy Matulewicz*, Warszawa 2005, s. 158. W dzienniku biskupim została zapisana ta notatka pod datą 23 marca 1919 roku. G. Matulaitis-Matulewicz, *Journal*, Stockbridge 2003, s. 232.

uwagę, w jakich okolicznościach biskup Jerzy Matulewicz odnotował te skromne zdania. Notatka została sporządzona dnia 22 marca 1919 roku w Wilnie po otrzymaniu z Warszawy od wizytatora Rattiego uprawnienia z 19 marca 1919 do przechowywania Najświętszego Sakramentu w prywatnej kaplicy biskupiej. Biskup Jerzy Matulewicz 19 marca 1919 roku dostał nakaz władz komunistycznych, aby w ciągu trzech dni opuścił swoje mieszkanie, otrzymawszy zezwolenie na zabranie tylko swego łóżka².

Napisał jednak odwołanie do władz litewskich i 22 marca otrzymał pismo odwołujące poprzednie zarządzenie. W ten sposób zabezpieczył też ludzi przed niebezpieczeństwem rozruchów. Roztropność osobista pozwoliła Błogosławionemu cieszyć się pomyślnym wynikiem, z możliwością posiadania *Sanctissimum* w domowej kaplicy. Jak widać, dar i zagrożenie w jednym dniu były skierowane do Biskupa od różnych władz. Trzeba było mądrej, czujnej i wiernej miłości, aby uwolnić mieszkanie od zagrożenia i przyjąć dar zamieszkania w nim Zbawiciela. Te wielkie i święte sprawy dokonywały się w warunkach pierwszej wojny światowej.

Jakiego bezpieczeństwa mógł się spodziewać bł. Jerzy Matulewicz w pozostawianiu Zbawiciela w biskupiej kaplicy? Nie wygląda na to, aby spodziewał się czego innego, jak umocnienia do wypełniania swoich powinności pasterskich w tak trudnych wojennych warunkach, kiedy bolszewicy zajmowali Wilno. Dnia 30 marca 1919 roku, gdy komisarz przybywający z Moskwy, zignorował pismo odwołujące nakaz ewakuacji, Biskup po wyjaśnieniu sprawy, stwierdzając osobistą bezsilność wobec dysponujących siłą, wyszedł z domu, by odprawić Mszę św. Nie ulega wątpliwości, że sprawując Eucharystyczną Ofiarę zawierzył bezpieczeństwo Chrystusowi, pragnąc ewangelicznego wypełnienia swojej misji. Po powrocie zastał już lud katolicki, który wystąpił w obronie Biskupa wileńskiego.

Świadectwa innych osób, złożone pisemnie, o Jego stosunku do Jezusa w Eucharystii znajdujemy we wspomnieniach o błogosławionym Jerzym Matulewicu. W opinii jednej z siostr czytamy: „Był wielkim czcicielem Przenajświętszego Sakramentu. Zatwierdził Akt ofiarowania się Panu Jezusowi w Przenajświętszym Sakramencie na ofiarę miłości”³. W innym świadectwie czytamy: „Poznaliśmy wówczas gorącą miłość naszego Arcypasterza ku Boskiej Eucharystii i ku Niepokalanej Dziewicy”⁴. Takiego poznali Go alumni Seminarium Duchownego w Wilnie, którzy służyli do Mszy św., celebrowanej przez Niego. Widzieli Biskupa nie tylko przy ołtarzu, ale także w Jego osobistych kontaktach z ludźmi.

² Por. tamże, s. 166. Zob. G. Matulaitis-Matulewicz, *Journal*, dz. cyt., s. 228–232.

³ U. M. Herman, *Twórca ochrony dla dzieci*, Klimontów, 12 kwietnia 1967, w: *Wspomnienia o Błogosławionym Jerzym Matulewicu*, Warszawa 1996, s. 196.

⁴ S. Możejko, *Kłopoty narodowościowe*, Orneta, 10 września 1968, tamże, s. 302.

Udział arcybiskupa Jerzego Matulewicza w Kongresie Eucharystycznym w dniach 20–24 czerwca 1926 roku, na zaproszenie arcybiskupa Chicago George Mundeleina, pozwala także zauważyć, że Eucharystia była przez Niego bardzo ceniona. Wygłosił tam referat o Najświętszym Sakramencie, chociaż na razie nieznana jest jego treść⁵.

Tych kilka faktów i świadectw wymownie pozwalają zaliczyć bł. Jerzego Matulewicza do osób, które zasługują na prześledzenie Jego nauczania o Eucharystii i duszpasterskiego oddziaływania w promieniach łaski pochodzącej od Jezusa w Eucharystii.

II. Nauczanie o Eucharystii

Źródła, pozwalające poznać nauczanie bł. Jerzego Matulewicza na temat Eucharystii, są raczej szczątkowe. Należą do nich notatki dotyczące ascezy, życia wewnętrznego, formacji i nauk rekolekcyjnych w Manuskrypcie Polskim. Stosunkowo rzadko spotykamy w nich ten termin. Jednak jego treścią Autor zdaje się obejmować całe życie Chrystusa, które jest wstawiennictwem Syna za nami u Ojca. Zbawiciel wchodzi w nasze ludzkie życie i zdobywa grzeszników. On konsekruje, gdy spotyka się z wiarą człowieka i sprawia rozwój życia wewnętrznego. Życie wewnętrzne jest kontemplacją całego Chrystusa (historycznego *in Evangelio*, chwalebnego (*in*) *coelo* i mistycznego (*in*) *Eucharystia*)⁶. Teksty notatek pozwalają zauważyć bardziej szczegółowe treści dotyczące Eucharystii, które można sprowadzić do haseł:

- Msza św.,
- Komunia św.,
- *Sanctissimum*, życie w Chrystusie, adoracja.

Przez analizę i syntezę treści tych notatek próbuje się stworzyć pewną kompletność tego nauczania.

1. Msza św.

Wszelkie zapisy bł. Jerzego Matulewicza, dotyczące Mszy św., koncentrują się na ofierze Chrystusa. Czytamy: „Chrystus. Na świat przychodząc ofiarował się Bogu Ojcu; całe życie tę ofiarę odnawiał; i tę ofiarę, którą na krzyżu zaniósł, co dzień chciał odnawiać we Mszy świętej dla chwały Bożej

⁵ Por. tamże, s. 483. Prawdopodobnie dotychczas nigdzie tego referatu nie odnaleziono.

⁶ Por. J. Matulewicz, *O Konfesji*, Manuscripta Polonia (MMP), t. I, s. 114; *Miłości partykularne*, w: MMP, t. II, s. 189, *O posłuszeństwie*, w: MMP, t. II, s. 219; MMP, t. II, s. 299.

i dla pożytku naszego”⁷. Jak rozumiał i wyjaśniał treści wyżej odnotowane, trudno dziś odtworzyć. Zapewne wyżej odnotowana myśl Autora o Mszy św. obejmowała całą ofiarę Chrystusa: wcielenie, życie ziemskie, odkupienie przez krzyż oraz chwalebne uwielbienie Boga z obdarowaniem ludzi. Zatem całe Misterium radości, cierpienia i chwały Chrystusa w niej staje się obecne dla ludzi. Jest tu zauważony wymiar Jego ofiary wertykalny wobec Ojca i horyzontalny wobec stworzenia. Centrum tego Misterium jest Osoba Chrystusa. Cały Chrystus we Mszy św. aktualnie dokonuje swojego dzieła, którego historyczne wymiary już znamy.

Nawiązuje też do ludu Izraela, który na pamiątkę wyzwolenia składał w ofierze baranka. Natomiast we Mszy św. Chrystus osobiście „na nowo się ofiaruje – Pobudza nas ku miłości Boga”⁸ – podkreśla Błogosławiony. Ofiara Izraela składana Bogu z baranka, jako że jego krew wyzwoliła naród od śmierci i z niewoli egipskiej, miała charakter dziękczynny. Mówienie o Mszy św. jako nowej, osobistej ofierze Chrystusa, czyż nie wyraża wiary, iż Osoba Syna Bożego wiecznie ta sama, oddaje się dla ludzi współcześnie żyjących, by zachowali życie i wolność dzieci Bożych, wyzwalającą miłość wobec Ojca. Zatem należałoby rozumieć, że Msza św. ma na celu otworzenie przez Chrystusa ludzkich serc dla Boga. Jej Misterium właśnie w tym się zawiera, że za cenę ofiary Zbawiciela dokonać się ma zjednoczenie ludzi z Bogiem, nowe ich obdarowanie. Jan Paweł II podkreśla wymiar misyjny duchowości eucharystycznej, gdy kapłan, w Eucharystii zbawiony, jest zobowiązany do świętości, głosicielem tajemnicy zbawienia dla wszystkich⁹. Sprawowana codziennie Msza czyni dostępnym dla ludzi źródło łaski¹⁰. Idąc krok dalej, możemy wnioskować: Chrystus oddaje się do dyspozycji Ojca, aby wraz z Nim w Duchu Świętym dokonać w ludziach zbawiennej przemiany serc, umysłów i woli.

Dla osób uczestniczących we Mszy św. bł. J. Matulewicz, tak rozumiejący Ją, zaleca w szczególności: „rozmyślanie o tajemnicy Krzyża i o Męce

⁷ J. Matulewicz, *O odnowieniu ślubów*, w: MMP, t. I, s. 7.

⁸ Tamże, s. 8.

⁹ Por. List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 r., § 4, Poliklinika Gemellego w Rzymie, 13 marca 2005 r., „L’Osservatore Romano”, 5 (273) 2005, s. 39.

¹⁰ Por. J. Matulewicz, *Siła obowiązująca reguły*, w: MMP, t. I, s. 29. Kadrynał Joseph Ratzinger podkreślał: „Msza święta jest wspólną ofiarą Kościoła, w której Pan prosi wraz z nami, wstawia się za nami, z nami Sobą się dzieli. Jest odnowieniem sakramentalnym ofiary Chrystusa, Jego mocy zbawczej rozciągającej się na wszystkich ludzi: obecnych i nieobecnych, żywych i zmarłych. Musimy mieć świadomość, że Msza święta ma swoją wartość, nawet jeśli nie przyjmujemy Komunii”. *Raport o stanie wiary*, z ks. kard. Josephem Ratzingerem rozmawia V. Messori, Kraków – Warszawa – Struga 1986, s. 113–114.

Pańskiej”¹¹. Aczkolwiek brakuje w tym zapisie odwołania się do Nowego Testamentu, ale to zalecenie tak bardzo przypomina nakaz Chrystusa: *Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!*, co zinterpretował św. Paweł: *Ilećroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie* (2 Kor 11, 25-26). Głoszenie zaś śmierci krzyżowej Jezusa, czyż nie jest przypominaniem Jego Miłości sięgającej po ofiarę z własnego życia, w wierności Ojcu, by udzielić mocy nawrócenia ludziom, którzy od Niego się oddalili, przez ożywienie ich wiary i zaufania Jego nieograniczonemu miłosierdziu? Rozmyślanie o Krzyżu i Męce Pańskiej we Mszy św. zapewne bł. Jerzy zalecał za radą innych autorów, by serca uczestników świętego Misterium pełniej otworzyły się na dar miłosiernej Miłości Bożej.

Błogosławiony J. Matulewicz eksponuje mistyczne posłuszeństwo Chrystusa w Eucharystii podczas Mszy św., gdy „przychodzi na głos kapłana, człowieka; pozwala zamknąć się w tabernakulum jak więzień, daje się nosić na rękę; oddaje się sprawiedliwym i grzesznym – do skończenia wieków”¹². W ten sposób zdaje się uwrażliwiać na wieczyste miłosierdzie Boże, które uobecnia się we Mszy św. w posłuszeństwie Chrystusa dla nowych pokoleń ludzkich. Jakże doskonale harmonizuje ta myśl ze słowem Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek: „Nie można powtarzać słów konsekracji «bez poczucia, że jesteśmy włączeni w ten duchowy nurt»” i dalej, gdy podkreśla posłuszeństwo z miłości, „rezygnując nawet z uprawnionych przestrzeni wolności”¹³.

Mszę św. umieszcza bł. Jerzy Matulewicz w centrum i na szczycie życia chrześcijańskiego, gdy:

- zaleca ofiarować Msze, Komunie na podziękowanie za powołanie z prośbą o wytrwanie i dobry użytek¹⁴;
- wymienia Ją na pierwszym miejscu wśród praktyk pobożności¹⁵;
- ofiarę Mszy św. stawia w centrum kultu jako wyznanie, cytując: „Kto mnie się zaprze przed ludźmi, zaprę się przed aniołami (Bożymi) – w duchu i prawdzie (wiara, nadzieja, miłość)”¹⁶;

¹¹ J. Matulewicz, *Przedmiot ogólnego rachunku sumienia* (Do c. S. J.), w: MMP, t. I, s. 155. Autor poświęca Eucharystii w § 1 punkty 2, 6, 9; w § 2 punkt 3; w § 3 punkt 2 i w § 4 punkt 2.

¹² J. Matulewicz, *O posłuszeństwie*, w: MMP, t. II, s. 219

¹³ List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 r., § 3, dz. cyt., s. 39.

¹⁴ Por. J. Matulewicz, *O zamilowaniu, cenieniu i poszanowaniu powołania*, w: MMP, t. I, s. 476.

¹⁵ Por. J. Matulewicz, *De singulis praeceptio Divinis*, w: MMP, t. II, s. 252.

¹⁶ Tamże, s. 257.

- przypomina przykazania o świętowaniu dnia Pańskiego, nazywając Mszę „aktem publicznej czci Bogu” i wymagając uczestnictwa w całej liturgii¹⁷;
- wymienia wśród nowych rodzajów broni przeciw „duchowi świata” na pierwszym miejscu Mszę św.¹⁸

Można wnioskować, na podstawie odnotowanych myśli Autora, iż istotnym zaangażowaniem ludzi w Misterium Mszy św. jest wiara i nadzieja, których wyznania wobec ludzi Chrystus oczekuje, oraz miłość. Ta ostatnia wiąże się z wdzięcznością za powołanie, czyli jest odpowiedzią miłości ludzkiej na Miłość Bożą. Jan Paweł II w duchu nieustannej wdzięczności pisał: „W Eucharystii Jezus dziękuje Ojcu z nami i za nas. Czy to Jezusowe składanie dziękczynienia może nie kształtować życia kapłana?”¹⁹ Odpowiedź ta domaga się pełni czci i czasu poświęconego na udział w całej liturgii, zwłaszcza dnia Pańskiego. Publiczna, a więc wspólnotowa, cześć oddawana w liturgii Bogu przewyższa swym znaczeniem każdy osobisty rodzaj uwielbienia, gdyż jest świadectwem, że wszyscy jesteśmy umiłowanymi wraz z Synem dziećmi Boga, na których spoczywa braterskie powołanie do wdzięczności Ojcu. Zarazem jest to wzajemne utwierdzanie się ludzi w wierze i nadziei.

Od misterium Mszy św. prowadzi nas bł. Jerzy Matulewicz swoim nauczaniem do ascezy, w której centrum jest osobiste składanie i odnawianie Bogu ofiary. Odnosi się ona zwłaszcza do kapłanów, a konkretnie została zalecona marianom²⁰. W Jego notatkach czytamy: „o tej ofierze, którą Bogu złożyliśmy, powinniśmy ciągle pamiętać – i ją nie tylko sami czasami – jak podczas miesięcznych rekolekcji – ale i publicznie odnawiać”²¹. Trzeba zauważyć, że Autor chce zjednoczyć z ofiarą Chrystusa nasze ludzkie oddanie się do Jego dyspozycji w codzienności życia. Osobista ofiara uczestników Mszy św., szczególnie celebrujących Ją, jest zatem według myśli Błogosławionego warunkiem godnego i bardziej skutecznego w wymiarze ludzkim kultu publicznego.

Na drugim miejscu akcentuje Autor pamięć o Bożych dobrodziejstwach i łaskach, aby osoby powołane były świadome swojej niegodności wobec Boga i służenia Mu. Chciał, aby ta świadomość była w nich zawsze żywa, że „z winy świata wyrwani, zostaliśmy przeniesieni do portu bezpiecznego” – jak pisał. Nie brzmi to jednak w tonie obwiniania świata, lecz zachowania

¹⁷ Por. tamże, s. 258, 262.

¹⁸ Por. J. Matulewicz, *Conspectus piae exhortationis*, w: MMP, t. II, s. 288.

¹⁹ List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 r., § 2, dz. cyt., s. 38.

²⁰ Por. J. Matulewicz, dz. cyt., w: MMP, t. I, s. 7.

²¹ Tamże.

w świadomości własnej służby małym sprawom światowym, gdy jak z łachmanów mocą Bożego powołania przeniesione zostały do łaski królewskiej²². Wyraźnie więc widać, że bł. J. Matulewicz miał na uwadze wdzięczność za tak wielkie wyniesienie skłonnego do grzechu człowieka. Tę wdzięczną świadomość o Bożym obdarowaniu rozumiał On jako warunek koniecznej pokory kapłanów wobec Boga, choć nie nazwał w tym miejscu tej cnoty po imieniu.

Trzecim akcentem jest osobiste zaangażowanie się kapłanów w celebrowanie Mszy św. Do tego zaleca, by:

- myśl wyprzedzała wypowiadane słowa;
- w modlitwie zharmonizować czynności rozumu, woli i serca;
- przestrzegać czasu wyznaczonego na modlitwę, bez skracania i opuszczania²³;
- dobrać i zastosować odpowiedni formularz Mszy św.;
- rachunek sumienia z nabożności, z jaką we Mszy św. uczestniczyło się i dziękczynienia po Niej²⁴;
- przez „Msze, Komunie, modlitwy, krzywdy znosząc, utrapienia ofiarując, odpusty (...) troskliwość i szczodroblivość” nieść pomoc cierpiącym w czyśćcu²⁵;
- odprawiać Mszę św. „ze szczególną gorącością ducha”²⁶.

Wymowa tych krótkich zapisów jest tak wielka, że nie wymaga żadnego komentarza, nawet dla współczesnych kapłanów. Jest natomiast cennym wskazaniem dla wszystkich chrześcijan uczestniczących we Mszy św., bo w tym uczestnictwie dokonuje się powszechne kapłaństwo ludu Bożego.

Wreszcie tej ascezie towarzyszy aspekt eschatyczny, gdy odnotowuje bł. Jerzy na zakończenie rekolekcji: „przy Mszy św. Komunię przyjąć jako wiatyk”²⁷. Było to Jego własne postanowienie rekolekcyjne. Jest w nim znak uprzedzającego przygotowania się na godzinę śmierci, dokąd pełna świadomość na to pozwala.

²² Por. MMP, t. I, s. 8.

²³ Por. J. Matulewicz, *De oratione orali*, w: MMP, t. I, s. 141.

²⁴ Por. J. Matulewicz, *Przedmiot ogólnego...*, dz. cyt., s. 155; *Recollectio menstrua*, w: tamże, s. 390.

²⁵ Por. J. Matulewicz, *Ćwiczyć się w uczuciach miłosierdzia, współczucia i litości*, w: MMP, t. I, s. 183. Jest to akcent wyraźnie zakonu marianów.

²⁶ Por. J. Matulewicz, *O rekolekcjach miesięcznych*, w: MMP, t. I, s. 370; *Rekolekcje miesięczne*, w: MMP, t. I, s. 379. O ile bł. J. Matulewicz kierował te zalecenia do kapłanów, obecnie Kościół stara się z mistyką Eucharystii zapoznać nawet wiernych świeckich, aby pełniej czerpali z tego zbawiennego źródła. – J. Kuźniar, *Książka o mistyce Eucharystii*, Kraków 2004. Jest to znak, jak w promieniach Eucharystii Kościół się rozwija i dojrzewa.

²⁷ J. Matulewicz, *Rekolekcje miesięczne*, w: MMP, t. I, s. 381.

Trzeba zauważyć, że te notatki bł. Jerzego Matulewicza, zapisane w pierwszym ćwierćwieczu XX wieku, treścią swoją są tak bardzo bliskie rozwiniętemu nauczaniu Jana Pawła II w pierwszym rozdziale Encykliki *Ecclesia de Eucharistia*. Choć stanowią one tylko szkic pomocniczy do nauk głoszonych przez Autora, ich treści znajdują wiele wspólnych elementów w nauczaniu współczesnego Kościoła, między innymi także kardynała Waltera Kasp²⁸, wyjaśniającego dla swojej diecezji powyższą Encyklikę w 2004 roku. Ale nade wszystko blasku eucharystycznej duchowości kapłańskiej dodaje List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 r.²⁹ i Jego eucharystyczne przeżywanie kapłaństwa z Maryją do ostatniej chwili ziemskiego pielgrzymowania w agonii ostatnich chwil podczas sprawowanej Mszy św.³⁰

Można śmiało stwierdzić, że bł. Jerzy Matulewicz jest ogniwem spajającym historyczne i aktualne nauczanie Kościoła o Mszy św. Msza św. to nie tylko celebra, ale także ofiarna służba ludu Bożego, a szczególnie kapłanów, Bogu i braciom na miarę Chrystusowego wzoru, własnych możliwości i otrzymanej łaski.

2. Komunia św.

Aczkolwiek już kilkakrotnie Komunia św. była wymieniana wraz z Mszą św., spotykamy notatki bł. J. Matulewicza poświęcone szczególnie Komunii. Wśród nich znajdujemy zapis: „Komunia częsta”³¹. Podkreślał też: „Dwa sakramenty najczęściej: to Pokuty i Komunii przyjmujemy”³²; a w innym miejscu wymienia sakramenty: spowiedź i Komunię, zaznaczając: „naprawia, krzepi, usposobienie wzmaga. Kanał łask”³³. Ten ostatni zapis wyjaśnia, dlaczego Autor zaleca częstą Komunię świętą. Sprzyja Ona rozwojowi życia wewnętrznego³⁴. Dlatego codzienną Komunię określa słowami: *panis vitae*³⁵.

²⁸ Zob. W. Kasper, *Sakrament jedności, Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005.

²⁹ „L'Osservatore Romano”, 5 (273) 2005, s. 38–41.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Razem z wami dziękuję za dar kapłaństwa*, Watykan 24 marca 2005 r., „L'Osservatore Romano”, 5 (273) 2005, s. 41; Jan Paweł II, *Sakrament Eucharystii*, Watykan, 24 marca 2005 r., tamże; G. Marchesi SJ, *Śmierć Jana Pawła II*, tamże, s. 24–27.

³¹ Por. J. Matulewicz, *Siła obowiązująca Reguły*, w: MMP, t. I, s. 29.

³² J. Matulewicz, *De gratia*, w: tamże, t. II, s. 33.

³³ J. Matulewicz, *Co daje stan doskonałości*, w: tamże, t. I, s. 62.

³⁴ Por. J. Matulewicz, *Ćwiczyć się w zamilowaniu skupienia, w milczeniu i małomówności*, w: tamże, s. 195.

³⁵ Por. J. Matulewicz, *O miarkowaniu miłości własnej i kierowaniu*, w: tamże, s. 220.

Wyraźniej jeszcze uzasadnia zachętę do codziennej Komunii, gdy pisze „ex opere operato: Komunia św. pomnaża łaskę poświęcającą, gorliwość; zachowuje i powiększa miłość – in habitu et actu”³⁶. W tej miłości jedność z Kościołem i z Papieżem jest budowana na posłuszeństwie, a sprzyja mu „post, spowiedź, Komunia święta”³⁷. Znaczące jest to powiązanie przez Błogosławionego postu i spowiedzi, które niosą w sobie akcent pokutny, ze świętością Komunii. Zatem częsta, codzienna Komunia św. jest rozumiana jako źródło łaski utwierdzającej miłość i sprzyjającej rozwojowi życia wewnętrznego oraz jedności Kościoła.

W ślad za takim rozumieniem Komunii Autor uwrażliwia na rozwijanie życia wewnętrznego. Jego centrum jest modlitwa wewnętrzna. Tylko niedyspozycja do takiej modlitwy, pozwala ją zastąpić odmawianiem modlitw ustnych przed Komunią św. lub po niej, jednak zatrzymując się, „jakby oddychając, myśląc wówczas albo o znaczeniu wyrazów, albo o godności Osoby, do której się modlimy, albo o własnej swej niegodności, albo o różnicy, jaka zachodzi między osobą modlącą się a tą, do której się modli”³⁸.

Błogosławiony Jerzy Matulewicz budzi świadomość, że w Komunii Chrystus „Krwią i Ciałem posilił”³⁹. Dlatego w sposób wręcz poetycki pisze: „Niech grób przypomina, że serce twe ma być grobem nowym i czystym, w którym Jezusa w Komunii składać będą. Patrz zatem, abyś pierwszej starał się o prześcieradło niewinności; o wonne maści modlitw, umartwień i dobrych uczynków”⁴⁰. Zwycięzanie zła dobrem, postrzega, że jest uwarunkowane spowiedzią, Komunią, modlitwą i postem (Mk 9, 28). Przy tym Autor ostrzega przed dogadżaniem sobie⁴¹. „Przy Komunii o światło prosić; – dla przypodobania się Sercu, – być posłusznym, – rozmawiać z Chrystusem, jakby On zachował się na naszym miejscu”⁴² – są to wytyczne Błogosławionego w trosce, aby Komunia święta przemieniała życie człowieka na podobieństwo ziemskiego życia naszego Zbawiciela.

Zarówno Komunię św. sakramentalną, jak i duchową bł. Jerzy poleca otoczyć rachunkiem sumienia, w którym dokonuje się samokontroli, czy zaistniała Ona „z pragnieniem, korzyścią, należnym przygotowaniem, dziękczynieniem i skupieniem w ciągu dnia?”⁴³ W ten sposób człowiek rozwija w sobie

³⁶ J. Matulewicz, *De amore in genere*, w: tamże, t. II, s. 141.

³⁷ J. Matulewicz, *De singulis...*, dz. cyt., s. 263.

³⁸ J. Matulewicz, *Nauka o sposobach modlitwy* (D. Tow. M. B. Mił.), w: MMP, t. I, s. 138–139.

³⁹ J. Matulewicz, *De Passione Christi*, w: tamże, t. II, s. 96.

⁴⁰ Tamże, s. 89.

⁴¹ Por. J. Matulewicz, *De castitate et Caelibatu*, w: MMP, t. II, s. 203.

⁴² J. Matulewicz, *De obedientia*, w: tamże, s. 220.

⁴³ J. Matulewicz, *Przedmiot Ogólnego...*, dz. cyt., w: MMP, t. I, s. 157.

wiarę, która jest źródłem życia wewnętrznego, dusza staje się świątynią, w której Bóg, Chrystus żyje i można z Nim osobiście zetknąć się, stanąć wobec Niego twarzą w Twarz⁴⁴. Przy przystępowaniu do Komunii trzeba rozbudzać uczucia serca względem Jezusa⁴⁵. Poleca też w rachunku sumienia sprawdzać „czy nie zaniedbuje się w ćwiczeniu (pamięci o) obecności Boskiej i aktach strzelistych”⁴⁶ oraz „jak Go przyjmujemy w Komunii świętej”⁴⁷.

Opuszczanie Komunii św. zalicza bł. J. Matulewicz do objawów oziębłości duchowej⁴⁸. Dlatego przygotowywać się do Niej trzeba przez: „oczyszczenie i naprawienie; wzmocnienie, odnowienie, podniesienie całego życia duchowego”. O ile przygotowanie do spowiedzi głównie zależy od ducha pokuty i żalu, to przygotowanie „do Komunii – na czystości serca i miłości. Ale ze spokojem, bez dręczenia się”⁴⁹. Doskonale współbrzmie to nauczanie z nauczaniem Jana Pawła II: „dbajcie o to, byście Misterium eucharystyczne sprawowali z czystym sercem i szczerą miłością”⁵⁰.

Wreszcie przechodzi Autor do tej chwili życia ludzkiego, która stawia go w obliczu rzeczywistości eschatycznej i modli się, pisząc: „kiedy uderzy owa chwila Ogrójca – godzina śmierci, poślij kapłana, by nas oczyszczonych przez spowiedź i zasilonych Krwią Twoją posłał i wyprawił tam”⁵¹. Ta ostatnia notatka wymownie pozwala zauważyć, że nauczanie bł. Jerzego Matulewicza jest nie tylko kierowane do słuchaczy, lecz także adresowane do siebie samego.

W nauczaniu błogosławionego Jerzego Matulewicza o Mszy św. spotykamy wymóg towarzyszenia uczestnictwu w Niej określonej ascezy, zwłaszcza kapłańskiej, natomiast w nauczaniu o Komunii św. wymownie akcentowane jest życie wewnętrzne. Jak Komunia dopełnia Mszę św., tak życie wewnętrzne dopełnia ascezę. Więź Uczty Eucharystycznej z sakramentem Pojednania, jako warunku wzrostu duchowego Kościoła w Duchu Świętym, tak znacząco podkreślił Jan Paweł II w przesłaniu do uczestników kursu dla spowiedników: „W sposób jasny i prosty głóście właściwą naukę o konieczności przystąpienia do sakramentu pojednania przed przyjęciem Komunii, jeśli wiadomo, że nie jest się w stanie Łaski Bożej”⁵². Nauczanie bł. Jerzego Matulewicza o Komunii św. w świetle nauczania Jana Pawła II pozostaje wciąż aktualne.

⁴⁴ Por. J. Matulewicz, *Ćwiczyć się w zamilowaniu...*, dz. cyt., s. 195.

⁴⁵ Por. J. Matulewicz, *O miarkowaniu...*, dz. cyt., s. 219–220.

⁴⁶ J. Matulewicz, *Rekolekcje...*, dz. cyt., s. 377.

⁴⁷ J. Matulewicz, *O Boskiej Rodzinie w domu nazaretańskim*, w: NMP, t. II, s. 49.

⁴⁸ Por. J. Matulewicz, *De humilitate (pokora)*, w: NMP, t. I, s. 311.

⁴⁹ J. Matulewicz, *De gratia*, dz. cyt., t. II, s. 33.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Eucharystia i sakrament pojednania*, § 4, Polklinika Gemellego, 8 marca 2005 r.; „L’Osservatore Romano”, 5 (273) 2005, s. 47.

⁵¹ J. Matulewicz, *De Passione...*, dz. cyt., s. 107.

⁵² Jan Paweł II, *Eucharystia i...*, dz. cyt., s. 47.

3. *Sanctissimum*

W życiu konsekrowanym bł. Jerzy Matulewicz wskazywał na wielkie szczęście, gdy „Jezus obecny w Tabernakulum i w sercu”. W domu zakonnym On Sam „mieszka i oddaje się”, a tak sprawia, że pozostajemy „w domu Króla i Pana”. Człowiek znajduje się w obecności *Sanctissimum*. Tu się wypoczywa i nabiera sił⁵³. Kto w tej obecności umie milczeć i żyć w skupieniu, staje się silny duchem⁵⁴. Autor stawia wreszcie pytanie: „jak odwiedzamy w Tabernakulum?”⁵⁵ Stąd bardzo jasno wynika, że o ile *Sanctissimum* w sercu otoczone czią milczenia i skupienia może być zawsze i wszędzie dostępne, to Jezusa pozostawionego w Tabernakulum trzeba odwiedzać, a nawet sobie robić rachunek sumienia, jak to czynimy. Wspaniale dopełnił te myśli Jan Paweł II w słowach: „Pozostawać przed Jezusem w Eucharystii, niejako wypełniać tą Obecnością nasze osamotnienia, oznacza wnosić do naszej konsekracji ciepło płynące z zażyłości z Chrystusem, z której rodzi się radość i wynika sens naszego życia”⁵⁶.

Nietrudno jest zauważyć w tekstach Manuskryptu, że świadomość bł. Jerzego Matulewicza koncentruje się na konsekwencji częstej Komunii św., jaką jest „Chrystus we mnie”. Z faktu iż „żyję już nie ja, ale Chrystus we mnie” wynika nie tylko towarzyszenie Mu skupieniem, godnymi pragnieniami, aktami, ale także potrzeba zjednoczenia z Bogiem podczas zajęć⁵⁷. Pozostając przy swoich zadaniach, trzeba „od siebie się oderwać, od świata, a z Bogiem się zjednoczyć, zlać, zidentyfikować: „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus”⁵⁸ – zapisał. Życie osoby konsekrowanej jest „ukryte z Chrystusem w Bogu”⁵⁹. Chrystus żyje w duszy ludzkiej, a kiedy dusza poddaje się Jemu, osoba ta już nie żyje sama, bo w niej żyje Chrystus⁶⁰. Wyraźnie widać, jak Autor w swoim nauczaniu buduje świadomość osób konsekrowanych obecnością Chrystusa, aby poczytywały ją sobie jako „zaszczyt zjednoczenia się z Bogiem”⁶¹.

⁵³ Zob. J. Matulewicz, *Co daje...*, dz. cyt., s. 62.

⁵⁴ Zob. tenże, *De vita interiore (skupienie, życie wewnętrzne)*, w: tamże, s. 82.

⁵⁵ Zob. J. Matulewicz, *O Boskiej Rodzinie...*, dz. cyt., s. 49. Kardynał J. Ratzinger na zaniechanie adoracji Jezusa w tabernakulum odpowiada: „Zapomniało się, że adoracja jest pogłębieniem Komunii” i traktuje to jako upadek. Podobnie odnosi się do procesji eucharystycznych. *Raport o stanie wiary...*, dz. cyt., s. 114.

⁵⁶ List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 r., § 6, dz. cyt., s. 40.

⁵⁷ Zob. J. Matulewicz, *De perfectione sui ipsius*, w: MMP, t. I, s. 59.

⁵⁸ Tenże, *De sanctitate*, w: tamże, t. I, s. 74.

⁵⁹ J. Matulewicz, *De Passione...*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ J. Matulewicz, *De SS. Sacramento*, w: MMP, t. I, s. 124.

Znajdujemy w notatkach bł. Jerzego Matulewicza zapis: „Wiara źródłem: dusza świątynią: Bóg, Chrystus”⁶². Sam sposób zapisania podsuwa odczytanie jego treści tak, że wiara jest źródłem odnalezienia Boga w świątyni swojej duszy, który w Chrystusie objawił nowe człowieczeństwo, ale można też zauważyć, że Bóg czyni duszę świątynią, a wiara okazana Mu staje się źródłem nowego życia na podobieństwo Chrystusa. Nie chodzi tu jednak o słowa, lecz o wielką prawdę obecności Chrystusa, czyniącą człowieka świątynią Boga. Wiara otwiera drzwi do tej świątyni duszy ludzkiej, z której tryska źródło życia. Błogosławiony Jerzy Matulewicz powołał się na słowa św. Franciszka Salezego: „Kościół wewnątrz serca”⁶³, które określają jedność wszystkich, których wewnątrz serca wypełnione jest wiarą okazaną Chrystusowi. Dlatego Błogosławiony podkreślał, że człowiek potrzebuje: „Zaprzecić się siebie – swojego ja; tak dalece sobie obumrzeć, by mógł wołać; żyję już nie ja, ale Chrystus żyje we mnie”⁶⁴. To *Sanctissimum* w człowieku domaga się „wewnątrz z Chrystusem się łączyć”⁶⁵, a tym łącznikiem jest właśnie wiara.

Ta rzeczywistość domaga się „filtrowania siebie”⁶⁶ – oczyszczenia. Niejako konsekwencją tego jest życie człowieka w Chrystusie, a „z Chrystusem w Bogu”⁶⁷. Jest to życie ukryte, niewidzialne dla oka. Miara uporządkowania go według myśli bł. J. Matulewicza są następujące priorytety:

- „wszystko wasze, wy Chrystusa, a Chrystus Boga”⁶⁸,
- „Pobożnie żyć w Chrystusie (2 Tym 9, 12) z Bogiem zjednoczeni; w Nim”⁶⁹;
- „braterstwo duchowe: w Chrystusie: Nowy Adam; fundament gmachu, członkowie ciała jesteśmy Ciałem Chrystusowym; jedność wiary, sakrament – jedność nadziei. Serce powinno być jedno”⁷⁰.

Stąd trzeba wyciągnąć wniosek, że ostatecznie wszystko, co jest nasze, należy w Chrystusie do Boga. Dlatego żyć trzeba według Bożego planu w ściślejszej jedności z Bogiem jak Chrystus. To Chrystus – Syn Boży, Nowy Adam jest fundamentem braterstwa. Uczestnicząc w Jego Synostwie, stworzeni w ciele, jesteśmy razem Ciałem Chrystusowym przez:

- jedność wiary Jemu okazywanej;
- sakrament dający jedność nadziei;
- jedność serca żyjącego w Bogu.

⁶² Tenże, *Ćwiczyć się w zamilowaniu...*, dz. cyt., s. 195.

⁶³ Tenże, *Pamięć na obecność Bożą*, w: MMP, t. I, s. 224.

⁶⁴ Tenże, *Ćwiczyć się w wyrzeczeniu...*, w: tamże, s. 255.

⁶⁵ Tenże, *O pracy*, w: tamże, s. 293.

⁶⁶ Tenże, *De sanctitate*, dz. cyt., s. 74.

⁶⁷ Tenże, *De Passione...*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁸ Tenże, *Ćwiczyć się w wyrzeczeniu...*, w: MMP, t. I, s. 255.

⁶⁹ J. Matulewicz, *De vocatione*, w: tamże, s. 466.

⁷⁰ Tenże, *De amore proximi*, w: tamże, t. II, s. 180.

Wobec tego, dzięki Eucharystii świętość Boża, właściwa Chrystusowi, pozostaje we wszystkich tabernakulach świata i w żywych świątyniach ludzkich serc, które razem tworzą jedną świątynię Mistycznego Ciała Chrystusa – Kościół. Od ludzi zależy uobecnianie tej świętości Bożej w swoich środowiskach. Na zjednoczonych z Chrystusem spoczywa też odpowiedzialność za część Jemu należną.

Całą konferencję pt. „Umiłowawszy swoje – Najświętszy Sakrament” bł. Jerzy Matulewicz poświęcił miłości Chrystusa objawiającej się w tym sakramencie. Jezus „we Wcieleniu żył z ludźmi, umarł”. „Większej miłości nad tę miłość” świat nie zna. „Do końca umiłował: został z nami (...) Ciało Jego z naszym się łączy. (...) Można odczuć hojną miłość aż do rozrzutności”. Przywołuje: „przyjdźcie do Mnie, którzy pracujecie i obciążeni jesteście”⁷¹. Wyraźnie widać, że bł. Jerzy, gdy wymienia konkretne przejawy Boskiej Miłości Chrystusa, właśnie w tej Miłości dopatruje się najwyższej świętości Sakramentu Eucharystii, ale zarazem widzi wielkość Jego Miłości w pozostaniu w tym Sakramencie dla ludzi.

Najświętszy Sakrament jest przystanią dla człowieka, który w Sercu Jezusa może znaleźć „opuszczony schronienie, proszący wysłuchanie, strapiiony pociechę; grzesznik łaskę i przebaczenie.” Dlatego Błogosławiony wzywa: „We wszystkich potrzebach biegnijmy do Serca tego. Nie trzeba szukać daleko, bo w Najświętszym Sakramencie”⁷². Serce Jezusa w Eucharystii jest zatem źródłem wszelkiego uzdrowienia ludzkich serc.

Jezus w swoim ziemskim życiu „wobec niższych służyć przyszedł; poddany był, nawet po śmierci w Najśw. Sakramencie zamknięty”⁷³. Autor podkreśla w tym zdaniu, jak dalece Jezus był z własnego wyboru ograniczony i ograniczony pozostaje w Eucharystii, przez wzgląd na ludzkie słabości swoich braci. Król i Pan stał się sługą najmniejszych, aby oni mieli udział w Jego Królestwie.

Dlatego zapewne bł. Jerzy Matulewicz zalecał, aby z każdego (wieczorem, rano, w ciągu dnia, po południu) nawiedzenia Najświętszego Sakramentu zrobić rachunek sumienia czy z właściwą sobie pobożnością, gorliwością i miłością, wdzięcznością zostało przeżyte, a nawet: czy miała miejsce prośba o pomoc Boga i Matki Najświętszej w jego przeżyciu⁷⁴. Również w czasie miesięcznych dni skupienia koncentrował uwagę na kontrolowaniu siebie: „jak

⁷¹ Tenże, *De SS. Sacramento*, dz. cyt., s. 123–124.

⁷² MMP, t. II, s. 88. Najwyraźniej widać, że Autor naukę o Najświętszym Sakramencie jednoczył z nauką o Sercu Jezusa w konferencjach głoszonych dla Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Jednak dary tego Serca, w Jego rozumieniu, są powszechne.

⁷³ J. Matulewicz, *De humilitate*, dz. cyt., s. 310.

⁷⁴ Tenże, *Przedmiot ogólnego...*, dz. cyt., s. 156.

odprawiam nawiedzenia Najświętszego Sakramentu”⁷⁵. Natomiast na rekolekcje miesięczne zalecał pierwszy piątek miesiąca na uczczenie Serca Jezusa lub pierwszą sobotę, dla uczczenia Niepokalanego Poczęcia NMP⁷⁶.

Przez nawiedzenie rozumieć trzeba krótkie chwile spędzone wobec Jezusa w Eucharystii, ale jako stała praktyka. Ponadto zalecał, jeśli obowiązki pozwalają, podejmować adorację Najświętszego Sakramentu⁷⁷. Chodzi tu o dłuższy czas poświęcony na uwielbienie *Sanctissimum*, a może nawet wspólnotowo i uroczyście przeżyty z Chrystusem.

Bardzo ważnym przesłaniem jest uwydątnienie przez bł. Jerzego Matulewicza obecności Jezusa Chrystusa tak w świątyni Tabernakulum, jak też w świątyni ludzkiego serca. Podkreślenie w nauczaniu troski o godne przeżywanie Jego obecności w ludzkim sercu nie dopuszcza zaniedbania odwiedzania Go pozostającego w Tabernakulum. Jakże wymownie konieczność adoracji podtrzymał Jan Paweł II w swoim przesłaniu do młodzieży zgromadzonej w bazylice św. Jana na Lateranie:

Pomóż nam, Jezu, zrozumieć, że aby *działać* w Twoim Kościele, także na polu tak pilnej nowej ewangelizacji, trzeba nauczyć się przede wszystkim *być*, czyli trwać przy Tobie na adoracji, w Twym słodkim towarzystwie. Tylko ze ściślej komunii z Tobą wypływa autentyczna, skuteczna, prawdziwa działalność apostołska⁷⁸.

Obaj, Jerzy Matulewicz i Jan Paweł II, rozumieją wielkie znaczenie adoracji i kontemplacji Jezusa w Eucharystii oraz Komunii w Nim dla skuteczności działalności apostołskiej. Bł. Jerzy Matulewicz dzieli się tym umiłowaniem w formowaniu kapłanów i osób konsekrowanych szczególnie, a Jan Paweł II dopełnia to jeszcze modlitwą o takie zrozumienie roli Eucharystii dla młodzieży.

W całym nauczaniu bł. Jerzego Matulewicza o Eucharystii warte uwagi jest proponowanie, by Misterium Mszy św. złączyć nie tylko z intencją błagalną, lecz także przede wszystkim dziękczynną za powołanie. Przeżywanie Misterium Mszy św. zalecał dopełniać częstą, nawet codzienną Komunią, gdyż to powoduje rozwój życia wewnętrznego. *Sanctissimum* w sercu człowieka, pełniącego wielorakie zadania, potrzebuje wytechnienia duszy w nawiedzaniu i adorowaniu *Sanctissimum* w Tabernakulum. Wówczas wzrastać będzie w sercach, dzięki braterskiej jedności wiary, nadziei i miłości, Mistyczne Ciało Chrystusowe – Kościół.

⁷⁵ Tenże, *Wstęp do rekolekcji*, w: MMP, t. I, s. 368; *Rekolekcje...*, dz. cyt., s. 377.

⁷⁶ Zob. J. Matulewicz, *Wstęp do...*, dz. cyt., s. 368; por. *Rekolekcje...*, dz. cyt., s. 378.

⁷⁷ Por. tenże, *O ćwiczeniach duchownych na ogół*, w: MMP, t. I, s. 362.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Patrzmy razem na Jezusa w Eucharystii*, Watykan, 15 marca 2005, § 3, „L'Osservatore Romano”, 5 (273) 2005, s. 45.

III. Formowanie duchowości eucharystycznej osób konsekrowanych

Materiałem źródłowym w zakresie wyżej wymienionego zagadnienia są Konferencje ascetyczne bł. Jerzego Matulewicza. Materiał spisany z notatek osób, które tych konferencji słuchały mają charakter świadectw o przekazanych treściach. Najczęściej były to notatki sióstr zakonnych. Poza jednym, dłuższym nieco zapisem, są to krótko sformułowane zdania na temat Eucharystii.

Zatrzymajmy się na tym pierwszym fragmencie konferencji ascetycznych bł. J. Matulewicza:

W dążeniu do życia wewnętrznego nie zapominajmy, że źródłem z którego ono obficie tryska, jest Przenajświętszy Sakrament, to centrum całego Kościoła świętego i każdej pojedynczej duszy. Jezus w Eucharystii powinien być punktem ciężenia dla serc naszych. Nawiedzania Go i adoracje najmiłszymi chwilami wytechnienia, a Komunia św. codziennym upragnionym słońcem naszego życia. Komunia św. jest ostatnim wyrazem niepojętej Boga dla człowieka miłości; Komunia św. daje nam Boga samego, a w Nim bezmiar pomocy do uświęcenia się. Prośmy Niepokalaną Dziewicę Maryję i świętego Józefa, aby do każdej Komunii św. przygotowali nędzne serca nasze, a po niej strzegli w nich Jezusa, iż byśmy Jego skuteczną pomocą wsparci, szczęśliwi przebyli to ziemskie wygnanie, wznosząc się coraz wyżej a wyżej na skrzydłach Bożej miłości, aż do ostatecznego na wieki zjednoczenia z Trójcą Przenajświętszą⁷⁹.

Zasługuje on na nieco bardziej wnikliwą analizę. Bardzo łatwo wyszczególnić w nim takie elementy, jak:

- Przenajświętszy Sakrament jako źródło życia wewnętrznego;
- centrum całego Kościoła i poszczególnych dusz ludzkich;
- nawiedzenia i adoracje chwilami wytechnienia;
- Komunia św. słońcem życia – wyrazem miłości Boga dla ludzi;
- zaproszenie Niepokalanej i świętego Józefa dla godnej Komunii;
- celem Komunii – zjednoczenie z Trójcą Świętą.

Wymienione wątki są wręcz poetycko wypowiedziane i z całą pewnością były rozwinięte przez Rekolekjonistę. W zapisie osób notujących zapewne wprowadzone zostały tylko do oryginalnych i niespotykanych gdzie indziej treści.

Jeśli w konferencji o oziębłości ks. Jerzy odwołał się do Eucharystii w słowach: „aby do Komunii św. przystępować, trzeba bardzo nad sobą czuwać”⁸⁰, to trzeba rozumieć, że jest Ona łaską, wymagającą współpracy człowieka, uprzedzającej Komunię. Jednakże następstwem uczestnictwa w Misterium Mszy św. i Ko-

⁷⁹ J. Matulewicz, *O życiu wewnętrznym*, w: *Konferencje ascetyczne*, Warszawa 2002, s. 24.

⁸⁰ J. Matulewicz, *O oziębłości*, tamże, s. 82.

munii jest moc mobilizująca człowieka do doskonalenia swojego życia, jak czytamy: „Msza św., Komunia św. (...) nagłą i zmuszają do powstania”⁸¹.

Nawiązanie do miłości historycznego Jezusa wieńczy Eucharystią, która spowodowała świętość wielu, dzięki wzmożonej miłości do innych osób, co ktoś odnotował za Autorem: „Pan Jezus, żyjąc na ziemi, tkliwe miał serce, poświęcając życie swoje za nas. Ostatecznym kresem tej miłości jest pozostawanie wśród nas w Eucharystii. Święci Pańscy pałali także wielką miłością bliźnich”⁸².

Bardzo cenną myśl odnotowano z innej konferencji:

Dziś podczas Mszy św., na cześć Serca Jezusowego, zastanawialiśmy się nad ogromem miłości tego serca ku Bogu i ku ludziom. Lecz czemu to serce nie tylko jako symbol miłości, gdyż jest ono jednocześnie symbolem walki, odwagi i męstwa. Chrystus Pan wołał: „Miejcie odwagę, Jam zwyciężył świat!” (J 16, 33)⁸³.

Akcentuje w niej bł. J. Matulewicz miłość Serca Jezusowego skierowaną do Boga i do ludzi. Ta miłość wymaga od człowieka męstwa w naśladowaniu Jezusa, opartego na zaufaniu Chrystusowi zwycięskiemu.

Nietrudno zauważyć w cytowanych fragmentach, że bł. Jerzy Matulewicz formował nie tylko życie wewnętrzne, ale także moralne osób, które przez profesję zakonną ofiarowały swoje życie do Bożej dyspozycji i dlatego miały bardziej ze zspolic z życiem Jezusa, Boga wśród ludzi. Wyraźnie widać, że bł. Jerzy pomagał im wzmocnić cnoty teologalne: wiary, nadziei i miłości, ale też pobudzał do naśladowania Chrystusa na drodze wierności, udzielanej przez Niego mobilizującej łasce. Jan Paweł II w tymże duchu podkreślił, zgromadzonym w Bazylice Watykańskiej osobom życia konsekrowanego: „Eucharystia jest niewyczerpanym źródłem wierności Ewangelii”⁸⁴. Przypomniał im, że dokonuje się w Niej „w pełni głębokie utożsamienie się z Chrystusem”⁸⁵. Jakże wymownie treści nauczania bł. Jerzego i Jana Pawła II tu dopełniają się.

IV. Założenie Zgromadzenia Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii

Owocem duchowości eucharystycznej bł. Jerzego Matulewicza niewątpliwie stało się założenie Zgromadzenia Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii. Pojawiło się ono wśród potrzeb Kościoła w diecezji wileńskiej, jako wynik

⁸¹ Tenże, *O korzyści życia oddanego...*, tamże, s. 103.

⁸² Tenże, *O miłości bliźniego*, tamże, s. 155.

⁸³ Tenże, *Walka duchowa*, tamże, s. 189.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Zgłębiajcie tajemnicę Eucharystii*, Watykan, 2 lutego 2005 r., § 3, „L'Osservatore Romano”, 4 (272) 2005, s. 13.

⁸⁵ Tamże.

długiego kierownictwa duchowego. Świadczy o tym treść Jego listów do Wandy Jeute. W początkach tego kierownictwa spotyka się w nich ślady ukierunkowania:

- eklezjalnego, gdy czytamy: „Ale nie zapominaj też i o samym Kościele, który przecież jest Ciałem Chrystusa, Jego Oblubienicą”⁸⁶.
- eucharystycznego, np.: „Jeżeli chcesz złożyć ofiarę miłą Panu Bogu, ofiaruj to, co dobrego Bóg Ci daje: twoje modlitwy, umartwienia, krzyże, dobre uczynki, a najbardziej samego Jezusa, łącząc się z kapłanem we Mszy św., Jezusa utajonego w Najśw. Sakramencie”⁸⁷.

Zalecał jej częstą Komunię św., ale w napotykanym przeszkodach proponował Komunię duchową, pisząc: „W przyjmowaniu Komunii Św. – starać się zastąpić to choć w części, przyjmując Pana Jezusa w duchu i łącząc się z Nim często w głębi serca w ciągu dnia”⁸⁸. Uczył też umiejętności adorowania przyjętego Jezusa w swoim sercu, powołując się na czyjś przykład, jak czytamy w innym liście: „Stosując się do woli i wskazówek poważnych autorów i nauczycieli w Kościele po chwilce krótkiej spożyła Komunię św., długo nie czekając i adorowała Jezusa w swoim sercu i w swojej duszy. To będzie milszą rzeczą dla samego Pana Jezusa”⁸⁹. Zapewne, według myśli bł. Jerzego, nauczanie Kościoła było pomocą do rozeznania swojej moralnej dyspozycji do Komunii św., a świadomość obecności Jezusa w człowieku predysponowała doskonale do Jego adoracji.

Pomagał też jej w rozwiązywaniu dylematów wynikających z różnicy wrażliwości sumień ludzkich w przystępowaniu do Komunii świętej, gdy pisał:

Jeżeli ciebie upominają żeś nieposłuszna, a Ty nie rozumiesz w czym to Twoje nieposłuszeństwo, to w milczeniu wysłuchaj upomnienia, upokórz się przed Bogiem, proś Chrystusa, by Cię oświecił i dał serce posłuszne, ale jeżeli sumienie Ci nic nie wyrzuca bądź spokojna, przystępuj do Komunii św.⁹⁰

Z dużą ostrożnością odnosił się do komunikowanych Mu doznań, które mogły być oznaką doświadczeń mistycznych W. Jeute, jak czytamy: „Proś Boga, żebyś Ty miała wiarę silną a nie widzenia: błogosławieni, co nie widzą a wierzą w Chrystusa w Najświętszym Sakramencie”⁹¹. W trudnościach duchowych wolnych jednak od grzechu, opowiadał się za przystępowaniem do Komunii świętej, kierując myśl ku celom eschatycznym: „Pomimo trudności

⁸⁶ J. Matulewicz, *Listy Polskie*, Warszawa 1987 (dalej Lp), t. II (1906–1910), s. 9.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 12.

⁸⁹ Tamże, s. 18.

⁹⁰ Lp, t. II, (Fryburg 25 II 1913) s. 28.

⁹¹ Lp, t. II, (Fryburg 18 IX 1913) s. 34.

i oschłości przystępuj do Komunii św., o ile tylko możesz jak najczęściej, stosownie do tego, jak Ci spowiednik pozwala. Pamiętaj, że Komunia św., to chleb żywota: kto pożywa tego chleba nie umrze, ale żyć będzie na wieki”⁹².

Kiedy przekonał się o jej eucharystycznym powołaniu, pisał do Wandy Jeute: „Cieszę się, że tak kochasz Jezusa w Najświętszym Sakramencie Utajonego”⁹³. Jej powierzył formację siostr. Warto zauważyć, Zgromadzenie SJE na Wileńszczyźnie powstawało w tym samym roku 1923, kiedy to Teilhard de Charden na pustyni Ordos w Chinach odkrył na nowo kosmiczny wymiar i promieniowanie Eucharystii, które jest przeobstwowaniem świata⁹⁴. Może dlatego Założyciel zalecał Wandzie utwierdzić się w znajomości języka francuskiego, zaznaczając, że może być jej przydatny. Widać, że pośród wielu zadań biskupich J. Matulewicz był wyczulony na tchnienie Ducha Świętego w Kościele, zmierzającego do odnowy świata przez Eucharystię. Już 25 lutego 1924 roku s. Wanda Jeute mogła dziękować Ojcu Założycielowi za Przenajświętszy Sakrament w kaplicy domu zakonnego w Druł, gdzie codziennie była sprawowana Msza św. z Komunią, zanoszoną także dla siostr chorych⁹⁵.

Wokół Jezusa w Eucharystii Założyciel skoncentrował duchowość Zgromadzenia SJE, jak o tym wymownie świadczą słowa: „Jezus Chrystus, utajony w Najświętszym Sakramencie, którego macie czcić w sposób szczególny, Was zjednoczy i spoi w jedną Bożą rodzinę. (...) Zdaj się na Boga ze spokojem. Wszystko możemy w Tym, Który nas umacnia”⁹⁶. Jan Paweł II tę myśl odniósł do wszystkich osób konsekrowanych w słowach: „Jako Sakrament jedności w Chrystusie, Eucharystia jest jednocześnie Sakramentem jedności kościelnej oraz jedności wspólnoty osób konsekrowanych”⁹⁷.

Błogosławiony Jerzy Matulewicz utwierdzał w siostrach tę miłość do Jezusa oddającego się ludziom w Eucharystii, przypominając o Jego wielkiej dobroci: „Dobrze, moje Dziecko, że tak kochasz Jezusa, On taki dobry, tak nam się oddaje. Miłość Jezusa i Jego Matki Najświętszej Niepokalanej do wszystkiego dobrego i Ciebie i Twoje Siostry doprowadzi”⁹⁸.

Mobilizował też duchowo do ufności, gdy pisał: „Pamiętaj o Chrystusie, który jest Oblubieńcem Twej duszy, nigdy samotną nie będziesz się czuła, ani

⁹² Lp, t. II, (Fryburg 15 IV 1913) s. 30.

⁹³ J. Matulewicz, *List do W. Jeute*, Wilno 16 I 1923, Lp, t. II, s. 56.

⁹⁴ Por. W. Kasper, *Sakrament Jedności*, Kielce 2005, s. 124. Autor nawiązuje do treści Teilhard de Chardin, *Msza nad światem* z 1923 roku.

⁹⁵ Zob. W. Jeute, *List do bł. Jerzego Matulewicza*, Druja, 24 II 1924.

⁹⁶ J. Matulewicz, *List do s. W. Jeute*, Wilno 3 III 1924. W Eucharystii Kościół spodziewa się osiągnąć tak bardzo upragnioną przez Jezusa jedność swoich członków, bo „Eucharystia i jedność są nierozłączne”. W. Kasper, *Sakrament Jedności...*, dz. cyt., s. 137.

⁹⁷ Jan Paweł II, *Zgłębiajcie tajemnicę...*, dz. cyt., s. 13.

⁹⁸ J. Matulewicz, *List do W. Jeute*, Wilno 24 VII 1924, Lp, t. II, s. 65.

smutek ciebie nie ogarnie”⁹⁹. Przypominał, jak wielkim skarbem jest Ten, z którym jednoczymy się w Komunii, ale zarazem uczył, jak w świadomości ludzkiej słabości znaleźć się z Nim: „Co dzień Jezusa przyjmujesz w Komunii św. Masz skarb w sercu tak nie pojęcie wielki – Boga samego! Na widok własnej nędzy upokarzaj się głęboko i tym bardziej lgnij do swego Oblubieńca Jezusa Chrystusa”¹⁰⁰.

Jak łatwo zauważyć, Ojciec Założyciel koncentrował się na czci Jezusa w sercach siostr i w życiu wspólnotowym. Do publicznego zaś kultu Jezusa w Eucharystii przygotowywał siostry roztropnie. Siostra Elżbieta Woronko z radością wspominała Uroczystość Bożego Ciała przeżywaną u boku Biskupa Wileńskiego w Wilnie. Ojciec Jerzy Matulewicz wprowadził eucharystkom polecił obserwować całą procesję z okna balkonu biskupiego, ale to tylko w tym celu, aby w ten sposób dać im lekcję, jak taką procesję trzeba zorganizować w całym jej blasku. Piękne przygotowanie procesji wypływa z miłości wobec Jezusa w Eucharystii, budzącej miłość w uczestnikach tej procesji.

Zarówno osobista relacja bł. Jerzego Matulewicza do Jezusa w Eucharystii, jak też formowanie osób konsekrowanych, kierownictwo duchowe i założenie Zgromadzenia Sióstr Służebnic Jeusa w Eucharystii są dalece spójne z Jego nauczaniem eucharystycznym. Także udział w Kongresie Eucharystycznym w Chicago i głoszone tam referaty pozwalają wnioskować, że jako biskup oddany Jezusowi w Eucharystii był znany we współczesnym sobie Kościele.

Kiedy czytamy współczesną lekturę przekazującą naukę Kościoła na temat Eucharystii, to raduje fakt, że jest ona bogatym rozwinięciem treści, które bardzo zwięźle podane, znajdujemy w pismach bł. Jerzego Matulewicza. Z pomocą tej lektury możemy pogłębić i umocnić naszą jedność duchową z bł. Jerzym w Chrystusie i Kościele.

V. Teologiczna refleksja wokół duchowości bł. Jerzego

Zapoznanie się z duchowością bł. Jerzego Matulewicza na podstawie istniejącej literatury, w blaskach pism Jana Pawła II i schyłku Jego ziemskiego pielgrzymowania, pozwala rozpoznać jej aktualny wciąż aspekt eucharystyczny. Prawdą jest, że duchowość eucharystyczna jest specyfiką chrześcijaństwa, ale nie wszyscy chrześcijanie przeżywają ją jednakowo. Stąd próba wyszczególnienia cech charakterystycznych duchowości eucharystycznej Błogosławionego. W sposób wyraźny uwydatnia się w niej:

⁹⁹ Tenże, *List do W. Jeute*, Wilno 12 V 1925, Lp, t. II, s. 70.

¹⁰⁰ Tenże, *List do W. Jeute*, Wilno 20 V 1925, Lp, t. II, s. 71.

- umiłowanie Osoby Jezusa;
- ofiarna miłość w posłuszeństwie;
- wdzięczność za powołanie;
- *Sanctissimum* w sercu i w tabernakulum;
- doskonalenie życia wewnętrznego;
- w Komunii z Jezusem nauczanie innych miłowania Boga i braci (ekle-zjalność);
- osobiste i wspólnotowe uwielbienie Boga w Eucharystii (eschatolo-giczny wymiar).

1. Umiłowanie Osoby Jezusa. Bardzo wyraźnie w duchowości bł. Je-rzego Matulewicza dominuje proste i bezpośrednie zaangażowanie świadomo-ści, woli, uczuć, ale przede wszystkim wiary, nadziei i miłości w przeżywanie bliskości osobowej Jezusa, Syna Bożego. Świadczy o tym tak Jego własny zapis, jak też zapisane świadectwo alumnów seminarium duchownego w Wil-nie. Nacechowana ona była nie tyle *tremendum fascinozum*, co braterskim zaufaniem Jezusowi. Komunia z Jezusem w Eucharystii umacniała dziecięce zdanie się na Ojca w Duchu Świętym.

2. Ofiarna miłość w posłuszeństwie. Zaufanie Jezusowi, a wraz z Nim Ojcu w Duchu Świętym, wyzwalało w bł. Jerzym miłość, która wypowiadała się w osobistej woli wypełnienia wszystkiego zgodnie z wolą Boga, co stało się udziałem Jego życia. Nie było tam ślepego, nierozumnego posłuszeństwa, lecz pracowite rozeznawanie w świecie ducha tego, co pochodzi od Boga i jest bez wątpienia Jemu miłe. Kontemplacja ewangelicznego Jezusa i Jezusa doświadczanego w Eucharystii oraz nauka Kościoła były mu pomocą w roze-znawaniu. Za rozeznaniem szło spełnianie świętej woli Boga nie z przymusu czy konieczności, ale w miłości i dobrej woli. Napotykanie przeszkód wyma-gało wyzwalać z siebie ofiarnego ducha w jedność z Chrystusową ofiarą złożoną historycznie na krzyżu i mistycznie obecną we Mszy św.

3. Wdzięczność za powołanie. Kapłaństwo i życie konsekrowane w dą-żeniu do ewangelicznej doskonałości naśladowania Chrystusa bł. Jerzy Matu-lewicz przyjął jako niezasłużony dar od Boga. Z poczuciem pokory wobec wzywającego Boga chciał wypełniać zadania stąd wynikające. Aczkolwiek wiele na tej drodze spotykał trudnych doświadczeń, nie przysłaniały Mu one prawdy o wielkości obdarowania. Wręcz w pośród tych doświadczeń rozpo-znawał opiekuńczą rękę Bożej Opatrzności, która wspomagała go i prowadzi-ła. Dlatego intencja wdzięczności w świadomości Błogosławionego dominowała nad intencją prośby w liturgii eucharystycznej.

4. *Sanctissimum* w sercu i w tabernakulum. Na szczególną uwagę zasługuje wiara bł. Jerzego Matulewicza iż *Sanctissimum* w sercu osoby przy-

stępującej do Komunii i w tabernakulum jest To Samo, ale adoracja Jezusa, Syna Bożego, w jednej i drugiej formie obecności rzeczywistej powinna być harmonizowana w sposób uzupełniający się, a nie zastępujący bądź wykluczający się wzajemnie. Fakt obecności Boga w człowieku, który przyjął Jezusa w Komunii, domaga się od niego czujności i moralnej prawości, jako skutku zjednoczenia z NIM w miłości. Dlatego niezbędne jest uprzedzające oczyszczenie sumienia w sakramentach chrztu i pokuty dla osoby pozbawionej życia w łasce Bożej, aby godnie przyjąć, adorować i naśladować Świętego.

5. Doskonalenie życia wewnętrznego. Pozostający w jedności z Chrystusem w Eucharystii wciąż potrzebują sprawdzać swój stan duchowy, aby nie tylko trwać w wolności od grzechu, lecz także doskonalić się. Ważne, aby życie w Chrystusie i Chrystusa w człowieku wyzwalało w nim radosną wolność niesienia krzyża wierności Bogu, gdy spotykał odmienne postawy. Dlatego bł. Jerzy Matulewicz zaleca rachunki sumienia szczególnie pod względem eucharystycznym:

- Jak przeżywana była Msza św.?
- Jakie było przygotowanie do Komunii św. i dziękczynienie po Niej?
- Jaka była adoracja *Sanctissimum* w ciągu dnia (rano, przed południem, po południu i wieczorem)?

Najważniejsze jednak dla Błogosławionego było serce człowieka otwarte zawsze dla Boga, także w czasie rozlicznych zajęć i obowiązków.

6. Nauczanie innych miłowania Boga i braci. W Komunii z Jezusem stajemy się dłużnikami wobec Boga i Jego dzieci. Jest to dług czynienia dobrze wszystkim, ale także dług nauczania ludzi dobrej woli miłowania Boga i braci. Mieści się w nim także trud upominania błędzących, aby im pomóc zbliżyć się do Jezusa w Eucharystii. Troska Chrystusa o wybawienie ludzkości z niewoli zakłamania staje się troską tych, którzy w Misterium Mszy św. i Komunii stają się uczestnikami Jego Mistycznego Ciała. Aby jednak mogli nauczać w jedności z Jezusem, sami potrzebują stać się uważnymi słuchaczami i uczniami Jego Samego.

7. Osobiste i wspólnotowe uwielbienie Boga w Eucharystii. Przez godne sprawowanie Eucharystii, tak życiem, jak i modlitwą liturgiczną wielbimy Boga. Stajemy się w Niej uczestnikami jedności z liturgią eschatyczną, w której partycypujemy dzięki zjednoczeniu z Jezusem, a w Nim wzajemnie ze sobą. Zachowując swoją tożsamość osobową, jesteśmy we wspólnocie braterskiej dzieci Bożych. Aby to uwielbienie stało się wiecznym, bł. Jerzy Matulewicz już za życia przyjmował Komunię jako wiatyk na przejście do nowego życia chwalebne, a prosił Boga przez Niepokalaną, by było Mu dane w godzinę śmierci korzystać ze wspomagającej posługi kapłana, który

Mu poda Jezusa. Natomiast jako duszpasterz przywoływał do świętego przeżywania dnia Pańskiego i udziału w Eucharystii, bo to jest nasz ludzki dług wdzięczności Bogu za powołanie każdego z nas i wszystkich nas do uczestnictwa w Jego Życiu.

We współczesnej rzeczywistości trzeba odrodzić człowieczeństwo w świadomości wielkości naszego powołania: do istnienia, życia, działania, miłowania według udzielonych nam w Bogu możliwości. Odrodzenia bądź wzmocnienia potrzebuje nasza wiara, że jesteśmy i żyjemy w Bogu, który jest naszą Świątynią, a pragnie byśmy byli Jego świątynią. Stąd nasza wdzięczność, która mobilizuje do tworzenia pięknej liturgii w dniu Pańskim, wielbiącej Boga w Eucharystii. Ale także mobilizuje naszą miłość do wielorakiego dobra na rzecz wyzwolenia wszystkich ludzi z przemocy zakłamania, do życia w wolności dzieci Bożych, których rozpoznaje się po czynieniu dobra w miłości.

Siostry Służebnice Jezusa w Eucharystii, u boku kapłanów, mają wielkie zadania do spełnienia z siostrzaną i macierzyńską miłością tak we wspólnocie Kościoła, jak też wraz z całym Kościołem dla całej społeczności ludzkiej w świecie. Poznać Chrystusa, poznać siebie w Nim i poznać rzeczywiste potrzeby ludzi, aby pomóc odrodzić się moralnie i wszystkich zbliżyć do Chrystusa w Eucharystii, a w NIM do Ojca w Duchu Świętym. Trzeba zaangażować w to dzieło, zgodnie z myślą Założyciela – bł. Jerzego, wszystkie siły natury i łaski, jakie Pan złożył w każdej osobie.

Резюме

ЕВХАРИСТИЧЕСКА ДУХОВНОСТЬ БЛАЖЕННОГО ГЕОРГИЯ МАТУЛЕВИЧА

Духовная жизнь блаженного Георгия Матулевича основана была на любви его к Иисусу, как к Божественной Личности в Таинстве Евхаристии. Он осознал, что Бог живёт в нём, а он в Боге, но считал необходимым посвятить определённое время, чтобы с потребности своего сердца побывать со Спасителем, утанным в Пресвятых Дарах. Как Блаженный Георгий понимал Евхаристию?

Иисус в этом Таинстве является источником внутренней жизни духовных особ. Он пожертвовал Себя во имя спасения грешных людей, чтобы они причащаясь Его Телом и Кровью, приобретали новую жизнь в Самом Боге и смогли возлюбить людей как своих братьев, учить их любви к Богу. Любовь требует послушания, что связано с жертвой личного страдания в соединении с Христом.

Нельзя забывать, причащаясь Телом и Кровью Христа, благодарности за призвание Божье. В Таинстве Евхаристии человек в своём сердце становится святым храмом Бога. Потому должен он быть внимательным слушателем Божьего

Слова в своей душе и с пониманием относиться к другим людям. Для этого необходимым есть стремление к совершенству внутренней духовной сферы человеческой жизни. Целью этой заботы является личное и совместное, с радостью, прославление Бога в Евхаристии.

Блаженный Георгий Матулевич в 1923 году основал новую конгрегацию Сестёр Служительниц Иисуса в Евхаристии, предлагая ей развитие евхаристической духовности и формирование в этой духовности людей. В 1926 году Он лично присутствовал на Евхаристическом Соборе в Чикаго, где сделал доклад на тему о Евхаристии.

S. dr Janina SAMOLEWICZ SJE – ur. w 1949 r. w Białymstoku. Do Zgromadzenia Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii wstąpiła po maturze w 1967 r. Pierwszą profesję złożyła w 1969 r. Studia na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie ukończyła w 1976 r. Natomiast w 2000 r. obroniła pracę doktorską nt. *Teologicznomoralna myśl bł. Jerzego Matulewicza* na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Agnieszka Smolińska – Kielce

KULTUROTWÓRCZA FUNKCJA „KIELECKIEGO PRZEGŁĄDU DIECEZJALNEGO” W LATACH 1911–1939

Obchody dwusetnej rocznicy utworzenia diecezji kieleckiej (1805–2005) skłaniały do refleksji nad dziejami prasy diecezjalnej. Artykuł stanowi próbę scharakteryzowania nurtu kulturalnego „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego” na początku XX stulecia. W okresie Dwudziestolecia Międzywojennego na terenie diecezji kieleckiej wychodziły trzy czasopisma diecezjalne: miesięcznik „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (wydawany w latach 1911–1924 jako „Przegląd Diecezjalny”), kwartalnik „Przegląd Homiletyczny” (1923–1939) oraz kielecka „Gazeta Tygodniowa” (1930–1939). Poza „Kieleckim Przeglądem Diecezjalnym” osiągającym nakład ok. 500 egzemplarzy pozostałe dwa czasopisma wydawane były w liczbie kilku, a nawet kilkunastu tysięcy egzemplarzy. Szeroki zasięg społeczny miała „Gazeta Tygodniowa” o charakterze religijnym i społeczno-oświatowym, przeznaczonym dla szerokiego kręgu odbiorców¹.

W przededniu wybuchu pierwszej wojny światowej władzę pasterską nad diecezją kielecką objął biskup Augustyn Łosiński (1910–1937), który zdecydowanie potępiał prasę antychrześcijańską i antykościelną. Zabraniał czytać pismo „Zaranie” oraz przestrzegał przed innymi czasopismami, jak np. „Lud Polski”. Pasterz diecezji kieleckiej ukazywał rolę oraz znaczenie pism i gazet katolickich w świadomości społecznej. Doceniając konieczność tworzenia i rozwijania prasy katolickiej, wzywał księży do rozprowadzania książek, broszur oraz gazet; apelował, aby zakładali czytelnie, sale parafialne, służące sprawie oświaty ludowej. Zdaniem biskupa Łosińskiego istniejąca prasa związana z Kościołem katolickim była niewystarczająca i trudna do zdobycia, dlatego propo-

¹ Por. M. Adamczyk, *Prasa religijna Kielecczyny w XX-leciu międzywojennym*, w: *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1994, s. 178.

nował założenie tygodnika „Ojczyzna”, który miałby na celu omawianie kwestii religijnych, moralnych, bronienie prawd wiary i zasad chrześcijańskich. Ponadto pismo to miało przedstawiać aktualne zagadnienia społeczne, gospodarcze i polityczne, warunki życia robotników i rolników. Diecezjalna komisja Akcji Katolickiej rozpoczęła w 1930 roku wydawanie „Gazety Tygodniowej”. Biskup Łosiński zobowiązywał księży do popierania tygodnika i zachęcania wiernych do nabywania gazety. Z inicjatywy Biskupa kieleckiego wydawano od 1911 roku w Kielcach czasopismo Kurii Biskupiej „Przegląd Diecezjalny”, którego tytuł został zmieniony w 1925 roku na „Kielecki Przegląd Diecezjalny”².

Zanim jednak zostanie przedstawiona kulturalna funkcja kieleckiego „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego” warto omówić jego strukturę oraz przedstawić redaktorów i wydawców czasopisma w okresie międzywojennym.

1. Struktura i redakcja czasopisma

Pierwszy numer „Przeglądu Diecezjalnego – czasopisma poświęconego sprawom duchowieństwa diecezji kieleckiej” ukazał się jeszcze w 1910 roku przed świętami Bożego Narodzenia, lecz z zapowiedzią na styczeń 1911 roku.

Redakcja mieściła się w gmachu Seminarium Duchownego w Kielcach. Pierwszym redaktorem i wydawcą czasopisma w latach 1911–1914 był ks. Jan Pycia. Drukowanie pisma odbywało się w drukarni „Gazety Kieleckiej” Stefana Sienickiego w Kielcach, zaś od numeru dziesiątego tegoż roku w drukarni „Gazety Kieleckiej” Wandy Sienickiej w Kielcach. Pierwszy rocznik „Przeglądu” z 1911 r. zawierał 16 numerów. Czasopismo składało się z dwóch części: urzędowej i nieurzędowej, w obrębie których występowały cykle wydawnicze. W skład pierwszej z nich wchodziły następujące cykle: *Z prawodawstwa kościelnego*, *Zarządzenia diecezjalne*, *Rozporządzenia rządowe*. Część nieurzędową tworzyły zaś następujące działy: *Artykuły*, *Kronika*, *Zmarli kapłani*, *Odpowiedzi Redakcji*. W następnych latach zmieniały się cykle wydawnicze, lecz zachowano podział ich na część urzędową i nieurzędową. Od numeru trzeciego z 1913 roku drukowano w Drukarni S. Święcickiego w Kielcach. W październiku 1917 roku ukazał się pierwszy numer rocznika piątego. Zmieniony został podtytuł czasopisma na: „miesięcznik pasterski diecezji kieleckiej”. Redaktorem i wydawcą został ks. Zygmunt Pilch. W roku tym drukarnia nie została ujawniona. Rocznik piąty obejmował numeracją numery z 1917 i 1918 roku. Od 1919 roku redaktorem „Przeglądu Diecezjalnego” był nadal ks. Zygmunt Pilch, a wydawcą został ks. Kazimierz Dworak.

² Por. A. L. Szafrąński, *Diecezja kielecka w XX wieku*, w: *Księga jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej (1883–1983)*, Kielce 1986, s. 316–317.

W latach 1919–1923 czasopismo diecezjalne było drukowane w Drukarni Diecezjalnej „Jedność” w Kielcach pod zarządem S. Zielińskiego. Od sierpnia 1923 roku redaktorem „Przeglądu” był ks. Edward Gielniewski, a wydawcą ks. Edward Brodowski. Drukowaniem pisma zajmowała się Drukarnia św. Józefa na Karczówce pod Kielcami. W 1925 roku nastąpiła zmiana tytułu na „Kielecki Przegląd Diecezjalny”. W latach 1926–1935 funkcję redaktora, a następnie wydawcy, pełnił ks. Edward Gielniewski. W okresie od 1936 do 1939 roku redaktorem i wydawcą był ks. Jan Jaroszewicz. Od 1939 roku wydawaniem czasopisma zajęła się Kuria Diecezjalna w Kielcach.

Część urzędowa „Przeglądu Diecezjalnego”, a następnie „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego”, obejmowała: *Akta Stolicy Apostolskiej*, *Akta i rozporządzenia kurii biskupiej*, *Rozporządzenia prawno państwowe*. Na łamach czasopisma diecezjalnego ukazywały się artykuły o tematyce pastoralnej (homiletyka, katecheza). Prezentowano również szkice o problematyce spowiedzi, a także recenzje o tematyce religijnej³.

2. Problematyka kulturalna czasopisma

W latach 1911–1924 „Przegląd Diecezjalny” odznaczał się stosunkowo dużą liczbą oryginalnych publikacji. Publikowane artykuły w większości prezentowały zagadnienia wchodzące w zakres szeroko pojętej humanistyki. Na łamach „Przeglądu Diecezjalnego” wiele uwagi poświęcano historii regionalnej, historii sztuki, muzyce liturgicznej. Nie brakowało także rozważań filozoficznych i etycznych, zaś od 1925 roku coraz częściej publikowane były prace z zakresu pedagogiki. Poza artykułami wiele informacji kulturalnych zawierały również cykle wydawnicze: „Dioeciesana” i „Kronika”. Problematyka kulturoznawcza stanowiła źródło inspiracji dla drukowanych w „Przeglądzie” recenzji.

2. 1. Historia regionalna

Artykuły o tematyce historycznej poruszały zagadnienia z dziejów parafii i kościołów na terenie diecezji kieleckiej, prezentując przy tym bogactwo sztuki sakralnej. Przedstawiano w nich rozwój kultu Najświętszej Maryi Panny w diecezjalnych sanktuariach maryjnych.

Anonimowy autor posługujący się pseudonimem „Swój” w numerze 3 (1911) przybliżył czytelnikom postać błogosławionej Salomei, a okazją ku temu

³ Por. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, oprac. i red. Z. Zieliński, Lublin 1981, s. 235.

stała się 700-letnia rocznica urodzin księżnej-zakonnicy. Szkic historyczny ukazuje życie i działalność fundatorki klasztoru Sióstr św. Klary na Grodzisku koło Pieskowej Skały. Autor chcąc nakreślić wachlarz cnót błogosławionej, posłużył się środkami poetyckiej ekspresji. Przedstawione są także dzieje kultu błogosławionej Salomei na przestrzeni wieków. Autor kończy swe rozważania optymistyczną myślą, żywiąc nadzieję na rychłą jej kanonizację. Publikacja ta zawiera również informacje historyczno-krajoznawcze dotyczące Grodziska, położonego między Ojcowem a Pieskową Skałą, w malowniczej dolinie Prądnika⁴.

Bardzo cennymi publikacjami zamieszczonymi w „Przeglądzie Diecezjalnym” były drukowane w odcinkach monografie kościołów i parafii autorstwa ks. Stefana Stucznia. Prezentowane przez autora szkice stanowią cenny materiał do poznania spuścizny kulturalnej regionu świętokrzyskiego, gdyż oparte są o źródła historyczne pisane z minionych epok.

W trzech kolejnych numerach 4, 5 i 6 z 1911 roku drukowany był artykuł pt. *O kościele w Drugni*. Ksiądz Stuczeń, aby ustalić fundację i konsekrację kościoła drugniańskiego, zapoznał się wnikliwie z *Liber Beneficiorum* Jana Długosza oraz przeglądał *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (tom 1). Długosz podawał, że wieś Drugnia jako własność królewska posiadała kościół murowany pod wezwaniem św. Zygmunta. Według kronikarza, kmiecie i zagrodnicy oddawali dziesięcinę do kościoła w Chmielniku, jednak nie wiadomo, kto i kiedy ufundował świątynię. Autor artykułu sporządzając kwerendę archiwalną w archiwum kapituły metropolitarnej w Gnieźnie odnośnie tej miejscowości, natrafił na dokument w *Kodeksie dyplomatycznym Wielkopolski* (t. 1, s. 385), który opisuje nie tylko fundację i uposażenie kościoła drugniańskiego, lecz także jego konsekrację. Według wspomnianego kodeksu, wydalenie to miało miejsce w 1268 roku, kiedy stolicą biskupią krakowską kierował po śmierci Prandoty Paweł z Przemankowa, kanonik krakowski i kanclerz Bolesława Wstydlivego⁵. Badania ks. Stucznia nad zachowanymi dokumentami z wieków średnich dowodzą pomyłki kopisty przywileju drugniańskiego z XV wieku. Data tego wydarzenia została prawdopodobnie omyłkowo odczytana ze względu na występowanie liczb rzymskich, dlatego też kopista mógł przenieść literę X za literę L i wydał rok MCCLXIII (1268) – zamiast odcyfrować i umieścić ją przed literą L, jak być powinno czyli 1248. Za uznaniem tej daty przemawia także fakt, że nie ma wzmianki o kanonizacji św. Stanisława, gdyż święty ten nie dołączył do świętych patronów tegoż kościoła. Przyjmuje się więc, że fundacja i konsekracja kościoła w Drugni miała miejsce w 1248 roku⁶.

⁴ Por. „Swój”, „Przegląd Diecezjalny” (dalej PD) nr 3 (1911), s. 39–41.

⁵ Por. S. Stuczeń, *O kościele w Drugni*, PD nr 4 (1911), s. 59–60; PD nr 5 (1911), s. 75–77.

⁶ Por. tenże, *O kościele...*, PD nr 6 (1911), s. 88–90.

Ksiądz Stuczeń jest autorem artykułu pt. *Gawędy o kościele i byłym klasztorze OO. Reformatów na Mirowie pod Pińczowem*, drukowanego w odcinkach w 1911 i 1912 roku na łamach „Przeglądu Diecezjalnego”. Reformatów sprowadził do Pińczowa w 1605 roku Zygmunt Myszkowski. Pobyt ich trwał jednak kilka lat, gdyż udzielili oni schronienia zbiegłym z Krakowa bernardynom. Wywołało to konflikt z Zebrzydowskim, który w tym czasie zakładał Kalwarię pod Krakowem. Na mocy dekretu wydanego przez nuncjusza apostolskiego w 1610 roku nastąpiło usunięcie reformatów z Pińczowa. Zakonnicy, obawiając się kłatwy kościelnej, opuścili Mirów i udali się do Ołomuńca, gdzie się osiedlili. Do 1619 roku nie wolno było reformatom zakładać swoich kolonii w Polsce. Mirowscy reformaci osiedlili się w Gliwicach⁷.

Budowę kościoła mirowskiego z kamienia pińczowskiego zakończono w 1619 roku. Świątynia w 1683 roku została oddana reformatom, sprowadzonym przez Stanisława Kazimierza Myszkowskiego. Erekcja klasztoru miała miejsce 13 września 1683 roku w dniu zwycięstwa króla Sobieskiego nad Turkami pod Wiedniem, na mocy dekretu wydanego przez biskupa krakowskiego Jana Małachowskiego. W tradycji polskiej erygowanie to stanowi wotum narodowe za bohaterstwo oręża polskiego. Reformaci na Mirowie dbali o kościół i posługiwali wiernym w praktykach religijnych aż do kasaty zakonów w XIX wieku. Początkowo nowo przybyli zakonnicy mieszkali w pewnej kamienicy znacznie od kościoła oddalonej, co nie pozostawało obojętne na stan ich zdrowia. Margrabia Józef Władysław Myszkowski przyczynił się do poprawy uposażenia klasztorowego, darując zakonnikom kilka placów: plac Kulińskiej, Kliskowski, plac Kozłowski, Warzelów. Na placach tych zakonnicy rozpoczęli budowę konwiktów w miarę ofiar, składanych przez licznych dobrodziejów. Wśród tych, którzy wspierali prace budowlane byli Stefan Bidziński z żoną Teresą z Myszkowskich, kasztelan sandomierski z Januszowic i Beata Konstancja z Myszkowskich Tomicka, sędzina krakowska. Ksiądz Tomasz Jagielski, kustosz wojnicki i proboszcz melsztyński około 1694 roku zapisał testamentem 1200 złotych polskich na budowę klasztoru pińczowskiego. Zamek w Pińczowie rok rocznie przekazywał różne wiktuwały do spichrza klasztorowego. W 1730 roku celem uniknięcia pożaru w klasztorze, który wybuchał już dwukrotnie, zaczęto pokrywać klasztor dachówką⁸.

⁷ Por. S. Stuczeń, *Gawędy o kościele i byłym klasztorze OO. Reformatów na Mirowie pod Pińczowem*, PD nr 14 (1911), s. 215–217; zob. J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Pińczowskim, Skalbmierskim i Wiślickim*, Mariówka 1927, rep. Kielce 2000, s. 274.

⁸ Por. S. Stuczeń, *Gawędy o kościele i byłym klasztorze...*, dz. cyt., PD nr 1 (1912), s. 9–12.

W następnych numerach „Przeglądu” ksiądz Stuczeń przedstawił dzieje kościoła poreformackiego na Mirowie, w tym uwzględnił szczególnie kult obrazu Matki Boskiej Mirowskiej oraz podał przykłady cudów za wstawiennictwem Maryi⁹. Szkic ten ukazuje także działalność artystyczną i rzemieślniczą reformatów¹⁰.

Kolejnym cyklicznym szkicem historycznym, autorstwa ks. Stefana Stucznia, był artykuł pt. *Historia o cudownym obrazie Matki Boskiej Bolesnej w Młodzawach Małych*, zamieszczany na łamach „Przeglądu Diecezjalnego” w latach 1912–1913. Zamierzeniem autora było wzbudzenie zainteresowania wśród mieszkańców wszystkich stanów i braci kapłanów w diecezji kieleckiej tym miejscem, słynącym z licznych cudów. Ksiądz Stuczeń przybliżając dzieje kościoła i cudownego obrazu NMP rozpoczyna od opisu położenia świątyni na tle krajobrazu nadnidziańskiego. Pierwotny kościół parafialny w Młodzawach Małych był zbudowany z drewna przed 1326 rokiem przez dziedzica nieznanego nazwiska, nie wiadomo jednak kiedy i pod jakim tytułem. Należał do dekanatu czarnocińskiego (jest o tym wzmianka w dziele Teinera *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. 1, s. 252). Autor powołuje się na *Liber Beneficiorum* Jana Długosza, w którym nie ma wyjaśnienia o materiale budowlanym kościoła młodzawskiego. Na miejscu tej świątyni stanął później kościół murowany pw. św. Małgorzaty, ale też nie wiadomo, kiedy i przez kogo był zbudowany. Rocznicę poświęcenia kościoła obchodzono w niedzielę po św. Bartłomieju. W roku 1657 kościół ten, wraz z plebanią i przyległymi wioskami, został zrabowany i spalony przez Kozaków¹¹. Ksiądz Wojciech Domicki odbudował kościół po spaleniu, pokrył go gontem, kopułę pokrył blachą i otoczył go murem. Wystawił zakrystię murowaną, sklepioną. Odnowiwszy ołtarze starał się umieścić w nich piękne obrazy. W wielkim ołtarzu został umieszczony obraz patronki kościoła św. Małgorzaty, a w jednym z bocznych – obraz św. Mikołaja Biskupa. Księdzu Domickiemu potrzeba było jeszcze jednego obrazu do drugiego ołtarza bocznego. Obraz Matki Boskiej Bolesnej namalowany został na drewnianej desce, prawdopodobnie modrzewiowej, chyba w połowie XVII wieku, który pierwotnie znajdował się w pałacu księcia Korybuta Wiśniowieckiego. Księżna Wiśniowiecka miała szczególne nabożeństwo do tego obrazu. Później podarowała go swojej przyjaciółce – Zofii Komorowskiej, która wraz z mężem Jerzym, przeszła z kalwinizmu na katolicyzm. Obraz przewieziono do Komorowskich, posiadaczy Kozubowa. Ówczesny proboszcz Młodzaw, ks. Wojciech Domicki, bywając w Kozubowie

⁹ Por. tamże, PD nr 4 (1912), s. 62; PD nr 6 (1912), s. 92–93.

¹⁰ Por. tamże, PD nr 7 (1912), s. 102–104.

¹¹ Por. S. Stuczeń, *Historia o cudownym obrazie Matki Boskiej Bolesnej w Młodzawach Małych*, PD nr 8 (1912), s. 121–122.

u Komorowskich, zobaczył ten wizerunek i wypożyczył go do kościoła, umieszczając go w bocznym ołtarzu¹². Następnie autor przedstawił przebieg obrad trzech komisji duchownych w sprawie obrazu MB Bolesnej i zbadania cudów. Przytoczone zostały wypowiedzi licznych świadków, którzy byli przesłuchiwani w celu potwierdzenia otrzymania łask od Matki Boskiej Bolesnej w Młodzawach Małych. Bardzo przekonujące wydają się relacje osób, które doznały łaski uzdrowienia. Po stwierdzeniu autentyczności wielu cudów za przyczyną MB Bolesnej, na mocy dekretu z dnia 8 lipca 1680 roku biskup krakowski Mikołaj Oborski uznał ten obraz za cudowny. Autor podaje, że według inwentarza z 1721 roku było 160 wotów, ale z czasem ich ilość się powiększała¹³.

W 1707 roku w parafii Młodzawy i okolicy szerzyła się zaraza, która pochłonęła wiele istnień ludzkich, w tym 130 osób spośród parafian. Już wtedy proszono Maryję o cudowną pomoc, po czym wkrótce zaraza ustała. Kilka lat później, gdy kult Maryi rozszerzał się na całą okolicę, przyjechał do Młodzaw mieszczanin z Pilicy Stanisław Dobrakowski, niewidomy i tu za przyczyną NMP Bolesnej cudownie odzyskał wzrok. Wzruszony do głębi tym cudem syn jego, ks. Józef, prebendarz w niedalekim Michałowie, prosił o probostwo w Młodzawach i takowe „z woli Bożej” otrzymał w 1715 roku. Po tych dwóch cudach do Młodzaw zaczęły przybywać liczne pielgrzymki, więc obecny kościół okazał się zbyt mały na potrzeby duszpasterskie. Budowę nowego kościoła pod wezwaniem Ducha Świętego rozpoczęto prawdopodobnie w 1720 roku, a patronką jego została Matka Boska Bolesna¹⁴. Ksiądz Brachman od objęcia parafii zaczął myśleć o przeniesieniu cudownego obrazu ze starego do nowego kościoła, a także o konsekracji świątyni. W sobotę przed uroczystością Matki Boskiej Różańcowej 30 września 1769 roku przybyło kilkanaście tysięcy wiernych obojga płci różnego stanu i wieku. Przybyły Bractwa Różańcowe i Szkaplerza Świętego ze Skalmierza, Wiślicy, Książa Małego i Wielkiego, ze Słaboszowa, Sancygniowa, Chrobrza, Zagości, Buska, Pińczowa, Szańca i Działoszyc z chorągwiami i sztandarami, z orkiestrami i bębniami. Przybyły rzesze duchowieństwa, a samych zakonników było przeszło osiemdziesięciu. Następnego dnia 1 października 1769 roku biskup Dominik Kielczewski dokonał uroczystości konsekracji kościoła w Młodzawach Małych¹⁵. Szkic ks. Stucznia

¹² Por. tamże, PD nr 8 (1912), s. 121–124; PD nr 9 (1912), s. 135–136; R. Błaszczakiewicz, S. Figielski, *Młodzawy Małe. Obraz Matki Boskiej Bolesnej w: Sanktuaria diecezji kieleckiej*, red. W. Łydka, Kielce 1990, s. 155.

¹³ Por. S. Stuczeń, *Historia o cudownym obrazie...*, PD nr 9 (1912), s. 136–140.

¹⁴ Por. tamże, PD nr 10 (1912), s. 151; R. Błaszczakiewicz, S. Figielski, *Młodzawy Małe...*, dz. cyt., s. 156.

¹⁵ Por. S. Stuczeń, *Historia o cudownym...*, PD nr 4 (1913), s. 50–56.

o historii cudownego obrazu wieńczy zestawienie działalności księży proboszczów w XIX wieku i na początku XX stulecia. Autor wskazuje na liczne inwestycje czynione przez księdza Wojciechowskiego w młodzawskiej parafii¹⁶.

W latach 1913–1914 w „Przeglądzie Diecezjalnym” ukazywał się cyklicznie anonimowy artykuł pt. *Historia kościoła parafialnego w Chrobrzu*. Autor w oparciu o źródła historyczne (Kronika *De Rebus Poloni*, Lib. III, 40 Marcina Kromera) podaje etymologię nazwy Chroberz. Przyjmuje się, że nazwa tej miejscowości związana jest postacią króla Bolesława I Chrobrego, który po sukcesach wyprawy kijowskiej w 1019 r. zbudował zamek i Chobrzem nazwał¹⁷. Etymologia ta może być związana również z określeniem *Chrobacji* od chropowatości, czyli nierówności ukształtowania terenu Poniidzia. Autor jednak podkreśla, że zbudowanie zamku przyczyniło się do rozwoju miejscowości w dolinie rzeki Nidy. W wiekach średnich w okolicach Chrobrza odbywały się liczne zjazdy króla z dworzanami, stanem duchownym i rycerskim, zjazdy mieszczan¹⁸.

Pierwotny kościół w Chrobrzu, prawdopodobnie drewniany, był wzniesiony przez Bolesława I Chrobrego. Długosz nie umieścił w *Liber Beneficiorum* Chrobrza, chociaż wspomina okolicznościowo o kościele chroberskim. Kronikarz podaje, że jeden folwark i zagroda w Rędzinach z parafii Koniuszy dają dziesięcinę do kościoła w Chrobrzu, wartości do trzech grzywien. Autor artykułu podkreśla ubogą bazę źródłową na temat dziejów kościoła chroberskiego, którego księgi metrykalne rozpoczynają się od 1545 roku. Nie zachował się bowiem starszy dokument, nie ma dawnego inwentarza kościelnego, żadnej wizytacji kanonicznej. W *Consignatio Parochianorum*, czyli spisie parafian do spowiedzi i Komunii Wielkanocnej od roku 1655 do 1734 jest niewiele danych o przynależności parafialnej. W 1655 roku było ich zapisanych ogółem 1545 dusz¹⁹. Kościół pw. Wniebowzięcia NMP ufundował w połowie XVI wieku Stanisław hrabia Tarnowski, herbu Leliwa, wojewoda sandomierski i podskarbi koronny, późniejszy starosta sieradzki, krzeszowski, bolesławski etc. i dziedzic Chrobrza. Stąd miejscowi dziedzice byli kolatorami i patronami kościoła. Świątynię konsekrował w 1576 roku bp Marcin Białobrzski, sufragan krakowski, kiedy miejscowym proboszczem był ks. Tomasz Borzykowski²⁰. Duchowieństwo szerzyło oświatę przez zakładanie i pielęgnowanie szkół

¹⁶ Por. tamże, PD nr 9 (1913), s. 136–140.

¹⁷ Por. *Historia kościoła parafialnego w Chrobrzu*, PD nr 10 (1913), s. 156; por. Chroberz, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1880, s. 644.

¹⁸ Por. *Historia kościoła parafialnego w Chrobrzu*, PD nr 10 (1913), s. 156–158; PD nr 11 (1913), s. 173.

¹⁹ Por. tamże, PD nr 2 (1914), s. 29–31.

²⁰ Por. tamże, PD nr 4 (1914), s. 56.

oraz szpitali. W Chrobrzu istniała szkoła dla dzieci, gdyż już w roku 1653 zmarł rektor szkoły, czyli nauczyciel – Sebastian Zatorski, w wieku 63 lat, oraz Krzysztof Sebastianowicz w wieku około 40 lat, także *ereditus vir*. Wiadomo, że obok kościoła w Chrobrzu działał szpital dla ubogich starców, z którego babka imieniem Anna zmarła w 1652 roku, a w następnym roku zmarła inna starsza kobieta o imieniu Dorota, licząca sobie 90 lat. Według autora, nie zachowały się żadne dokumenty informujące o dacie powstania i funduszach szkoły i szpitala w Chrobrzu²¹. Dalsze odcinki artykułu informują o działalności proboszczów chroborskich na przestrzeni wieków. Szkic historyczny kościoła parafialnego w Chrobrzu z niewyjaśnionych przyczyn nie został jednak ukończony.

2. 2. Historia instytucji diecezjalnych

Bardzo cennymi publikacjami, zamieszczonymi w „Przeglądzie Diecezjalnym”, były prace odnoszące się do początków działalności instytucji diecezjalnych takich, jak chociażby muzeum czy księgarnia „Jedność”. Zapoznanie z ich działalnością miało na celu przybliżyć znaczenie tego rodzaju jednostek dla rozkrzewienia kultury wśród wiernych.

W numerach 1 i 2 „Przeglądu Diecezjalnego” z 1911 roku ks. Czesław Chodorowski wskazywał na potrzebę utworzenia Muzeum Diecezjalnego w Kielcach. Autor uważa, że na przestrzeni wieków zebrano wiele rzadkich okazów sztuki sakralnej w diecezji kieleckiej, dlatego też należy powołać instytucję chroniącą te zabytki przed zniszczeniem, kradzieżą i wywozem do innych krajów. Zdaniem ks. Chodorowskiego, lekkomyślność narodu polskiego względem sztuki należy przypisać zanikowi wrażliwości na piękno oraz brakowi organizacji w społeczeństwie, która energiczniej czuwałaby nad zabytkami sztuki i pamiątkami historycznymi. Jednocześnie przypomina, że np. we Włoszech obowiązek ochrony nad sztuką spoczywa na instytucjach państwowych. Wskazuje więc, iż w Polsce problemem tym powinny zająć się instytucje kościelne²². Autor apeluje o powołanie na mocy dekretu ks. biskupa kieleckiego, specjalnej komisji złożonej z rzeczoznawców, której zadaniem byłoby objechać wszystkie kościoły diecezjalne i sporządzić spisy przedmiotów posiadających wartość artystyczną, i takowe w przyszłości umieścić w przeznaczonym do tego celu lokalu. W ten sposób, wzorem innych, powstałoby Muzeum Diecezjalne. Ponadto z budowli ciekawych pod względem architektonicznym (wnętrza, ołtarze, ławki, kazalnice, nagrobki), ale nie dających przenieść się – należałoby wykonać zdjęcia i zawiesić na ścianach muzeum.

²¹ Por. tamże, PD nr 6 (1914), s. 85–86.

²² Por. Cz. Chodorowski, *O potrzebie utworzenia Muzeum Diecezjalnego*, PD nr 1 (1911), s. 13–14.

Zdaniem autora powinny także powstać katalogi i ilustracje do celów naukowych. Muzeum powinno być dostępne dla wszystkich. Przy Muzeum Diecezjalnym winna mieścić się również sekcja, której zadaniem byłoby czuwać nad zabytkami w kościołach i chronić je od utraty, ruiny i przeróbek. Należy powołać także „Komisję artystyczną”, która rozpatrywałaby pomysły i plany mających powstać nowych świątyń. Ksiądz Chodorowski zwraca również uwagę na wprowadzenie do seminarium wykładów z historii sztuki. Kapłan z tą wiedzą będzie zabytki i przedmioty historyczne szanował, szerząc prawdziwą kulturę artystyczną²³.

W cyklu wydawniczym „Dioecesana” „Przeglądu Diecezjalnego” nr 8 (1921) opinię w sprawie utworzenia muzeum diecezjalnego wyrazili ks. A. Bożek i ks. J. Zdanowski. Dzięki poparciu władzy diecezjalnej i seminaryjnej, uzyskano odpowiednie miejsce w gmachu seminarium duchownego z przeznaczeniem na tę instytucję kultury. Zwrócono się z prośbą do księży proboszczów, aby ożywieni troską ratowania zabytków przeszłości, przy nadarzającej się sposobności nadsyłali do seminarium wszelkie dzieła sztuki z zakresu rzeźby, malarstwa lub przemysłu artystycznego np.: szaty liturgiczne, relikwiarze, ozdobne stare książki. Szczególnie zależało na takich przedmiotach, które nie są używane obecnie do kultu, a ze względu na swoją starość oraz pewną wartość artystyczną kwalifikują się do muzeum. Ponieważ urządzenie tego ośrodka kultury będzie wymagało pewnych wkładów, więc zwrócono się do miłośników zabytków, prosząc o poparcie pieniężne w tej tak ważnej sprawie. Składki na muzeum można byłoby składać w konsystorzu na ręce ks. Bogdana Czerkiewicza, lub też w seminarium duchownym na ręce ks. Józefa Zdanowskiego²⁴.

Lata po pierwszej wojnie światowej były pomyślne dla kieleckiego ruchu wydawniczego. W Kielcach istniały dwie drukarnie katolickie: św. Józefa na Karczówce (prowadzona przez Siostry Służebnice Najświętszego Serca Jezusowego) i założona w 1917 roku Drukarnia Diecezjalna „Jedność”. Ta druga stawiała sobie za cel propagowanie oświaty oraz kultury narodowej i chrześcijańskiej (była to głównie literatura dotycząca życia duchowego, czasopisma przeznaczone tak dla duchownych, jak i dla świeckich, prace naukowe i popularne profesorów kieleckiego Seminarium Duchownego oraz publikacje dokumentujące historię regionu)²⁵.

Jesienią 1919 roku została otwarta w Kielcach księgarnia diecezjalna „Jedność”. W początkowych miesiącach swej działalności zapisało się 95 udziałów

²³ Por. tamże, PD nr 2 (1911), s. 29–30.

²⁴ Por. A. Bożek, J. Zdanowski, *W sprawie muzeum diecezjalnego*, PD nr 8 (1921), s. 178–179.

²⁵ Por. *200 lat Diecezji Kieleckiej*, red. P. Borto, Kielce 2005, s. 11.

lowców, składając do kasy stowarzyszenia udziałów na ogólną sumę 34 000 rubli. Księgarnia miała wówczas problemy lokalowe (mieściła się w budynku nie frontowym, od ulicy, ale w podwórzu). Wielkie znaczenie dla dalszego rozwoju tej instytucji miało przystąpienie księgarni do Związku Księgarzy Polskich. Kapitał tworzy się z udziałów składanych przez członków stowarzyszenia w sumie 100 rubli – jeden udział. Ilość udziałów mogła być nieograniczona. Udziały mogą być zwrotne na żądanie udziałowca, a w razie śmierci wypłacane według jego woli, wyrażonej pisemnie w książce udziałowej. Od złożonych udziałów wypłacana jest dywidenda w wysokości uchwalonej przez ogólne zebranie członków. Kapitałami i wszystkimi sprawami stowarzyszenia zarządza Zarząd wybieralny przez ogólne zebranie udziałowców na okres trzech lat. Każdy członek, bez względu na ilość udziałowców, czy też na godności osobiste ma tylko jeden głos²⁶. Dnia 14 kwietnia 1920 roku odbyło się zebranie Zarządu Księgarni Diecezjalnej w Kielcach. Podejmowano decyzje w sprawie podziału zysków, budżecie, przyjęciem osób świeckich na udziałowców, w sprawie wyboru zarządu. Zauważono żądania wprowadzenia obszerniejszego działu literatury popularnej, ściślejszego zjednoczenia z „Pracą”, nie sprzedawania na kredyt, wprowadzenia działu przedmiotów liturgicznych, konfekcyjnych i odzieżowych, zachęcano do rozwinięcia silnej agitacji między księżmi w celu ściągania udziałów i wyrażano żądanie, aby rozporządzanie dywidendą odbywało się bez wszelkiego nacisku. Właścicielami księgarni byłiby wszyscy kapłani, bez względu na godności czy urzędy. Księgarnia miała służyć całej diecezji i jej kapłanom. Pozostawała w ścisłym związku ze Stowarzyszeniem „Praca”. Rolą „Pracy” było kierownictwo stroną duchową i ideową tej instytucji; przestrzeganie, aby księgarnia nie stała się księgarnią w duchu świeckim²⁷.

Przy tej instytucji prowadziło się nie tylko sprzedaż książek, ale także handel win i wytwórnię zeszytów oraz przyjmowanie wkładów oszczędnościowych, a nazwa „Księgarnia” nie była odpowiednia dla tak rozszerzonej działalności. Niezbędnym okazało się zamiast wyrazu „księgarnia” wstawić słowa ogólniejsze: „Spółdzielnia przemysłowo-handlowa”. Zmiana ta została uchwalona i zalegalizowana w rejestrze handlowym. Z dniem 1 marca 1925 roku tytuł księgarni „Jedność” znikła, a zamiast niego powstała „Spółdzielnia przemysłowo-handlowa «Jedność» w Kielcach”. Artykuł piąty statutu tejże spółdzielni otrzymał złagodzone brzmienie, aby nie drażnić osób świeckich, w bankach itp.; według uchwały Walnego Zgromadzenia liczba świeckich mogła wynosić tylko 10%. Zapraszało się duchowieństwo oprócz wpłacenia udziałów do składania w „Jedności” swych oszczędności. Zarząd spółdzielni

²⁶ Por. F. Noszczyk, *Z Księgarni Diecezjalnej*, PD nr 12 (1919), s. 255–258.

²⁷ Tenże, *Z księgarni diecezjalnej „Jedność”*, PD nr 3 (1920), s. 78–82.

zapewniał poufność wpłacającym, co do wpłacanej kwoty i sumie oszczędności. Wkłady te można było wpłacać osobiście za tymczasowym pokwitowaniem albo przez PKO na każdej poczcie na nr 100,336 (kwit pocztowy służył jako tymczasowy dowód). Dnia 7 marca przystąpiono do dokładnego obliczenia sklepu, składów i filii dla przeprowadzenia kontroli. W filiach zarząd w celu ich ożywienia, reorganizacji i kontroli postanowił przeprowadzić w najkrótszym czasie w porozumieniu i spośród miejscowych konfratrów subkomitety. Postanowiono na razie najwięcej uwagi zwrócić na istniejącą wytwórnię zeszytów, ponieważ ten artykuł miał bardzo dużo hurtowych odbiorców w całej Polsce. W miarę wzrostu funduszy i dochodów do produkcji tego towaru miał powstać nowy lokal²⁸.

2. 3. Popularyzacja kultury

Od pierwszych lat ukazywania się „Przeglądu Diecezjalnego” kładziono nacisk na wydawanie i popularyzację wśród ludu prasy katolickiej, obok już istniejących na rynku wydawniczym pism antykościelnych. W gazetach tych można było często wyczytać o wielkich zapisach i testamentach na cele kulturalne. Trudniej zaś czytelnik mógł wyczytać w nich o nadzwyczajnej ofiarności, o zapisach i testamentach na cele religijne oraz na prasę wyrażnie katolicką. Kapłani, których pochłaniała wytężona praca w kościele i działalność społeczna, powinni byli zająć się także apostołstwem za pomocą dobrych gazet. Podkreślano, że w razie trudności z wydawaniem własnych pism katolickich, można publikować artykuły w prasie neutralnej, aby szerzyć ideę katolicką wśród jej czytelników²⁹.

Ksiądz A. Zimniak podkreślał znaczenie prasy dla ludu, która była na ogół niedoceniana przez samych duchownych. Kapłani bowiem nie uświadamiali sobie jej wpływu na jednostki i społeczeństwo. Zdaniem autora, duchownym wydaje się, że lud niewiele interesuje się gazetą, iż jej nie rozumie, a w rzeczywistości nie chce im się zajmować popularyzacją dobrych pism wśród ludu³⁰. Ksiądz A. Zimniak uważa, że kapłani powinni się przeciwstawiać wrogiej prasie ludowej, poprzez przedstawianie wiernym dobrych katolickich gazet. Duchowni winni zabraniać z ambony i w konfesjonale czytania złych pism i książek. Dobre pisma w parafii ułatwiają niezmiernie kapłanowi ciężką pracę duszpasterską. Gdzie kazanie nie trafiało, tam gazeta lub książka mogła odegrać istotną rolę. Poza tym nie wszystko można było mówić na ambonie ze

²⁸ J. Skalski, *Z księgarni „Jedność”*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” (dalej KPD) nr 3 (1925), s. 7.

²⁹ Por. Kaes, *W sprawie prasy katolickiej*, PD nr 3 (1913), s. 45–46.

³⁰ Por. A. Zimniak, *O prasie ludowej*, PD nr 8–9 (1922), s. 137.

względu na świętość miejsca i powagę przynależną słowu Bożemu. Kolportaż prasy w parafii miał polegać na tym, że ksiądz na podstawie spotkań z parafianami, sprowadzałby stosowną liczbę pism ludowych. Gazety powierza kościelnemu lub komuś innemu, umiejącemu zachęcić do zakupu. Ten sprzedaje pisma po oznaczonej cenie w niedzielę przed nabożeństwem i po nabożeństwie. Kolportaż prasy w parafii mógłby odbywać się także na ambonie. W kościołach, kiedy odprawia się uroczyste nabożeństwa; w kazaniach i na konferencjach wzywa się lud do składania ofiar na cele prasy, do prenumerowania i rozszerzania pism katolickich wśród parafian. Księża mogą także urządzać odczyty i manifestacje, rozrzucają odezwy, a wszystko ma służyć do poruszenia i uświadomienia ludu o ważności prasy³¹.

Drugim środkiem pomocniczym, bardzo zalecanym w dzisiejszym duszpasterstwie, są czytelnie parafialne, z których szerzy się ruch książkowy, oświatowy. Autor zauważa, że wzrasta zainteresowanie ludu książką, a to z kolei przyczynia się do zmniejszenia analfabetyzmu na wsi. Duchowni powinni zwracać uwagę na ważność czytelnia dla ludu i zakładać je po wsiach pod opieką kółek różańcowych lub innych stowarzyszeń. Podstawowe pozycje książkowe stanowić powinny: katechizm, historia biblijna, zbiór przykładów, żywoty świętych, dzieła popularne, historyczne, apologetyczne, społeczne, oświatowe, czasopisma ludowe. Funduszu na założenie czytelnia dostarczą przedstawienia urządzone od czasu do czasu, dobrowolne ofiary, składki. Ksiądz zaś ułoży regulamin i wyznaczy opłatę za wypożyczanie książek. W razie trudności założenia czytelnia w każdej większej wsi, to przynajmniej przy kościele powinna istnieć koniecznie czytelnia parafialna, którą interesuje się ksiądz. Niemale znaczenie dla ludu ma także wspólne czytanie. Mieszkańcy zbierają się w określonym do tego celu lokalu o umówionej godzinie. Jeden z nich czyta powoli i doniosłym głosem, a reszta słucha. Po przeczytaniu odbywa się dyskusja i wyjaśnienie. Czytelnia nie tylko oświeca, kształci i umoralnia, lecz także organizuje młodzieży czas wolny³².

Zadaniem duchowieństwa powinna być popularyzacja prasy katolickiej wśród społeczeństwa polskiego. Dobra gazeta wniesie na wieś chrześcijańską myśl religijną i społeczną oraz rozbudzi krytyczne myślenie. Nie można żałować trudu i ofiar, aby w rękach ludu znalazła się prasa katolicka, przystosowana do poziomu czytelników. Gazeta ludowa powinna podawać całkowity pogląd na określoną sprawę. Zdaniem ks. Rydzego, na łamach prasy powinny znajdować się krótkie, jasno rzecz wyczerpujące, rozprawki, omawiające kwestie religijne, społeczno-gospodarcze, popularyzujące w ten sposób program chrześcijańsko-narodowego ustroju państwa i społeczeństwa. Artykuły

³¹ Por. tamże, s. 138–139.

³² Por. tamże, s. 140–141.

muszą być także odpowiedzią na zarzuty rozszerzane przez prasę ludową, wrogą prasie katolickiej. Każde koło czy dekanat powinno powołać referenta prasowego, który kosztem konfratrów będzie zajmował się oczyszczaniem prasy z poglądów radykalnych. W każdej wsi powinna być rozpowszechniana chociaż jedna gazeta³³.

Pierwszym zadaniem duszpasterskim jest uświadomienie katolikom obowiązków katolickich. Można to czynić nie tylko za pomocą głoszenia kazań i nauk, lecz również za pomocą pism katolickich. W dwudziestoleciu międzywojennym był ich wielki wybór, należało się tylko z nimi zapoznać i umieć je wiernym polecić. Diecezja kielecka posiadała własne pismo „Gazetę Tygodniową”. Gazeta ta była wyrazicielem potrzeb diecezjan i omawiała sprawy regionalne. Każda parafia powinna dobrze zorganizować kolportaż w parafii. Gdzie jest dwóch księży, tam najlepiej sprawą tą zajmie się wikariusz. W parafiach, gdzie jest jeden ksiądz, kolportażem może zająć się organista lub odpowiedni parafianin. Gazeta mogła być sprzedawana przed kościołem co niedzielę przez chłopca lub jakąś kobietę, a nawet roznoszona po domach. Duchowieństwo powinno w parafiach rozpowszechniać inne pisma i gazety, jak: „Przewodnik Katolicki”, „Gazeta Świąteczna”, „Rycerz Niepokalanej”, „Posłaniec Serca Jezusowego” czy „Głosy Katolickie”³⁴.

Duchowieństwo parafialne chcąc pogłębić swe wykształcenie spotykało niemałe trudności w kwestii nabycia i sprowadzenia dostatecznej ilości tylko najniezbędniejszych książek. Trudno było pojedynczemu, odosobnionemu kapłanowi zaopatrzyć się w starsze i nowsze dzieła. Biblioteka diecezjalna nie mogła służyć z powodu zbyt dużego obszaru, zajętego przez czytelników, jak również z powodu zbyt dużej odległości dalszych parafii od miasta biskupiego, uniemożliwiających prawidłową wymianę książek. Biblioteka seminaryjna obsługiwała przede wszystkim profesorów i alumnów seminarium kieleckiego. Na założenie wspólnej biblioteki najlepiej nadawały się dekanaty ze względu na mniejszą liczbę członków, a dostęp do książek dla czytelników byłby wygodniejszy. Przy organizacji bibliotek dekanalnych pojawiać się mogły trudności związane z odległością od miejsca biblioteki. Księża podczas swych wizyt u dziekana mogli wykorzystać czas na wypożyczenie dzieł z dekanalnej biblioteki. Opieką nad księgozbiorem miał zajmować się sam dziekan lub wikariusz, jeśli taki był w parafii. Największe trudności przysporzyła bibliotekarzom kwestia funduszy. Z zapisów i dobrowolnych ofiar członków biblioteki dekanalnej można było uzyskać nieraz cenne zbiory. Dla wszystkich członków przewidywano coroczne składki. Fundusze biblioteki można było pomnożyć

³³ Por. B. Rydzy, *Szerzenie dobrej prasy*, PD nr 3 (1923), s. 61–63.

³⁴ Por. Sincerus, *Kolportaż i propaganda pism katolickich*, KPD nr 2 (1931), s. 17–19.

przez nakładanie kar za przetrzymywanie książek poza terminem. Bibliotekarz wraz raz do roku odbywał naradę z członkami księżnicy w sprawie nabycia książek za uzyskaną gotówkę. W wyszukaniu potrzebnych książek szczególnie pomocne były wykazy dzieł proponowane przez czasopisma kapłańskie i świeckie. Wykaz lektur zalecanych do biblioteki dekanalnej polecała także redakcja „Przeglądu Diecezjalnego”³⁵. W przeciwieństwie do bibliotek dekanalnych wiele względów przemawiało przeciwko zakładaniu dla księży tzw. bibliotek parafialnych. Księgozbiory dekanalne były popierane przez większe grono kapłanów. Biblioteki parafialne w razie śmierci proboszcza mogły być poważnie zagrożone przez spadkobierców, wystawiających je na dorywczą licytację. Księżnice te na czas wakowania parafii pozostawały bez należytej opieki. Biblioteki dekanalne zaś miały zapewnioną opiekę całego grona kondekanalnych kapłanów nawet w przypadku śmierci bibliotekarza lub wakatu parafii. Żywiono nadzieję, aby diecezja kielecka pokryła się z czasem siecią bibliotek dekanalnych, z których korzystaliby wszyscy kapłani: młodzi na zachętę do pracy, dojrzała na otuchę po obowiązkach, starsi na pokrzepienie po pracy³⁶.

Na terenie diecezji kieleckiej zakładano również biblioteki wędrujące. Dnia 16 kwietnia 1918 roku na zjeździe dekanalnym postanowiono założyć bibliotekę wędrującą w dekanacie miechowskim. Biblioteka ta liczyła 15 członków z dziesięciu parafii dekanatu; przy czym każdy z nich płacił miesięczną składkę w wysokości 3 koron. Dekanalny zjazd księży wypowiadał się w kwestii sprowadzania nowych książek. Sprowadzaniem tym mieli zająć się ks. proboszcz J. Prawda i ks. prefekt P. Augustynik. Książki wędrowały od jednego czytelnika do drugiego drogą urzędowej kurendy. Dzieła nie wolno było przetrzymywać dłużej niż trzy miesiące. Po obiegu książka wracała do dziekana, gdzie wchodziła w skład stałej biblioteki dekanalnej³⁷.

W drugiej Rzeczypospolitej duchowieństwo wypowiadało się również na temat wpływu czytania książek zakazanych na poglądy wiernych. Ordynariusze sami lub za pośrednictwem odpowiednich kapłanów mieli zwracać pilną uwagę na książki, na terytorium ich druku i sprzedaży, a wszystkie druki uważane za zgubne miały być niszczone. Zabroniona książka nie mogła być wydawana, czytana, przechowywana, sprzedawana, tłumaczona na inny język ani w żaden inny sposób rozpowszechniana. Nie wolno było czytać książek zakazanych przez Św. Kongregację Rzymską lub umieszczonych na indeksie, opublikowanym w 1917 roku przez papieża Benedykta XV. Zabronione było

³⁵ Por. A. Sobczyński, *O bibliotekach dekanalnych*, PD nr 9 (1917/1918), s. 268–270.

³⁶ Por. tamże, s. 271–272.

³⁷ Por. cykl: „Dioeciesana”, PD nr 9 (1917/1918), s. 284.

czytanie książek heretyckich, zwalczających jakikolwiek dogmat katolicki; dzieł uznających za godziwe: samobójstwo, pojedynki, rozwody małżeńskie, sekty masońskie; książek uczących praktyk ezoterycznych, druków propagujących rzeczy nieprzyzwoite. Na czytanie książek zakazanych pozwolenia udzielała Stolica Apostolska oraz ci, którzy przez nią zostali upoważnieni do udzielenia innym tego pozwolenia. Ordynariusze mogli pozwalać swoim podwładnym na czytanie tych książek przez prawo lub dekret Stolicy Apostolskiej wzbronionych, ale tylko w pojedynczych i nagłych wypadkach³⁸.

W Polsce lat międzywojennych wraz z wzrastającym zapotrzebowaniem na książkę, rozwijał się prężnie księgarski rynek wydawniczy. Kościół katolicki propagował wydawanie i kolportaż książki katolickiej. Grupę polskich wydawnictw skupiały w swym środowisku firmy, nie mające nic wspólnego ze światopoglądem katolickim, a raczej wrogo do niego nastawione. Książki wydawane przez te oficyny dostępne były na całym polskim rynku księgarskim. Stanowiły one bowiem podstawowe wyposażenie polskich czytelni i wypożyczalni. Na podstawie roczników „Urzędowego Wykazu Druków wydawanych w Rzeczypospolitej Polskiej” można było stwierdzić, że katolicka powieść i katolicka książka naukowa stanowiły zaledwie ułamek procentu w stosunku do ogólnej ilości książek, ukazujących się na rynku polskim. Księgarski rynek wydawniczy zdominowany był przez żydowskie oficyny. Sytuację katolickiego rynku wydawniczego starano się poprawić przez zbieranie większych funduszy na potrzeby wydawnicze³⁹. Cel ten można było osiągnąć tylko przez zbiorowy wysiłek całego polskiego duchowieństwa przy współudziale katolików świeckich. Inicjatywę zespolenia duchownych w walce o katolicką powieść podjęło duchowieństwo archidiecezji wileńskiej i diecezji pińskiej, powołując do życia instytucję pod nazwą Katolicki Fundusz Wydawniczy. Inicjatywa ta zespoliła do 1938 roku 750 księży i pewne grono osób świeckich, którzy na wydawanie katolickiej beletrystyki wnosili miesięcznie po 2 zł. Zgromadzone fundusze przeznaczono na publikowanie polskiej powieści katolickiej⁴⁰.

W latach 1911–1939 „Kielecki Przegląd Diecezjalny” jako miesięcznik pasterski był łącznikiem między władzą diecezjalną a duchowieństwem. Celem czasopisma było przybliżanie duchownym metod duszpasterskich i informowanie o ważniejszych wydarzeniach w diecezji kieleckiej. Spośród różnorodnej tematyki, redakcja zwracała również uwagę na kulturotwórczy aspekt pisma. W pierwszych latach ukazywania się „Przeglądu” przybliżano

³⁸ Por. *O czytaniu książek zakazanych*, PD nr 4 (1922), s. 77–81.

³⁹ Por. *W palącej sprawie*, KPD nr 4 (1935), s. 111–114.

⁴⁰ Por. *O Katolicki Fundusz Wydawniczy*, KPD nr 7–8 (1938), s. 234.

zagadnienia z zakresu historii regionalnej, prezentując bogactwo kultury duchowej i materialnej Kielecczyny. Jako pismo diecezjalne, przedstawiało także znaczenie kulturalnych instytucji diecezjalnych dla podniesienia ochrony dziedzictwa narodowego. Na łamach „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego” miała miejsce popularyzacja prasy katolickiej wśród duchowieństwa, a za jego pośrednictwem także wśród wiernych. Podkreślano znaczenie funkcjonowania bibliotek w kształtowaniu światopoglądu chrześcijańskiego na terenie diecezji kieleckiej.

Należy podkreślić, że analiza „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego” pod względem kulturotwórczym została dokonana w oparciu o jego artykuły i wybrane cykle wydawnicze z lat międzywojennych. Problematyka kulturoznawcza, stanowiąca źródło inspiracji dla wielu drukowanych w „Przeglądzie” recenzji, mogłaby stać się tematem kolejnych badań nad prasą diecezjalną.

Summary

THE CULTURAL-CREATIVE FUNCTION OF THE „KIELCE DIOCESE REVIEW” IN 1911–1939 YEARS

The article shows the cultural-creative weight of the diocesan periodical. This paper presents of the origin of the review and their first editors. The considerable part of this article is devoted to the popularization of the regional history. In this part are described the places of the religion's cult and the local monuments of art. The article describes the history of the diocesan institutions: the museum and the diocesan printing-office „Jedność”. The lost part of this paper concentrates on the popularization of the culture in the congregations. In this place layed emphasis on weight of the catholic press and decanate's libraries in formation of the outlook on life in Kielce's Diocese.

Dr Agnieszka SMOLIŃSKA – ur. w 1974 r., dr nauk humanistycznych. Główne zainteresowania badawcze to: historia kultury, stosunki kulturalne polsko-włoskie i historia kaznodziejstwa. Ostatnio wydała *Společenství polské w kazaniach jezuitůch přelomu XVII i XVIII věku* (2005). Mieszka w Kielcach.

Spis treści

Od Redakcji	5
-------------------	---

POCHYLENI NAD TAJEMNICĄ EUCHARYSTII

Dariusz Adamczyk – Chleb życia	9
Ks. Jan Józef Janicki – <i>Mane nobiscum Domine</i> – eucharystyczny testament Jana Pawła II	27
Ks. Przemysław Kantyka, dkn Karol Starczewski – Eucharystologia wybranych wyznań chrześcijańskich	49
Ks. Paweł Kurek – Eucharystia źródłem i wezwaniem do postępu na drodze życia duchowego w świetle nauczania biskupa Jana Jaroszewicza (zm. 1980)	75
Ks. Wojciech Misztal – Chrystus, Kościół i Uczta Nowego Przymierza w świetle 1 Kor 11, 23-26	93
Ks. Marian Pastuszko – Pojęcie Najświętszej Eucharystii (kan. 897)	107
Ks. Adam Perz – Wpływ Eucharystii na życie chrześcijanina	123
Ks. Jan Piątek – Wspólnotowy wymiar osoby ludzkiej	135
Ks. Mieczysław Rusiecki – Eucharystia – sakramentem spełnienia	153
Ks. Paweł Staroszczyk – Zachwyt, trwoga, znów zachwyt i olśnienie, czyli o błogosławionych skutkach rozprożeń w czasie mszy. Rozważania na podstawie jednego wiersza	171
Ks. Wojciech Wąsik – Nauka o Eucharystii według kan. 897 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku	181

KARMILI NAS PANEM

Ks. Edward Chat – Ksiądz prof. dr hab. Adam Ludwik Szafrąński – profesor i rektor WSD w Kielcach, profesor KUL	209
Ks. Sylwester Iwan – Eucharystia w życiu Kościoła w świetle nauczania ks. Adama Ludwika Szafrąńskiego	227
Ks. Julisław Łukomski – Ekologia człowieka w ujęciu ks. prof. Adama Szafrąńskiego	239
Marek Marczewski – Partycypacja (Księdza Profesora Adama Ludwika Szafrąńskiego poszukiwania ogólniejszej zasady teologii pastoralnej) ...	247

Ks. Czesław Murawski – Teologia małżeństwa i rodziny w pismach ks. prof. A. L. Szafrąńskiego	263
Ks. Daniel Wojciechowski – Ks. prof. Adam Ludwik Szafrąński – posługa kapłańska przy biskupie Czesławie Kaczmarku w Kielcach	279
Ks. Lucjan Balter SAC – Antropologia teologiczna w pracach księdza Andrzeja Zuberbiera	313
Ks. Ignacy Bokwa – Ksiądz profesor Andrzej Zuberbier a Sobór Watykański II	329
Ks. Janusz A. Ihnatowicz – Język techniczny jako narzędzie ewangelizacji. O języku teologicznym ks. Andrzeja Zuberbiera	339
Ks. Roman Kuligowski – Natura i nadprzyrodzoność a humanizm	351
Jacek Salij OP – Teologia laikatu ks. Andrzeja Zuberbiera	361

VARIA

Ks. Paweł Borto, ks. Józef Kudasiewicz – Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym	371
Ks. Marek Dziewiecki – <i>Mały Książę</i> jako forma komunikacji wychowawczej ...	403
Ks. Henryk Jagodziński – <i>Communicatio in sacris</i> w Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu	419
Ks. Mariusz Rak – Pedagogiczno-społeczny aspekt działalności Jana Pawła II wobec rodaków w homiliach wygłoszonych podczas pielgrzymek do ojczyzny	433
Piotr Rosiński – O przestrzeni muzycznej kościołów ziemi sandomierskiej	445
S. Janina Samolewicz SJE – Eucharystyczna duchowość błogosławionego Jerzego Matulewicza	465
Agnieszka Smolińska – Kulturotwórcza funkcja „Kieleckiego Przeglądu Diecezjalnego” w latach 1911–1939	489