

SKLEPIA

№ 10-2000

Nowy rok Kalendarza

- Kazimierz Nycz
Dobry wieczór katolickim obywatelom w perspektywie kryzysu pluralistycznej Europy
- Ireneusz Błotnicki
Początkowo nieznany wymiar ludzkiej śmierci w przepowiadaniu
- Lesław Błotnicki
Historia i polityka w latach 1972-2000
- Janusz Błotnicki
Teologiczne znaczenie odwołania ekskomunikacji z 1054 roku
- Zygmunt Gładki
Współczesny katolicyzm a świat kultury i sztuki
- Krzysztof Gładki
Kalendarz obywateli w dobie formacji duchowej
- W Złoty Dzień Świąt Przewodnik Błotnicki
- Grażyna Gładka
Niewygodne pytania o politykę i kulturę
- Dariusz Gładki
Jak według Dostojewskiego piękno zbawia świat
- Mariusz Kłopotowski
W poszukiwaniu sensu wartości i wartości w społeczeństwie
- Jerzy Kłopotowski
Spejtyka wybranych zbiorów prawa w polskim
- Janusz Kłopotowski
Kontekst polityczny i społeczny w dobie transformacji
- Edward Kłopotowski
Zagadnienie prawdy absolutnej w naukach empirycznych
- Bogdan Kłopotowski
Moralność i polityka w dobie transformacji
- Nowakowski Dariusz
Jan Turdak
Zadanie dla "Syna" w świetle Księgi Sędziów
- Józef Ulan
Parafia jako wspólnota
- Wojciech Wójcik
Współczesna zagadnienie wsi według historyka

Uniwersytet Szczeciński
w Szczecinie
Wydział Teologiczny
Sekcja w Koszalinie

Studia
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 10

Koszalin 2005

Redakcja
Ks. dr Edward Sienkiewicz

Recenzenci numeru:

Ks. prof. dr hab. PAWEŁ BORTKIEWICZ
Ks. prof. dr hab. ANDRZEJ CZAJA
Ks. prof. dr hab. TADEUSZ DOLA
Ks. prof. dr hab. WOJCIECH GÓRALSKI
Ks. prof. dr hab. JANUSZ KRÓLIKOWSKI
Ks. prof. dr hab. JERZY LEWANDOWSKI
Ks. prof. dr hab. ROMAN MURAWSKI
Ks. prof. dr hab. BOGDAN PONIŻY
Ks. prof. dr hab. MARIAN RUSECKI
Ks. prof. dr hab. BONAWENTURA SMOLKA
Ks. prof. dr hab. TOMASZ WĘCŁAWSKI
Ks. prof. dr hab. HENRYK WITCZYK

Korekta: Tadeusz Rogowski

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne
ul. Seminaryjna 2
75-950 Koszalin
faks: 094/345 90 21
telefon: 094/345 90 20

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Bp Kazimierz Nycz:** Doświadczenie katechezy ostatnich lat w perspektywie wyzwań pluralistycznej Europy 5
- Ks. Ireneusz Blank:** Paschalno-sakramentalny wymiar ludzkiej śmierci w przepowiadaniu 17
- Ks. Lech Bończa-Bystrzycki:** Historia diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej (1972-2005) 27
- Ks. Janusz Bujak:** Teologiczne znaczenie odwołania ekskomunik z 1054 roku 45
- Ks. Zygmunt Czaja:** Wychowawczy charakter szkolnych rekolekcji wielkopostnych 61
- Ks. Kazimierz Dullak:** Kształtowanie się norm prawnych w dziedzinie formacji duchowej w Zgromadzeniu Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi 77
- Ks. Grzegorz Jankowiak:** Niektóre aspekty eklezjologii eucharystycznej Soboru Watykańskiego II 107
- Ks. Dariusz Jastrząb:** Jak według Dostojewskiego piękno zbawia świat 117
- Ks. Mariusz Kołaciński:** W poszukiwaniu sensu wartości moralnych w społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie 127
- Ks. Jerzy Kulaczkowski:** Specyfika wybranych zbiorów prawa w Pięcioksięgu 145
- Ks. Janusz Lemański:** Kontekst historyczny wyroczni mesjańskich w Księdze Deutero-Zachariasza przedmiotem interpretacji prorockiej czy źródłem inspiracji literackiej? 157
- Ks. Edward Sienkiewicz:** Zagadnienie prawdy absolutnej w naukach empirycznych 181
- O. Bonawentura Smolka:** Misyjny charakter eucharystii w świetle nauki Jana Pawła II w liście apostołskim "Mane Nobiscum Domine". 207
- Ks. Jan Turkiel:** Zadanie dla "Syna" w świetle Księgi Syracha 213
- Ks. Józef Urban:** Parafia wobec problemu sekt 229
- Ks. Wojciech Wójtowicz:** Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera 237

RECENZJE I MATERIAŁY

- Ks. Ireneusz Blank:** Wiesław Oleszek, *Przepowiadanie o świętych*, Lublin 2002. 261
- Ks. Janusz Bujak:** Gilbert Keith Chesterton, *Wiekuiesty człowiek*, Warszawa - Żabki 2004. 265

Ks. Zygmunt Czaja: Erich Dauzenroth, <i>Janusz Korczak. Życie dla dzieci</i> , Kraków 2005. Jacek Salij, <i>Patriotyzm dzisiaj</i> , Poznań 2005.	269
Ks. Kazimierz Dullak: Jan Dudziak, <i>Kanoniczna rola proboszcza. Realizacja podstawowych zadań kościelnych: nauczania, uświęcania, rządzenia</i> , Tarnów 2001. Stanisław Tymosz (red.), <i>Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II</i> , Lublin 2004.	277
Ks. Edward Sienkiewicz: Zdzisław J. Kijas, <i>Początki świata i człowieka</i> , Kraków 2004. Joseph Ratzinger, <i>Wiara - prawda - tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata</i> , tłum. Ryszard Zajączkowski, Kielce 2004.	285
O. Bonawentura Smolka: Edward Sienkiewicz, <i>Chrystus - sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary</i> , Poznań 2003.	295
Wiesław Regliński: Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Perspektywy personalizmu w bioetyce zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Centrów i Instytutów Bioetycznych o Inspiracji Personalistycznej (FIBIP). Rzym, 21-22 czerwca 2004 roku	301
Markus Zimmermann-Acklin: Etyka filozoficzna i teologiczna - dwie siostry ostatecznie rozdzielone? Sprawozdanie z Międzynarodowego Sympozjum Naukowego zorganizowanego przez Uniwersytet w Lucernie (Szwajcaria) 11-12 czerwca 2004 roku	307
Ks. Marek Żejmo: Teologiczna problematyka wiersza <i>Do zeszej C.K. Norwida</i>	313
Table of contents	319

ARTYKUŁY

Ks. Bp KAZIMIERZ NYCZ

DOŚWIADCZENIE KATECHEZY OSTATNICH LAT W PERSPEKTYWIE WYZWAŃ PLURALISTYCZNEJ EUROPY

Sformułowanie tematu wymaga zaraz na wstępie doprecyzowania, gdyż może sugerować, iż autor podjął się opracowania zagadnień, jakie są przedmiotem całego spotkania poświęconego polskiej katechezie wobec pluralizmu jednoczącej się Europy. Wielkie sympozjum, obszerne publikacje nie byłyby w stanie sprostać tak postawionemu zadaniu. Skromnie więc i na miarę możliwości kilkunastu stron, spróbuję zastanowić się, w jakim stopniu to, co dokonano się w polskiej katechezie w ciągu ostatnich piętnastu lat, było przygotowaniem do spotkania się człowieka z pluralistycznym społeczeństwem demokratycznego państwa. Chodzić mi będzie nie tylko o to, by przygotować katechizowanego do obrony swojej tożsamości chrześcijańskiej, by go nauczyć odpowiedzi na przychodzące z zewnątrz pytania, by wreszcie ukazać mu granice pluralizmu i tolerancji. To są niewątpliwie ważne zadania katechezy wobec pluralizmu współczesności. Gdyby jednak na tym pozostać, mogłoby to skutkować wychowaniem jedynie recenzentów pluralistycznej i często liberalnej współczesności, co jest zadaniem ważnym, ale byłoby to formowanie ludzi ulegających pokusie tworzenia swoistych gett uczniów Chrystusowych, by się nie pobrudzić wejściem w ten świat.

Tymczasem Chrystusowe „idźcie na cały świat”, przypomniane przez Ojca świętego na początku trzeciego tysiąclecia, jest wezwaniem do twórczej obecności chrześcijan w świecie, w świecie pluralistycznym zarówno w aspekcie wartości jak i kultury do tego stopnia, że można i trzeba mówić o ewangelizacji kultur¹.

Podobne zadania wytycza katechezie Dyrektorium ogólne o katechizacji, mówiąc o wielkim polu świata, na którym prawa człowieka i jego godność, sprawy religijne i moralne oraz wielość kultur są do przeniknięcia Ewangelią, gdyż Ewangelia, która nie przenika kultury i nie staje się jej elementem, nie jest w pełni przyjętą². Stąd jednym z istotnych zadań katechezy jest wychowanie do misji, czyli przygotowanie nie tylko apostołów, ale także świadków, którzy by nie tylko potrafili ocenić pluralistyczny świat, ale będąc

¹ List apostolski, *Novo millennio ineunte* 29, 30

² DOK, 17-23.

przygotowanymi, bezpiecznie wejść w ten świat, by go od środka przemieniać³. I to jest drugie pytanie stawiane katechezie ostatnich lat, czy wystarczająco jest szkołą świadków i apostołów Jezusa Chrystusa.

1. Podstawowe wyzwania pluralistycznej współczesności

Niewątpliwie mówiąc o wyzwaniach pluralistycznej współczesności wolno nam dodawać określenie „w Europie”, choć może to być czasem bardzo mylące lub wręcz niebezpieczne. Od razu bowiem zaczynamy wiązać przyczynowo problemy z pluralizmem, na jakie napotykamy w Polsce i w Kościele, z naszym wstąpieniem do Unii Europejskiej. Byłoby to ogromnym uproszczeniem. Europa zawsze była pluralistyczna i mimo tego potrafiła się tym pluralizmem ubogacać wzajemnie. Nawet gdy była podzielona, wiele razy w historii, czy ostatnio do roku 1989, dążenie do jedności Europy, w ramach bogactwa tradycji i kultur, była dążeniem, pragnieniem, czy celem. Warto pod tym kątem raz jeszcze przeczytać, niewątpliwie prorocze i historyczne słowa papieża Jana Pawła II z Gniezna i to zarówno w roku 1979 jak i z roku 1997, ze znamienym stwierdzeniem o roli chrześcijaństwa w dziejach Europy, które nie jest zawłaszczaniem historii, gdyż „historia Europy jest wielką rzeką, do której wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycje i kultur jest wyjątkowym bogactwem. Zrąb tożsamości europejskiej jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej chrześcijańskiej samoświadomości”⁴.

Jest w nauczaniu papieskim stwierdzenie ubogacającego pluralizmu, jest pochwała pluralizmu tradycji i kultur, ale równocześnie jest wskazanie na duchowy fundament jedności. Jest też przestroga, przed niebezpieczeństwem wynikającym z fałszywie pojętego pluralizmu i tolerancji oraz niebezpieczeństwami, które mogą być skutkiem wstydlivego odcinania się od korzeni i od fundamentu ewangelicznych wartości. W tej ostatniej sprawie Ojciec Święty jest prorokiem do końca, gdyż to czego byliśmy świadkami przy dyskusji nad aksjologią Konstytucji Europejskiej, potwierdziło obawy papieża o brak chrześcijańskiej samoświadomości.

Synod biskupów, poświęcony Europie, zarówno w jednym jak i w drugim zgromadzeniu, a także w dokumencie końcowym, bardzo dogłębnie analizuje sytuację społeczną, moralną i religijną kontynentu europejskiego. Czyni to niezależnie od trwającego procesu jednoczenia się w strukturach europejskich. Są to bowiem dwa procesy równoległe, w znacznym stopniu

niezależne, choć występujące w tym samym czasie⁵. Na wpływ prądów europejskich i światowych, dobrych i złych, byliśmy nastawieni od wielu lat, zwłaszcza od czasu, gdy świat dzięki środkom nowoczesnej komunikacji, stał się globalną wioską. Do pewnego stopnia parasolem ochronnym była blokada informacyjna komunistycznych mediów, ale i wtedy miliony rodaków wyjeżdżało za granicę, co powodowało, że wracając stawali się poważnym zagrożeniem totalitarnego państwa, przez możliwość porównania warunków ekonomicznych, życiowych i kulturowych. Równocześnie wnikała w nich mentalność pluralistycznego Zachodu i nie zawsze potrafili sobie z tym radzić, nie będąc przygotowanymi do zetknięcia się z pluralistyczną kulturą i poglądami. Ksiądz profesor Józef Tischner, w wielu wystąpieniach i publikacjach, stawiał tezę, że komunizm w Polsce upadnie, gdy liczba Polaków wyjeżdżających na Zachód przekroczy pięć milionów. Dziś, a zwłaszcza po roku 1990, wszystko to nabrało ogromnego przyspieszenia przez otwarcie Polski na świat oraz przez gigantyczny rozwój środków telekomunikacyjnych w postaci Internetu, telefonii komórkowej. W tym znaczeniu wyzwania pluralistycznej Europy, o których mówią ojcowie Synodu, są wyzwaniami ponad europejskimi, a na pewno wcześniejszymi niż formalna integracja europejska z 1 maja 2004 roku.

Wśród wyzwań dla Kościoła w Europie i w Polsce, a zatem także dla katechezy wymienia się i analizuje w posynodalnym dokumencie następujące: gasnąca nadzieja prowadząca do zwątpienia i niepewności, rozczarowania i bezsens życia. Sprawia to, iż mimo ogromnych osiągnięć, mimo jednoczących procesów i niewątpliwych sukcesów, jak życie w większej wolności, ludzkość odczuwa skutki spustoszenia, jakiego dawna i najnowsza historia dokonała w najgłębszych ludzkich tkankach⁶.

Pluralistycznym wyzwaniem dla katechetów i katechizowanych jest utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo zostawione im przez historię. Istnieje słuszna obawa, że symbole chrześcijańskiej obecności staną się tylko szacownymi pamiątkami przeszłości. Chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiana na próbę w sferach życia publicznego. Łatwiej jest się deklorować jako agnostyk niż wierzący, gdyż niewiara bywa uznawana za coś normalnego, zaś wiara wymaga uwierzytelnienia, które wcale nie jest oczywiste czy przewidywalne⁷.

³ DOK, 86-87.

⁴ Jan Paweł II, *Pielgrzymka do ojczyzny*, Kraków 1999, s. 36, 37.

⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Libreria Editrice Vaticana 2003.

⁶ Tamże, 7.

⁷ Tamże, 7 i 8.

Kolejnym wyzwaniem dla katechezy jest lęk przed przyszłością u wszystkich, a zwłaszcza u młodych. Niepewny i bezbarwny obraz jutra, prowadzi do rezygnacji z wyboru życiowych powołań, kapłaństwa, życia konsekrowanego i małżeństwa oraz do radykalnego spadku urodzeń. Jest człowiek współczesny świadkiem i uczestnikiem fragmentaryzacji życia, prowadzącej do osamotnienia i osłabnięcia więzi społecznych. Istnieje obawa, że globalizacja, zamiast prowadzić do jedności, będzie spychać na margines najsłabszych, co w powiązaniu z indywidualizmem, który się szerzy oraz osłabnięciem przejawów solidarności, może być poważnym wyzwaniem najbliższych dziesiątków lat dla Kościoła⁸.

Dotykając przyczyn tego stanu rzeczy, Ojciec Święty wskazuje na antropologię bez Boga i bez Chrystusa. Ten typ myślenia doprowadził do tego, że człowieka uważa się za absolutne centrum rzeczywistości. Zapomnienie o Bogu doprowadza do porzucenia człowieka, a europejska kultura sprawia wrażenie milczącej apostazji człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał⁹.

W tym kontekście jawi się główne zadanie Kościoła na europejskim kontynencie. Być świadkiem nadziei, głosić nadzieję, celebrować nadzieję, budzić nadzieję. Znajac wszystkie uwarunkowania, w których żyje człowiek, znając Tego, który jest źródłem nadziei, zadaniem Kościoła jest prowadzić do spotkania z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Jest to również zadanie katechezy, a wszystkie wyzwania pluralistycznej Europy stają się zadaniem dzisiejszej katechezy.

Optymiści na polu polskiej religijności powiedzą z pewnością, że to wszystko, mimo otwarcia granic między państwami, a konsekwentnie większego jeszcze przepływu pokretniej aksjologii, poglądów i kultury, nigdy do nas nie przyjdzie. Że symptomy pewnej choroby i zaniku duchowości, obecne na Zachodzie, nas nie dotyczą. Pesymiści powiedzą, że to wszystko już u nas w Polsce i Kościele jest. Realistyczne pytanie, jakie trzeba postawić brzmi: czy jesteśmy przygotowani na to zetknięcie z pluralizmem? Czy jest do tego przygotowany Kościół, katecheza? Czy przygotowujemy przez katechezę świadków nadziei dla współczesnego świata? Tak zwany dobry pluralizm, który ubogaca, zmusza do myślenia, poszerza horyzonty, też wymaga przygotowania po stronie świadków Chrystusa. O ileż bardziej przygotowania katechetycznego wymaga to wszystko, co jest skutkiem pluralizmu źle pojętego, a nazywa się relatywizmem moralnym, permissywizmem, czy propagowaniem, jako normalnych takich modeli życia, małżeństwa, rodziny, które nie mają nic

⁸ Tamże, 8.

⁹ Tamże, 9.

wspólnego z godnością człowieka i tych instytucji, które człowiekowi mają służyć.

2. Stopień przygotowania polskiej katechezy do nowych wyzwań

Byłoby dużym uproszczeniem stwierdzenie, że dopiero po roku 1989 polska katecheza zaczęła się otwierać na nowe wyzwania pluralistycznego społeczeństwa. Jeszcze większym uproszczeniem byłoby przekonanie, że dopiero powrót katechezy do szkoły wymusił zmiany w teorii i praktyce katechetycznej w Polsce. Mimo znacznego odcięcia polskiej myśli teologicznej od refleksji teologiczno – katechetycznej Zachodu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku, mniej więcej od czasu Soboru Watykańskiego II, w polskich ośrodkach teologicznych w Warszawie, Lublinie, Krakowie, Poznaniu i Wrocławiu, podejmowano studia z zakresu katechetyki fundamentalnej, materialnej i formalnej, które świadczą nie tylko o nadażaniu i przenoszeniu na grunt Polski osiągnięć ruchu kerygmatycznego w teologii i katechezie, potem założeń katechezy antropologicznej i interpretacyjnej¹⁰, ale są wyrazem własnego wkładu katechetów polskich w myśl posoborową¹⁰. Takie nazwiska jak F. Blachnicki, J. Charytański, M. Majewski, przeszły na stałe do historii katechetyki polskiej, a ich teoretyczne osiągnięcia stały się podstawą dla poszukiwań praktycznych, przy opracowywaniu programów i podręczników katechetycznych.

Przejsie od katechezy dydaktycznej i pedagogicznej, poprzez katechezę kerygmatyczną i antropologiczną było spóźnione w stosunku do refleksji zachodniej, ale przez to spóźnienie, polska katechetyka zachowała pewien dystans wobec skrajnych rozwiązań katechetyki zachodniej, która niejednokrotnie pogubiła się w poszukiwaniach na mieliznach horyzontalizmu czy skrajnie pojętej katechezy politycznej i wyzwolenia. Wydaje się, że droga ku katechezie integralnej, która łączy w sobie osiągnięcia katechezy kerygmatycznej, antropologicznej i interpretacyjnej, była przez to krótsza i niewątpliwie skuteczniejsza¹¹.

Celem studiów, refleksji naukowej i poszukiwań było znalezienie drogi do współczesnego człowieka. Sformułowana znacznie później zasada wierności Bogu i człowiekowi w katechezie była wyrazem pożądanego napięcia w katechezie, służącego temu, by zarówno model katechezy posoborowej, jak

¹⁰ W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ks. Jan Charytański, ks. Franciszek Blachnicki byli oryginalnymi twórcami katechezy kerygmatycznej opartej na Biblii i liturgii, zaś ks. Mieczysław Majewski całe lata siedemdziesiąte swej twórczości poświęcił wypracowaniu koncepcji katechezy antropologicznej. M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995.

¹¹ M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995.

i treść oraz metody umożliwiały nawiązanie dialogu człowieka z Bogiem¹². Wbrew tej zasadzie było bowiem trzymanie się teologicznie i katechizmowo sformułowanej treści katechezy i towarzyszące temu nieustanne poprawianie metod tak, jakby tylko w metodzie leżała przyczyna nieskuteczności katechezy. Wbrew zasadzie wierności Bogu i człowiekowi było też odejście od treści religijnej, biblijnej, ku ludzkim problemom, bez ich odniesienia do Objawienia¹³.

Cała ta refleksja teoretyczna znalazła wyraźną aprobatę w wydanym w roku 1971 pierwszym „Dyrektorium katechetycznym”, jako dobrze służąca praktyce katechetycznej i osiągnięciu celów katechezy.

Konkretnym wyrazem, na gruncie polskiej praktyki katechetycznej, tego odnawiania katechezy, podręczników i programów, był program katechetyczny z roku 1971 i powstające dla niego w różnych środowiskach podręczniki. W pewnym uproszczeniu można stwierdzić dziś, że na poziomie ówczesnej szkoły podstawowej, posoborowa odnowa katechetyczna poszła po linii zasymilowania osiągnięć katechezy kerygmatycznej, zaś na poziomie katechezy młodzieżowej, widać było mocne ślady wpływu katechezy antropologicznej¹⁴.

Możliwości tamtego czasu oraz fakt, że katecheza odbywała się w środowisku kościelnym, usprawiedliwiał w pewnym stopniu fakt, że zarówno program z 1971 roku, jak i podręczniki służyły praktyce katechetycznej, praktycznie bez większych zmian aż do roku 2001, prawie równe trzydzieści lat.

Już w latach osiemdziesiątych widać było, że dla pewnej części uczestników katechezy, niestety wzrastającej, realizowany program i podręczniki były zbyt konfesyjne i hermetyczne wobec laicyzującego się środowiska, z którego przychodził młody człowiek¹⁵. Dla wszystkich zaś nie spełniały już wymogów treściowej wiążomości i graficznej wydawniczo atrakcyjności.

Jeszcze bardziej na konieczność zmian w zakresie programowania katechezy i opracowywania nowych i nowoczesnych podręczników i pomocy katechetycznych, wskazał sam fakt powrotu katechezy do szkół. Nowe poza kościelne środowisko katechezy, nowi uczestnicy, którzy dotychczas nie pojawiali się na katechezie, zbyt długie trzymanie się starego programu, to przyczyny, dla których trzeba było podjąć refleksję i pracę, najpierw nad koncepcją obecności katechetycznej w szkole, a następnie nad programami

¹² Tamże, s. 110-115.

¹³ Tamże, s. 117-135.

¹⁴ K. Nycz, *Realizacja odnowy katechetycznej Soboru Watykańskiego II w Archidiecezji Krakowskiej*, Lublin KUL, maszynopis.

¹⁵ Tamże, s. 316-360.

i podręcznikami. Szkoda, że prace te Kościół w Polsce podjął, z przynajmniej kilkuletnim opóźnieniem, dopiero po ukazaniu się drugiego „Dyrektorium katechetycznego”¹⁶. W tej kwestii nie ma już usprawiedliwienia, ani poprzez trudności wydawnicze, ani przez brak kompetentnej kadry naukowej na gruncie polskiej katechetyki. Wspomniane wcześniej środowiska, a szczególnie szkoła warszawska i lubelska katechetyki oraz częściowo studia zagraniczne sprawiły, że wyrosło całkiem nowe grono kilkudziesięciu katechetyków, w znacznej liczbie samodzielnych pracowników naukowych, spośród których można było stworzyć zespół do opracowania koncepcji polskiej katechezy, po powrocie katechezy do szkół oraz Podstawy Programowej, programów i podręczników. W rzeczywistości prace te rozpoczęte w roku 1997, nabrały przyspieszenia w roku 1999 i zaowocowały przygotowaniem „Polskiego Dyrektorium Katechetycznego” w roku 2001, „Podstawy Programowej Katechezy” w roku 2001 oraz ogólnopolskiego programu nauczania religii na jesieni tego samego roku¹⁷.

Najbardziej znaczącym osiągnięciem była dyskusja nad kształtem obecności Kościoła w polskiej szkole i jej rozstrzygnięcie w „Polskim Dyrektorium Katechetycznym”. Ani nauka o religii, ani tylko podobna do innych przedmiotów szkolnych lekcja religii z jednej strony, ale też nie katecheza ze wszystkimi znaczeniami tego słowa i zadaniami. Przyjęto zasadę komplementarności nauki religii w szkole i katechezy parafialnej, wychodząc z założenia, że nie można osiągnąć w szkole wszystkich celów i wypełnić wszystkich zadań katechezy, ale też nie wolno sprowadzać obecności Kościoła w szkole do zwykłego tylko nauczania¹⁸. W Dyrektorium podkreślono ewangelizacyjny, a nawet preewangelizacyjny charakter katechezy, także w wymiarze szkoły, kładąc nacisk na doświadczenie ludzkie, na inkulturację oraz na dialog z religiami i światem, odpowiadając w ten sposób na wyzwania pluralistycznej współczesności¹⁹.

Istotnym osiągnięciem zawartym w „Podstawie Programowej Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce” jest rzeczywiste wprowadzenie zasady dialogu religii z edukacją oraz współpracy środowisk szkolnego z rodziną i kościelnego z rodziną, jako obowiązujący standard przy opracowywaniu programów i podręczników. W tych przyjętych zasadach

¹⁶ Był to rok 1997, a katecheza była w szkole od roku 1990.

¹⁷ Wszystkie trzy dokumenty opracował zespół konsultorów przy Komisji Wychowania oraz współpracujący z Komisją 17-osobowy zespół katechetyków z całej Polski. Wszystkie dokumenty zostały wydane jako dokumenty Konferencji Episkopatu Polski w krakowskim Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2001.

¹⁸ R. Murawski, *Polskie Dyrektorium Katechetyczne o nauczaniu religii w szkole*, „Ateneum Kapłańskie” 575(2004), s. 480-490.

¹⁹ *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 58-77.

przejawia się w praktyce wspomniana komplementarność religii w szkole i katechezy parafialnej i rodzinnej. Zasady te respektują również pluralizm uczniów w konkretnej szkole i klasie szkolnej, w sensie różnego stopnia zaangażowania na drodze religijnej inicjacji. Podstawa programowa proponuje też konkretnie, jako zalecenie dla autorów programów i podręczników, korelację dydaktyczną do przedmiotów szkolnych i ścieżek edukacyjnych oraz korelację w zakresie opracowywania i przeprowadzania programów wychowawczych. Dopiero na tym gruncie można mówić o rzeczywistym dialogu religii z edukacją. Niewątpliwie to co udało się osiągnąć w tym względzie, na poziomie programów i podręczników, to sprawa niesłychanie ważna. Jednak w tej dziedzinie większość jest przed nami, jako konkretne zadanie realizacyjne katechetów i nauczycieli w konkretnych szkołach i na konkretnych lekcjach²⁰.

Opracowane dokumenty katechetyczne Kościoła w Polsce, przygotowane i zatwierdzone programy i przygotowywane ciągle podręczniki i pomoce, to niewątpliwie ważny krok w kierunku otwarcia katechezy Kościoła na nowe czasy, na nowe wyzwania, by dochować wierności Bogu i człowiekowi, by pomóc mu żyć po ludzku i chrześcijańsku i być świadkiem w pluralistycznym świecie²¹.

Za wcześnie jeszcze na ocenę, czy te przyjęte działania są wystarczające, by nie pozostać w getcie kerygmaticznego języka, niezrozumiałych pojęć, poza rzeczywistymi problemami współczesnego człowieka. Jedno jest niewątpliwie, czas biegnie jakby szybciej. Ludzie zmieniają się znacznie szybciej. Mówi się o zmianach śródpokoleniowych. Z tych powodów konieczna jest permanentna formacja wszystkich, ale też permanentna praca nad podręcznikami i programami, reagowanie na słuszne uwagi katechetów i katechizowanych. Z pewnością dziś opracowane pomoce nie będą służyć trzydziści lat polskiej katechezie, nie powinny zresztą, bez nieustannego monitorowania, jak bije serce Kościoła, ale też serce konkretnego człowieka, służyć dłużej niż kilka lat najbliższych. Tak jak wszystko dziś, tak i służba katechezie, wymaga nieustannego reagowania. Kto lubi ustabilizowany święty spokój, nie znajdzie go z pewnością w sytuacji nowych wyzwań, jakie stoją przed Kościołem i katechezą.

3. Nowe zadania

Wyzwania pluralistycznej współczesności stawiają przed katechezą nie tylko zadanie otwierania się na zmieniający się świat i kształtowanie u katechizowanych postawy otwartości, dialogu, krytyczności wobec prądów współczesności, ale zarazem uznawania inności i pluralizmu za wartość ubogacającą tak, jak nam to często przypomina Ojciec Święty Jan Paweł II. Równocześnie konieczna jest, budowana ciągle od nowa tożsamość ucznia Chrystusa, gdyż tylko na tym gruncie można owocnie podjąć dialog ze światem, z inaczej wierzącymi, inaczej wartościującymi. To zaś nie zawsze jest oczywiste dla nas wierzących. W konsekwencji, zamiast ekumenizmu i dialogu z religiami, uprawia się otwarty lub zakamuflowany irenizm, zamiast rzetelnej tolerancji idziemy na drogi rezygnowania ze swoich przekonań. Dlatego przed katechezą dziś, stają też nowe tematy, nowe zadania i nowe sposoby rozmowy z młodym człowiekiem, nowe formy współpracy z rodziną, by katechizowany znalazł odpowiedź na pytania i problemy, o których jeszcze nie tak dawno wcale nie myślał. Do tych nowych zadań katechezy należy także to, co jeszcze piętnaście lat temu nie wydawało się być zadaniem własnym katechezy, a dziś znajduje miejsce w programach i podręcznikach katechezy i prawdopodobnie będzie potrzebowało tego miejsca jeszcze więcej, by w życiu nie było dwu równoległych nurtów, z jednej strony tak zwanego życia duchowego z jego własnymi wartościami i wymaganiami, z drugiej tak zwanego życia świeckiego, obejmującego rodzinę, pracę, życie społeczne, zaangażowanie polityczne, kulturalne. Poważnym błędem naszych czasów jest rozłam między wiarą a życiem²². Stąd w katechezie konieczność takich nowych zadań, by odpowiedzieć na wyzwania pluralistycznej przyszłości, które można by skrótno nazwać wychowaniem społecznym i obywatelskim w katechezie²³.

Warto na zakończenie, trochę z szerszej perspektywy spojrzeć na te nowe zadania katechezy, gdyż od ich wypełnienia, w znacznym stopniu zależeć będzie odpowiedź katechezy na wyzwania współczesności²⁴. Pierwsze poszerzenie spojrzenia wynika z rozumienia katechezy, której nie można zamknąć ani do jednego miejsca, ani do jednego wieku. W Polsce możemy obserwować objawy niebezpiecznego redukcjonizmu. Polega on na sprowadzeniu katechezy Kościoła do szkolnej nauki religii. Zawiera się w nim podwójne ograniczenie: do miejsca – szkoły i do wieku – dzieci i młodzieży. Tymczasem katechetyczna posługa słowa w Kościele ma wiele miejsc, a wśród

²⁰ P. Tomasik, *Religia w dialogu z edukacją*, Warszawa 2004; K. Misiaszek, *Programy nauczania religii w szkole*, „Ateneum Kapłańskie”, 571 (2004), s. 467-480.

²¹ Bardzo wyczerpująco na te tematy piszą autorzy trzech kolejnych numerów „Ateneum Kapłańskiego” 571, 572 i 573 z roku 2004.

²² Posynodalna adhortacja spostołska *Christifideles laici* 59.

²³ KDK, 43.

²⁴ K. Nycz, *Wychowanie obywatelskie w katechezie*, „Horyzonty Wychowania”, 3 (2004), s. 113-127.

nich uprzywilejowane: parafię i rodzinę. Ma też wiele adresatów, a wśród nich dokumenty Kościoła wymieniają na pierwszym miejscu dorosłych²⁵.

Dla wychowania człowieka, zdolnego podjąć zadania w Kościele i świecie wynikają stąd następujące wnioski. Nie można osiągnąć katechetycznych i społecznych efektów wychowania, redukując je do jednego środowiska. Ani sama rodzina, ani sama szkoła, ani sama katecheza szkolna, ani sama parafia nie dokonają takiego uspołecznienia młodego człowieka, albo precyzyjniej, nie stworzą młodemu warunków do uspołecznienia, natomiast wszystkie te podmioty mają to uczynić razem, we współpracy.

Podobnie rzecz ma się z adresatami katechezy. Wiele można zrobić dla wychowania prospołecznego na etapie szkoły podstawowej, gimnazjum czy liceum. Tu kładzie się fundamenty procesu, który powinien trwać przez całe życie. Stąd niesłychanie ważny jest okres katechezy dorosłych na poziomie młodzieży studiującej. Wychowanie do bycia dla innych, uczenie samodzielności, kształtowanie postaw społecznych, potrzebnych w życiu Kościoła i świata, może być nie tylko zadaniem katechezy, ale też sposobem zainteresowania młodych w okresie studiów. Egzystencjalny i antropologiczny charakter katechezy, z podmiotowym traktowaniem młodzieży i dialogiem jako stałą metodą, to kierunki poszukiwań na tym etapie wiekowym, zwłaszcza w wychowaniu obywatelskim.

Podobne zasady dotyczą wszystkich rodzajów katechezy dorosłych w ruchach i organizacjach, a także wychowania obywatelskiego w katolickich uniwersytetach i na wydziałach teologicznych²⁶. Narzędziami do tej pracy są publikacje teologiczne, zwłaszcza z zakresu nauki społecznej Kościoła i etyki społecznej, ale też dostępne analizy społeczno – ekonomiczne i psychologiczne współczesnych problemów świata. Widząc nieporadność wielu osób, zaangażowanych w życie gospodarcze, polityczne i społeczne, nie można liczyć tylko na zmianę w przepisach prawa, w tym karnego, widząc w tym panaceum na polskie bolączki życia społecznego. Konieczne jest zasadnicze i dalekowszące spojrzenie na wychowanie i na katechezę dorosłych, bez czekania na cudowne, natychmiastowe efekty²⁷. W tej dziedzinie Kościół w Polsce, ze swoją katechezą, ma ogromnie dużo do zrobienia. Dla tej systematycznej pracy przygotowany jest, z polecenia Konferencji Episkopatu Polski, „Katechizm dla dorosłych”²⁸.

²⁵ „Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce”, 97-104.

²⁶ W jedenastu samodzielnych wydziałach teologicznych i w kilku wielowydziałowych uczelniach kościelnych kształcą się kilkadziesiąt tysięcy studentów. To wielki potencjał intelektualny i przyszłość Kościoła obecnego w świecie współczesnym.

²⁷ A. Mattioni, *Obowiązek uczestnictwa w polityce*, w: F. Monaco (red.), *Młodzież wobec polityki*, Kraków 1997, s. 56-62.

²⁸ Prace rozpoczęto w roku 2002 i planuje się ich zakończenie w roku 2005.

Wychowanie do wspólnoty i wprowadzenie we wspólnotę Kościoła i świata to jedno z ważnych zadań katechezy²⁹. Dość długo na gruncie katechezy uważano, że najważniejsze jest wtajemniczenie we wspólnotę religijną. W Polsce ten typ myślenia był przez lata wzmocniany wrogością świeckiej społeczności do Kościoła. Dziś wiemy, że ten podział i przeciwstawienie sobie obu społeczności, to poważny błąd przeciw integralnej formacji do życia w Kościele i świecie.

Jednym z ważnych kierunków skuteczności wychowania obywatelskiego w katechezie jest kompetencja księży i katechetów. Istotnym elementem tej kompetencji jest krytyczne, pozytywne i otwarte spojrzenie na świat. Brak takiej postawy zawsze będzie prowadzić do ucieczki od świata i zamykania się w getcie wewnątrzkościelnych rozważań. Nie taka zaś jest soborowa wizja obecności Kościoła w świecie współczesnym.

Bez przygotowania chrześcijanina do zadań społecznych w Kościele i świecie, nie tylko katecheza nie spełni swego celu, ale Kościół będzie nieobecny w wielu miejscach, do których z Ewangelią chce dotrzeć Chrystus. Bez wychowania prospołecznego, obywatelskiego, katecheza byłaby niepełną i nieprzekonującą, a spotkanie i komunika z Jezusem, jako ostateczny cel katechezy, niepełna i ułomna³⁰. On bowiem jest w słowie głoszonym w Kościele. On jest w sakramentach. On jest w religijnej wspólnotce, ale On jest także, i to jest ważny owoc wcielenia, w drugim człowieku i we wszystkich wspólnotach i społecznościach, które ten człowiek tworzy. Bo człowiek jest drogą Kościoła³¹. Droga do tego człowieka, postawionego na drodze chrześcijanina, bądź tego, którego w imieniu Chrystusa trzeba szukać, prowadzi między innymi przez wychowanie postaw społecznych.

Zakończenie

Wyzwania pluralistycznej przyszłości są dla katechezy wielkie, podobne jak dla Kościoła, który żyje we współczesnym świecie, Europie i Polsce. By być świadkiem Chrystusa, który jest źródłem nadziei, trzeba w katechezie podjąć wiele spraw szczegółowych, by pomóc człowiekowi uwierzyć i nawiązać dialog z Bogiem. Bez wiary nie ma nadziei, nie ma też prawdziwej bezinteresownej miłości.

Doświadczenia katechezy polskiej ostatnich lat, mimo niewątpliwych braków, napawają jednak optymizmem. Zrobiono na tym gruncie ogromnie dużo w ostatnim ćwierćwieczu. Powodem do uzasadnionego optymizmu jest też

²⁹ „Dyrektorium ogólne o katechizacji”, 86.

³⁰ Tamże, 80.

³¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 13 i 14.

fakt, że Kościół w Polsce nigdy nie miał tak liczego i kompetentnego grona katechetyków i to prawie we wszystkich diecezjach. Jest więc uzasadniona nadzieja, że braki będą usuwane, znaki czasów odczytywane, a katecheza w rodzinie, parafii i szkole pogłębiana i ulepszana. Powrót do szkoły, do miejsca gdzie koncentrują się pluralistyczne wyzwania, jest też ku temu kolejną szansą.

Ks. IRENEUSZ BLANK

PASCHALNO-SAKRAMENTALNY WYMIAR LUDZKIEJ ŚMIERCI W PRZEPOWIADANIU

Misterium Paschy, które dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, nadaje zupełnie nowy sens ludzkiej śmierci. Jak zauważa Sobór Watykański II, „przez Chrystusa i w Chrystusie rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią”¹. Chrystus bowiem „śmiercią zwyciężył śmierć”. Dlatego śmierć, ruina ludzkiej egzystencji, stała się w Chrystusie czymś, co pozwala człowiekowi wyjść poza krąg ludzkiego istnienia, poza samego siebie i odkryć nadzieję, pragnienie na dalsze życie, które „nieusuwalnie przebywa w sercu człowieka”².

Prawda ta zawsze będzie obecna w przepowiadaniu Kościoła, który przekazuje światu Dobrą Nowinę o tym, że Jezus Chrystus nadał ludzkiemu życiu i ludzkiej śmierci nowy sens. I chociaż wydarzenie śmierci nie straciło nic ze swojej tajemniczości, któremu niejednokrotnie towarzyszy niepokój, cierpienie i lęk, to wiara chrześcijańska pozwala widzieć w nim również inną perspektywę. Niniejsze opracowanie jest próbą zarysowania teologii śmierci w jej wymiarze paschalno-sakramentalnym, tak by z niego czerpać prawdy do przepowiadania³.

1. Śmierć jako pascha i sakrament

Śmierć ludzka w perspektywie śmierci Chrystusa nie utraciła niczego ze swej niszczyielskiej mocy i tajemnicy. W jej obliczu człowiek staje się świadkiem zagłady ludzkiego życia na ziemi. Przybiera ona bowiem, podobnie jak w przypadku śmierci Chrystusa, charakter kenozy i ogołocenia, któremu towarzyszy często absolutne osamotnienie, ból, cierpienie, a nawet upokorzenie. Z drugiej jednak strony chrześcijanie wierzą, że Chrystus pokonał śmierć. Nie zdołała ona oddzielić Go od Boga, przez co nabrała charakteru paschalnego,

¹ KDK, 22.

² KDK, 18; Cz. Bartnik, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1982), t. 98, s. 167-168.

³ Nie jest to szczegółowa i obszerna prezentacja problemu, czego domagałby się temat tego artykułu. Raczej chodzi tutaj autorowi o zasygnalizowanie obecnej na gruncie polskim teologii śmierci, która może okazać się pomocną w przepowiadaniu.

z którym się wiąże nowa jakość życia. Nabiera ona wymiaru wybitnie chrystologicznego, bo dzięki Jezusowi Chrystusowi, wszyscy wierzący w Niego mogą liczyć na ostateczne ocalenie, a nie unicestwienie⁴. Dlatego śmierć, która jest przeżywana z Chrystusem i w Chrystusie, staje się po prostu bramą, dlatego chrześcijaństwo widzi w niej też ostateczne spełnienie, które jest dobrem⁵. Potwierdzają to słowa świętego Pawła, który w jednym ze swoich listów napisał: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21). Takie spojrzenie na śmierć pozwala współczesnej teologii określać ją jako paschę, przemianę, transformację, przeobrażenie, czy po prostu przejście. Wynika to też z paschalnego ujęcia ludzkiej egzystencji. Jawi się ona bowiem jako prawdziwa pascha, która zmierza do ostatecznego, chwalebego zmartwychwstania⁶.

Śmierć staje się wówczas końcem bytowania zarówno w przestrzeni, jak i w czasie. W sensie personalistycznym i historiozbawczym jest to moment, w którym w sposób najdoskonalszy człowiek urzeczywistnia się jako osoba, a zarazem dokonuje „najwyższego aktu ekstazy – z siebie ku czemuś, a raczej ku Komuś Najwyższemu”⁷. W takim ujęciu śmierć nie jest kresem absolutnym ziemskiego życia człowieka, ale przejściem ze świata ziemskiego do nowego sposobu bytowania. To przejście jest ostatecznie spotkaniem z Bogiem wiary i nadziei człowieka⁸. Spotkania tego nie można sobie wyobrazić ani opisać, gdyż przekracza ono wszelkie ziemskie przeczucia i intuicje. Przenika ono całą głębię ludzkiego „ja” i staje się zarazem sądem człowieka nad samym sobą. Stając przed Bogiem, człowiek poznaje całą prawdę o sobie, rozumie to, kim i jaki jest oraz kim mógł być⁹. Będzie to więc nie tylko moment całkowitego spełnienia ludzkiego bytu, ale zarazem wgląd w prawdę o własnym życiu.

Spotkanie z Bogiem jest sądem oczyszczającym dla człowieka, i dlatego można je przyrównać do przejścia „jakby przez ogień” (1 Kor 3, 15). Człowiek, który przynosi na to spotkanie cały bagaż niepowtarzalnych

⁴ K. Mielcarek, *Między hebrajskim hayyim a chrześcijańską eithánatos – tajemnica życia i śmierci w Biblii w: „Dobrze, sługo dobry... (Mt 25, 21)”, w: K. Mielcarek, (red.), Kielce 2005, s. 88.*

⁵ Tamże, s. 91.

⁶ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 307n; tenże, *Pascha mortis. Śmierć człowieka jako wydarzenie paschalne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34 (1987), z. 2, s. 17-40; Paschalny sens życia w świetle Paschy Chrystusa ukazuje też jedna z katechez papieskich – zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, s. 336-338.

⁷ Cz. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980), t. 95, s. 20.

⁸ W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa...*, dz. cyt., s. 321.

⁹ Tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989, s. 148; W. Życiński, *Śmierć i co po niej? Zarys eschatologii*, Kraków 1995, s. 44.

doświadczeń i momentów swojego życia, spotyka się z Bogiem. Sam sąd może być przeżyciem bolesnym i niełatwym, ale w konsekwencji owo przejście „jakby przez ogień” prowadzi ku ocaleniu człowieka i jego zbawieniu. Sędzią na tym sądzie będzie Jezus Chrystus, a decydującym kryterium sądu – Jego życie i nauka. Człowiek w śmierci powraca do „domu Ojca”, przez co sam sąd staje się również wyrazem nadziei¹⁰. Podstawą i racją tej nadziei jest sam Jezus Chrystus i Jego zbawcze posłannictwo. Nadając śmierci sens przejścia do „domu Ojca”, człowiek z ufnością oczekuje ostatecznego ocalenia siebie. W śmierci bowiem spotyka Boga Ojca, który sam w sobie jest nieśmiertelny i który w Jezusie przyobiecuje człowiekowi życie wieczne¹¹.

Śmierć przeżyta i dokonana w ten sposób staje się spotkaniem z Bogiem w Chrystusie. Jak Chrystus otrzymał dar swojego uwielbienia przez ufne zdanie się na miłość Ojca, tak człowiek, powierzając się w nadziei Bogu przez Chrystusa, dostępuje w momencie śmierci daru spotkania z Ojcem, który „ożywia umarłych i to, co nie istnieje powołuje do istnienia” (Rz 4,17). Jest więc to szczególny moment, w którym człowiek, tak jak Chrystus na krzyżu, pełen ufności powinien powierzyć się Bogu.

Wydarzenie ludzkiej śmierci pozostaje więc w ścisłej łączności z tajemnicą Paschy Chrystusa, co pozwala współczesnej teologii na określenie śmierci jako wydarzenia sakramentalnego¹². Jest to możliwe dzięki odniesieniu do Chrystusa, który - jak głosi współczesna teologia - jest powszechnym „Prasakramentem” zbawienia, gdyż łączy w sobie pełną rzeczywistość boską i ludzką¹³. Dlatego śmierć jest podstawowym, fundamentalnym wydarzeniem zbawczym, gdyż w niej skupiają się całe duchowe dzieje człowieka zmierzające do Chrystusa jako Prasakramentu wszelkiego zbawienia. Staje się ono udziałem wszystkich umierających, a więc także tych, którzy nie poznali Chrystusa lub nie uwierzyli w Niego podczas ziemskiego życia. Oznacza to jednakową szansę na spotkanie z Bogiem dla każdego człowieka. Niesie ona ze sobą możliwość pełnego oddania się Bogu, zaufania Jemu, ale też zamknięcia się prowadzącego do samopotępienia¹⁴. Spotkanie z Chrystusem sięga zatem samej podstawy ludzkiego bytu, wyzwala cały potencjał wolności człowieka, a przy tym

¹⁰ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia...*, dz. cyt., s. 149.

¹¹ A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992, s. 155.

¹² R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, „Ateneum Kapłańskie” 68 (1976), t. 87, s. 42-436; A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980), t. 94, s. 38; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa...*, dz. cyt., s. 311.

¹³ E. Bulanda, *Chrystus – prasakrament zbawienia*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, w: H. Bogacki, S. Moysa, red. Kraków 1970, s. 39-55; S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Niepokalanów 1995, s. 54-57.

¹⁴ A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, art. cyt., s. 36.

sprowadza moc zbawczą, przez co staje się sakramentem paschy, czyli przejścia do nowego życia, gdzie Bóg czyni „wszystko nowe” (Ap 21,5)¹⁵.

Współmieranie z Chrystusem, jak już zauważono wcześniej, dokonuje się na płaszczyźnie egzystencjalnej, która ma strukturę paschalną, oraz na płaszczyźnie sakramentalnej, zwłaszcza sakramentu chrztu świętego i Eucharystii jako sakramentów sensu stricto paschalnych, gdyż stanowią one tzw. *sacramenta maiora* i są szczególnymi znakami Paschy Chrystusa i daru Ducha Świętego¹⁶.

Chrzest jest sakramentem prawdziwie paschalnym, gdyż w nim stajemy się uczestnikami Paschy Chrystusa, a więc Jego śmierci i zmartwychwstania, które stanowią jedno wydarzenie zbawcze. Święty Paweł opisuje to w słowach: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający nas w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6, 3-5). Paschalny, a zarazem soteriologiczny rys Pawłowej teologii chrztu, wyrażony w sformułowaniu „razem z Chrystusem”, pozwala odkryć szczególną więź chrześcijanina z Chrystusem w śmierci, pogrzebaniu i zmartwychwstaniu¹⁷. W trakcie chrztu świętego ma zatem miejsce zanurzenie człowieka nie tylko w śmierć Chrystusa, ale i Jego zmartwychwstanie. To staje się definitywnym wyznacznikiem paschalnej struktury chrztu świętego¹⁸. Z jednej strony ma w nim miejsce wyzwolenie z niewoli grzechu i śmierci, a z drugiej – zespolenie z losem Chrystusa Zmartwychwstałego, co zapowiada Paschę do nowego życia, naznaczonego obecnością i działaniem Ducha Świętego, bo „wszyscy w jednym Duchu zostali ochrzczeni” (1 Kor 12, 13). Chrzest otwiera więc ochrzczonego na przyszłość, która ostateczne swe spełnienia osiąga w śmierci i zmartwychwstaniu.

¹⁵ W. Hryniewicz, *Wyjście ku nieznanemu. Śmierć jako wydarzenie sakramentalne*, „Więź” 42 (1999), nr 2, s. 102.

¹⁶ A. Hanich, *Paschalny charakter chrześcijańskiej śmierci*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980), s. 165-167; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 285.

¹⁷ W Konstytucji o Liturgii Soboru Watykańskiego II czytamy: „I tak przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: z Nim wspólumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, otrzymując ducha przybrania za dzieci, w którym wołany: *Abba, Ojciec!* (Rz 8, 15)”.

¹⁸ L. Balter, *Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu*, „Communio” 4 (1984), nr 4, s. 79.

Jak w chrzcie świętym zaczyna się owa rzeczywistość sakramentalnej więzi człowieka z Chrystusem Paschalnym, tak w Eucharystii ta więź wyraża się w pełni¹⁹. Eucharystia bowiem jest Paschą, w której celebrowane jest w sakramentalny sposób dokonane już w Chrystusie Misterium Paschalne – wyzwolenie z niewoli grzechu do nowego życia w wolności i prawdzie. Jest proklamacją zwycięstwa Chrystusa odniesionego w Jego męce i zmartwychwstaniu²⁰. Eucharystia więc, jako pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, staje się dla chrześcijanina źródłem nieprzemijającego życia. Każdy człowiek staje się niejako konsekrowany do śmierci w Chrystusie, to jest życia i umierania z Nim, by żyć z Nim wiecznie. Istnienie człowieka zostaje wszczępienie w istnienie Chrystusa. Wynika to z istotnej więzi, jaka zachodzi między Eucharystią a zmartwychwstaniem. Eucharystia ma swój sens tylko dlatego, że Chrystus prawdziwie zmartwychwstał i swoim zmartwychwstaniem przemienia mocą Ducha sens ludzkiego życia, które sięga poza granice śmierci²¹. Eucharystia jest sakramentalnym uczestnictwem w Paszce Chrystusa, która przenika w różnoraki sposób całą egzystencję człowieka, a przy tym wywiera rzeczywisty wpływ na jego cielesność²². Człowiek, który karmi siebie Ciałem Jezusa Chrystusa, zmierza ku życiu wiecznemu w myśl Chrystusowych słów: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Eucharystia dokonuje zatem niejako przeistoczenia ciała śmiertelnego człowieka w ciało zmartwychwstałe. To przeistoczenie trwa przez całe życie, kiedy człowiek karmi się Eucharystią, ale swój finał osiąga w chwili śmierci. W niej kończy się to, co niektórzy teologowie nazywają „transsubstancją paschalną”²³.

Tak więc w sakramencie chrztu świętego i Eucharystii, które mają, jak już zostało zauważone, charakter *sensu stricto* paschalny, dokonuje się w ciągu całego życia człowieka współmieranie z Chrystusem. W śmierci znajduje ono swoje ostateczne dopełnienie, gdyż jest ona momentem przejścia do życia wiecznego. Tak też tę prawdę ujmuje Katechizm Kościoła Katolickiego, gdzie

¹⁹ A. Hanich, *Paschalny charakter chrześcijańskiej śmierci*, art. cyt., s. 166.

²⁰ W. Hryniewicz, *Eucharystia – sakrament paschalny*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1983), t. 101, s. 236.

²¹ Tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 407.

²² Tenże, *Ze śmierci do zmartwychwstania*, „Roczniki Filozoficzne” 35-36 (1987-1988), z. 2, s. 42.

²³ R. Rogowski, *Transsubstancja paschalna*, „Ateneum Kapłańskie” 78 (1986), t. 106, s. 24-32. Teolog, próbując uchwycić związek Eucharystii ze zmartwychwstaniem, poddaje analizie hipotezę tzw. „antropologicznej transsubstancji paschalnej”. Zakłada ona, że Eucharystia buduje „ciało duchowe” w człowieku, które w śmierci upodobni go do uwielbionego Ciała Chrystusa. Rogowski zauważa, że hipoteza ta wymaga wielu uściśleń terminologicznych, a nade wszystko głębokich uzasadnień biblijno-patrystycznych.

czytamy, że „chrześcijanin, który łączy własną śmierć ze śmiercią Jezusa, widzi śmierć jako przejście do Niego i jako wejście do życia wiecznego”²⁴.

2. Implikacje homiletyczne

Refleksja teologiczna na temat śmierci przybliży centralne prawdy, jakie Kościół przekazuje światu w swoim przepowiadaniu. Prawdy te, dzięki Jezusowi Chrystusowi nabrały charakteru ponadczasowego i niezastąpionego, dlatego wpisują się na trwałe w misję głoszenia, nawet jeśli czasami sprawy eschatologiczne zajmują mało miejsca w przepowiadaniu homilijnym²⁵. Chrześcijaństwo mocno związane jest z eschatologią, dlatego też prawda o śmierci ma swoje miejsce w przepowiadaniu.

Wyżej zarysowana teologia śmierci pozwala nam na nowo odkryć orędzie o chrześcijańskim rysie tego momentu, który wydaje się być najbardziej pewny, powszechny i nieunikniony. Jego świadomość bowiem towarzyszy człowiekowi przez całe życie. W obliczu śmierci człowiek bowiem stawia pytania o sens własnej egzystencji, skłania się do refleksji nad przemijalnością, czy wreszcie poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens samej śmierci i o to, co po niej nastąpi.

Po pierwsze, należy przedstawiać w przepowiadaniu całość spraw eschatologicznych, w tym zwłaszcza śmierć, w wymiarze głęboko personalistycznym. Wtedy akcentuje się, nie tyle moment niewiadomej chwili odejścia z tego świata, ale raczej moment, w którym człowiek ujawnia siebie w całej swojej prawdzie²⁶. Moment całkowitego spełnienia siebie, podsumowania całości swojego życia, w którym nastąpi spotkanie z Chrystusem. Człowiek wierzący ufa, że kiedy dobiegnie końca jego ziemskie życie, to śmierć stanie się przejściem do wiecznej wspólnoty z Chrystusem.

Ten personalistyczny wymiar spotkania z Chrystusem wymaga, by przypominać ludziom w przepowiadaniu, że w chwili śmierci człowiek gromadzi całą swoją osobistą historię, która ukształtowała się w nim przez całe życie²⁷. Należałoby więc w mówieniu o śmierci przypominać słuchaczom, że umierając, człowiek zdany jest całkowicie na wskrzeszenie i sąd Boga, dlatego nie może pokładać ufności li tylko w ziemskim życiu, czy nawet w samej śmierci. Sąd, który zwykliśmy nazywać szczegółowym ma uświadomić

²⁴ KKK, 1020.

²⁵ L. Szewczyk, *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii*, Katowice 2003, s. 149.

²⁶ G. Siwek, *Jak głosić w homilii treści eschatologiczne*, w: *Głosić Ewangelię nadziei, Celebrować Ewangelię nadziei, Służyć Ewangelii nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005 Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski*, Katowice 2004, s. 250.

²⁷ S. Irla, *Jak mówić o śmierci, nieśmiertelności i zmartwychwstaniu*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 185.

człowiekowi jego winę wobec miłości Boga, która będzie dla niego miłością osądzającą, ale i oczyszczającą²⁸. Ten sąd szczegółowy dokonuje się w wydarzeniach całego życia, w wyborach dokonywanych przez człowieka, ale zawsze w konfrontacji ze Słowem Bożym, co potwierdzają słowa samego Chrystusa: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3, 19)²⁹. Dlatego wydaje się właściwym, by w przepowiadaniu umacniać nadzieję słuchaczy, że to spotkanie z Chrystusem jako Sędzią nadaje wierze chrześcijan ostateczne spełnienie, wyraz zaufania i nadziei. Człowiek w śmierci powraca do „domu Ojca”, przez co i sam moment sądu staje się wyrazem nadziei. Jej podstawą i racją jest sam Jezus Chrystus i jego zbawcze posłannictwo. Nadając śmierci sens przejścia, człowiek z ufnością oczekuje ostatecznego ocalenia siebie. W śmierci bowiem spotyka Boga Ojca, który sam w sobie jest przecież nieśmiertelny i który w Jezusie obiecuje człowiekowi życie wieczne.

Dlatego też takie ujęcie śmierci, w którym człowiek spotyka się z tajemnicą nieogarnionej miłości pozwala na to, by przypominać słuchaczom chrześcijańskiego orędzia, że śmierć to już nie tylko nieprzyjaciel czy wróg człowieka, który zadaje mu ból i cierpienie, ale dobro, czysty „zysk”³⁰. Śmierć na płaszczyźnie fizycznej może jawić się jako nieprzyjaciel. Sprawia bowiem kres tego, czym człowiek był, jaki był tok jego zajęć, pasji, sukcesów i porażek. Jako taka rani i wywołuje ból u wszystkich, którzy stają przy śmierci najbliższych. I nie ma w tym nic nienaturalnego. O tej prawdzie też nie można zapominać w przepowiadaniu, by nie wprowadzać słuchaczy w zupełny świat iluzji i braku poczucia realizmu. Jednak w relacji do śmierci Chrystusa, śmierć chrześcijanina staje się „zyskiem”, ponieważ Chrystus wyzwolił chrześcijan od grzechu i uczynił ich uczestnikami życia przez swoje chwalebne zmartwychwstanie. Przez to śmierć „straciła swój oścień/żądło, za pomocą którego szkodziła ludziom, wsączając im śmiertelny jad. Bez jej żądła, którym jest grzech, jest nieszkodliwa i pozbawiona mocy”³¹. Dlatego ze względu na śmierć Chrystusa, który „umarł dla grzechu raz na zawsze” (por. Rz 6, 10) można teraz „zbagatelizować zjawisko ziemskiej śmierci”³², tzn. przekazywać światu prawdę, że chrześcijańską egzystencję przenika już blask życia, którego nie zniszczy śmierć, bo gwarantem tego jest śmierć Chrystusa.

To przejście ze śmierci do życia określane jest też jako przejście od przybytku doczesnego do Bożego (por. 2 Kor 5, 1-19). Koniecznym jest więc przypomnienie chrześcijanom, że ów „przybytek ziemski” obejmuje aktualną

²⁸ G. Siwek, *Jak głosić w homilii...*, art. cyt. s. 251.

²⁹ Tamże, s. 254.

³⁰ K. Mielcarek, *Między hebrajskim...*, art. cyt., s. 91.

³¹ C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004, s. 107.

³² H. U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*, Kraków 2000, s. 256.

kondycję człowieka, z jego ograniczeniami i osiągnięciami, odniesieniem do innych, ziemską historią, która obejmuje nie tylko jakiś status materialny, ale całość życia, podejmowanych decyzji i wyborów człowieka. „Przybytek niebieski” to klimat radosnej i wiecznej wspólnoty, gdzie wszystkie relacje z Bogiem i innymi ludźmi stają się zupełnie nowe³³. Jest więc konieczne, by w przepowiadaniu o śmierci korzystać z opracowań teologicznych, które pozwalają wydobywać prawdziwe przesłanie tekstów biblijnych i kościelnych. Odnosi się to do kwestii eschatologicznych, które często są przedstawiane w sposób obrazowy i metaforyczny. Nigdy nie wolno ich traktować dosłownie, lecz jak zauważono wyżej, personalistycznie, co ma zachęcić jeszcze bardziej słuchaczy do podjęcia osobistego dialogu z Bogiem³⁴.

Wyżej zarysowana teologia śmierci pozwala widzieć w niej też wydarzenie sakramentalne, co pozwala głosić światu prawdę, że w ziemskim życiu człowiek przeniknięty jest rzeczywistością eschatologiczną, że wciąż aktualne jest to popularne wyrażenie: „już, a jeszcze nie” na oznaczenie ścisłego związku między doczesnością i tym, co po niej ma nastąpić, a co już jest jakoś obecne w ziemskim życiu człowieka³⁵.

Wszystko zaczyna się od chrztu świętego. Dlatego trzeba mówić o śmierci w ścisłej łączności z rzeczywistością tego sakramentu. Człowiek bowiem zanurzony w Chrystusa jest nie tylko w Niego wszczepiony (używając terminologii św. Pawła), ale jest przede wszystkim zanurzony w Jego śmierć, dlatego też odrodzenie człowieka nie może dokonać się bez doświadczenia śmierci. W niej bowiem chrześcijanin doświadcza zbawczej mocy śmierci Chrystusa. W chrzcie świętym zanurzony jest bowiem człowiek w Chrystusa umierającego, ale zarazem też zbawiającego³⁶.

Dlatego też od momentu chrztu świętego człowiek jest zobowiązany do życia prawdziwie chrześcijańskiego, które wzywa do umierania dla tego wszystkiego, co prowadzi do grzechu i co nie jest zgodne z wymogami egzystencji zapoczątkowanej w momencie przyjęcia tego sakramentu. Mocą bowiem tego sakramentu człowiek zostaje wyzwolony spod władzy grzechu i śmierci i przyobleka się w nowego człowieka, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga (zob. Kol 3, 5. 10.). To się może tylko dokonywać dzięki zbawczej śmierci Chrystusa, w której ma udział przez chrzest święty. Tak też tę prawdę wyraził Sobór Watykański II, który przypomina nam

³³ C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, dz. cyt., s. 108.

³⁴ S. Irla, *Jak mówić o śmierci...*, art. cyt., s. 180.

³⁵ G. Siwek, *Jak głosić w homilii...*, art. cyt., s. 252.

³⁶ J. Kudasiewicz, *Spotkanie z Jezusem w tajemnicy paschalnej*, Kielce 2003, s. 59. Autor opracowania zauważa, że niezwykle cenne jest też odwoływanie się do biblijnej symboliki chrztu. Jaka jest „zanurzenie” i „wynurzenie”, gdyż niezwykle precyzyjnie wyraża ona teologiczną rzeczywistość tego sakramentu.

wszystkim, że „chrześcijanina przynagla obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąża umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu”³⁷. Chrzest święty i śmierć stanowią zatem niejako dwa bieguny chrześcijańskiej egzystencji, których rozdzielenie sprawiłoby, że śmierć stałaby się czymś zupełnie niezrozumiałym. I to też należy mocno w przepowiadaniu przypominać i podkreślać. Ponieważ chrzest święty wielu słuchaczy kazań przyjęło w wieku niemowlęcym, a z tematyką śmierci spotykają się najczęściej w wieku już dojrzałym, to niezwykle cenne jest przekazywanie, przypomnianie i zachęcanie do odkrywania podstawowych prawd, jakie kryje w sobie tajemnica uczestnictwa człowieka w życiu i śmierci Jezusa Chrystusa.

Dla wszystkich ludzi zanurzonych przez chrzest w Chrystusa, momentem szczególnego zespolenia z Nim nie jest sam fakt śmierci, lecz ciągle odkrywanie Jego obecności, a przez to nieustanne z Nim obumieranie i zakorzenianie w wieczności³⁸. Wszystko, co człowiek robi i czym się staje, zawiera w sobie ziarno nieśmiertelności, dlatego w przepowiadaniu należy przypominać, że moment śmierci nie wprowadza człowieka w jakąś bezosobową rzeczywistość, ale prowadzi do szczególnej wspólnoty z Tym, który jest „zmartwychwstaniem i życiem”.

To łączy się już z sakramentem Eucharystii, który wprowadza chrześcijanina w całość Misterium Paschalnego. W niej bowiem dokonuje się i uobecnienia Pascha Jezusa, w której człowiek ma swój udział³⁹. Ten udział pozwala wierzącym odkryć w Eucharystii nie tylko wymiar „uczty, pamiętki Paschy, antycypacji eschatologicznej (...) ale również tajemnicę obecności, przez którą spełnia się obietnica Jezusa, że pozostanie z nami aż do skończenia świata”⁴⁰. Obecność ta jest gwarantem trwania we wspólnocie z Chrystusem, a zarazem wiecznego życia. Stąd też nie można w proklamacji podstawowych prawd o chrześcijańskiej śmierci, pomijać najważniejszej kwestii, iż w Eucharystii człowiekowi dany jest pokarm, który ma mu zapewnić życie wieczne. To życie wieczne zaczyna się już w czasie ziemskiej egzystencji, kiedy człowiek przeżywa wspólnotę życia z Chrystusem żyjącym, tzn. zawsze obecnym w sakramentalnym znaku Eucharystii. W ten sposób chrześcijanin dla Chrystusa i z Chrystusem zwycięża śmierć, ponieważ wspólnota życia z Chrystusem żyjącym, jaka zrodziła się w ciągu ziemskiego życia, w śmierci znajduje swoje definitywne spełnienie. Śmierć o tyle nabiera szczególnego

³⁷ KDK, 22.

³⁸ G. Siwek, *Jak głosić w homilii...*, art. cyt., s. 253.

³⁹ J. Kudasiewicz, *Spotkanie z Jezusem...*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁰ *Mane nobiscum Domine. List Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II na Rok Eucharystii*, Katowice 2004, s. 16.

charakteru, że niejako w każdym człowieku umiera Chrystus, w każdym zaś umieraniu zawiera się Jego śmierć, a co za tym idzie i Jego zwycięstwo nad śmiercią. Dlatego jest ona „brama wiodąca do życia”.

Kościelne przepowiadanie zawsze będzie odwoływało się do przekazywania prawd eschatologicznych, nawet jeśli czasami dokonywało się ono w sposób niewłaściwy, a kaznodzieje próbowali odejść od poruszania tych prawd na ambonie. Sytuacje graniczne w życiu człowieka, a do takich bez wątpienia należy śmierć, zawsze będą przyczynkiem do przekazywania chrześcijańskiego orędzia o tym, że Jezus Chrystus „śmiercią zwyciężył śmierć, życie nam dał na wieki”. Ta prawda nadaje każdej ludzkiej śmierci nowego wymiaru i sensu, który tutaj został przedstawiony w ujęciu paschalno-sakramentalnym, po to, by jej przekaz uczynić jeszcze bardziej skutecznym.

Ks. LECH BOŃCZA-BYSTRZYCKI

HISTORIA DIECEZJI KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIEJ (1972-2005)

Po zakończeniu II wojny światowej, terytorium Pomorza Środkowego weszło w skład nowo powstałej w dniu 15 sierpnia 1945 roku Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej z siedzibą w Gorzowie Wielkopolskim (przed 1945 roku należało do prałatury pilskiej, diecezji berlińskiej i archidiecezji wrocławskiej). Z tego powodu administracja ta była nazywana administracją gorzowską lub nieformalnie diecezją gorzowską. W jej skład weszły tereny położone nad środkową Odrą i dolną Wartą, następnie Pomorze Zachodnie od Szczecina poprzez Koszalin, Słupsk oraz ziemie należące do dawnej prałatury pilskiej (obszar 44 836 km²). Na jej czele stanął administrator apostolski, ks. dr Edmund Nowicki. Utworzenie tej administracji świadczyło o tymczasowej utworzonej nowej strukturze kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Brakowało ostatecznego zawartego traktatu pokojowego Polski z Niemcami, dlatego powstała nie diecezja, ale administracja, czyli brakowało stałej polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych, co posłużyło naszym władzom państwowym do wystąpienia przeciwko Stolicy Apostolskiej. Ze strony kościelnej Episkopat Polski w uroczystość Chrystusa Króla w 1948 roku w specjalnym liście pasterskim poinformował naszych katolików, że Stolica Apostolska nie może ustanowić trwałej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych naszego kraju, zanim nie zostaną podpisane międzynarodowe traktaty uwieńczone specjalnym traktatem pokojowym między Polską a Niemcami.

W porozumieniu zawartym między przedstawicielami Rządu PRL a Episkopatem Polski (z 14 kwietnia 1950) zapisano, że Episkopat Polski będzie się starał u Stolicy Apostolskiej, by dotychczasowe administracje kościelne były zamienione na stałe ordynariaty biskupie. Mimo tego władze rządowe wszelkimi siłami dążyły do likwidacji stanu tymczasowego polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Między innymi w tym celu władze państwowe w 1951 roku posunęły się tak daleko, że przemocą usunięto dotychczasowych administratorów apostolskich na polskich Ziemiach Zachodnich i Północnych, a w ich miejsce ustanowiono wikariuszy kapitulnych, by zlikwidować dotychczasowy tymczasowy stan organizacji kościelnej. Wprawdzie usunięcie administratorów apostolskich należało do

jurysdykcji papieża, to jednak prymas Polski Stefan Wyszyński, by nie doprowadzić do otwartego konfliktu z władzą państwową, zgodził się ostatecznie na rozsądny kompromis. W ten sposób obszar Ziemi Zachodnich i Północnych naszego kraju podlegał bezpośredniej jurysdykcji Prymasa Polski i tym samym łączność ze Stolicą Apostolską została nadal utrzymana. W tej trudnej sytuacji prawnej Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, w administracji gorzowskiej nowym wikariuszem kapitulnym w lutym 1951 roku został dotychczasowy proboszcz z parafii Świętej Rodziny ze Szczecina, ks. Tadeusz Załuczowski. Po krótkotrwałych jego rządach zakończonych niespodziewaną śmiercią (19 II 1952), nowym rządcą został ks. mgr Zygmunt Szelażek (objął rządy z dniem 15 III 1952).

W 1956 roku wskutek rozmów naszego Rządu i Episkopatu, Stolica Apostolska zamianowała na Ziemiach Zachodnich i Północnych w miejsce dotychczasowych wikariuszy kapitulnych nowych pięciu biskupów. Dla Gorzowa został nim ks. biskup dr Teodor Bensch (konsekrowany już 21 września 1954). Jednak jego pasterzowanie trwało bardzo krótko, bowiem już w dniu 7 stycznia 1958 roku zmarł. Po nim biskupem gorzowskim został ks. dr Wilhelm Pluta (konsekrowany 8 września 1958).

Podczas Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski 3–5 maja 1970 roku Episkopat skierował do papieża telegram z prośbą o trwałą stabilizację kościelną na Ziemiach Zachodnich i Północnych. W oparciu o ten telegram, biskup z Gorzowa W. Pluta łącznie ze swymi biskupami pomocniczymi J. Strobą i I. Jeżem przygotowali dokument do Prymasa Polski S. Wyszyńskiego (wysłany 1 czerwca 1970) w sprawie podziału diecezji gorzowskiej na mniejsze (dotychczasową gorzowską) oraz szczecińską i koszalińską. Między innymi zawarto w nim argumenty historyczne (o dawnej diecezji kołobrzeskiej, następnie wolińskiej i kamieńskiej), że wymienione diecezje należały do metropolii gnieźnieńskiej oraz argumenty natury duszpasterskiej, by był bliższy kontakt biskupa z księżmi i wiernymi.

Krokiem milowym przybliżającym powstanie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej był podpisany w Warszawie traktat pokojowy PRL z RFN (7 grudnia 1970), na mocy którego doprowadzano do pokojowych stosunków między PRL a RFN, jednocześnie potwierdzono zachodnią granicę Polski nad Odrą i Nysą. Zaraz potem, 24 grudnia 1970 roku, biskup W. Pluta skierował do Prymasa Polski, S. Wyszyńskiego prośbę o wszczęcie starań w sprawie podziału terenowego dotychczasowej administracji apostolskiej w Gorzowie na trzy diecezje z siedzibą w Gorzowie, Szczecinie i Koszalinie. W oparciu o ustawę z dnia 23 czerwca 1971 roku odnośnie Ziemi Zachodnich i Północnych Kościół katolicki stopniowo odzyskiwał utraconą własność kościelną zarekwirowaną przez władze państwowe po II wojnie światowej (przekazano około 20 kościołów w stanie ruiny). Wreszcie biskupi z administracji

apostolskiej z Gorzowa wystosowali memoriał z 10 maja 1972 roku do Prymasa Polski, Stefana Wyszyńskiego, odnośnie trwałego uregulowania prawnego stosunków kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

Dopiero po ratyfikacji układu pokojowego między PRL a RFN, 3 czerwca 1972 roku, papież Paweł VI mógł 28 czerwca 1972 roku bullą *Episcoporum Poloniae coetus*, w związku z nową organizacją Kościoła, erygować nowe diecezje w Polsce, w tym gorzowską, szczecińsko-kamieńską oraz koszalińsko-kołobrzeską.

Diecezja koszalińsko-kołobrzeska objęła terytorium całego ówczesnego województwa koszalińskiego oraz niewielką część z województwa gdańskiego: powiat lęborski oraz z powiatu wejherowskiego – okolice Kostkowa, i z powiatu puckiego – okolice Wierzhucina (łącznie obszar 19 245 km²). Granica wschodnia sąsiaduje z diecezją chełmińską (ze stolicą biskupią w Pelplinie); na zachodzie granicę stanowi teren diecezji szczecińsko-kamieńskiej; na północy – brzeg Morza Bałtyckiego. Miastem biskupim został Koszalin, z uwagi na jego współczesne największe znaczenie polityczne oraz społeczno-gospodarcze w regionie Pomorza Środkowego. Na katedrę biskupią wyznaczono kościół NMP Niepokalanego Poczęcia w Koszalinie. Natomiast konkatedrą, ze względu na poważne znaczenie historyczne, został kościół Wniebowzięcia NMP w Kołobrzegu. Pierwszym biskupem nowej diecezji został dotychczasowy biskup pomocniczy z Gorzowa, Ignacy Jeż. Nowo erygowana diecezja została pod względem administracji kościelnej włączona do metropolii gnieźnieńskiej. Z tego powodu patronami naszej diecezji zostali: św. Wojciech, Biskup i Męczennik oraz ówczesny błogosławiony (obecnie święty) Maksymilian Maria Kolbe.

Utworzenie nowej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej zostało przyjęte z dużym zadowoleniem przez społeczeństwo katolickie Pomorza Środkowego oraz ponadto stanowiło ono dumę lokalnego patriotyzmu, gdyż w ten sposób podniesiono rangę naszego regionu i zespoliło pragnienie tkwiące w świadomości katolików dowartościowania naszego terytorium do roli, jaką kiedyś odgrywało od początku naszych dziejów narodowościowych.

Stan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1972-2005 jest niejednorodny, bowiem pod względem organizacyjnym nastąpiły trzy poważne zmiany terytorialne.

1. Pierwszy rozdział w jej dziejach nastąpił 28 czerwca 1972 roku, kiedy to papież Paweł VI powołał do życia diecezję koszalińsko-kołobrzeską (871 900 ludności, 16 dekanatów, 139 parafii, 548 kościołów, 334 kapłanów - w tym 215 diecezjalnych i 119 zakonnych - oraz 52 kleryków). Według stanu z 1991 roku diecezja liczyła już nieco ponad 1 mln ludności,

26 dekanatów, 236 parafii, 654 kościołów, 490 księży (w tym 381 diecezjalnych i 109 zakonnych) i 110 kleryków.

2. Drugi rozdział w jej historii rozpoczął się 25 marca 1992 roku, kiedy to papież Jan Paweł II wydał bullę *Totus Tuus Poloniae Populus* (diecezja koszalińsko-kołobrzaska została podporządkowana metropolii szczecińsko-kamieńskiej), mocą której kształt terytorialny naszej diecezji uległ poważnej zmianie (15 500 km², 952 000 ludności, 23 dekanaty, 201 parafii, 582 kościołów i kaplice, 492 kapłanów - w tym 384 diecezjalnych i 108 zakonnych - i 116 kleryków). Od tego dnia utraciliśmy wschodnie tereny od Słupska i Miastka na rzecz diecezji pelplińskiej w postaci 6 dekanatów (bytowski, człuchowski, głowczycki, lęborski, łebski i łupawski) i jednocześnie pozyskaliśmy tereny z diecezji gorzowskiej w postaci dekanatu pilskiego (z parafią Stobno), trzcieńskiego oraz z dekanatu Drezdenko - parafię Dzierżążno Wielkie, Krzyż Wielkopolski, Wieleń i Żelichowo. Granica zachodnia naszej diecezji pozostała bez zmian, za to wschodnia uległa poważnej zmianie, gdyż biegnie od północy w odległości około 10 km na wschód od Słupska w kierunku południowym do Piły i następnie na południu od Piły w kierunku zachodnim w pobliżu Trzcianki, aż do Krzyża (potem biegnie na północ). Jej powierzchnia od 25 marca 1992 roku uległa pomniejszeniu o 3745 km², czyli pod względem obszaru stała się bardziej zwartą, chociaż odległość od Koszalina do Krzyża wynosi jeszcze około 210 km. Według stanu z 1997 roku diecezja nasza liczyła 920 000 ludności, 23 dekanatów, 212 parafii, 563 kościołów, 502 księży (w tym 386 diecezjalnych i 116 zakonnych) oraz 111 kleryków. W 1997 roku na terenie naszej diecezji zamieszkiwało około 14 500 wiernych obrządku bizantyńsko-ukraińskiego, zamieszkałych w parafiach: Biały Bór, Kołobrzeg, Koszalin z Bobolicami i Drzewianami, Międzybórz, Słupsk z Barcinem i Sławnem, Szczecinek, Świdwin i Wałcz.

Następnie 1 stycznia 1999 roku z 23 dekanatów utworzono 25.

Potem według stanu z dnia 2 lutego 2004 roku diecezja koszalińsko-kołobrzaska liczyła 15 500 km² rozpościerając się na 4 województwach (lubuskie, pomorskie, wielkopolskie i zachodniopomorskie) - 965 050 mieszkańców (w tym 890 000 katolików) 3 rejony, 25 dekanatów, 228 parafii (w tym 208 prowadzonych przez księży diecezjalnych i 20 przez księży zakonnych), 577 kościołów (w tym 216 parafialnych i 361 filialnych i pomocniczych), 36 kaplic publicznych, 537 księży (w tym 415 diecezjalnych i 122 zakonnych) i 98 kleryków.

3. Trzeci rozdział w jej historii organizacyjnej rozpoczął się 25 marca 2004 roku, kiedy to w Polsce erygowano kilka nowych diecezji, w tym między innymi diecezję bydgoską, do której włączono z naszej diecezji dekanat złotowski. Tym samym terytorium diecezji koszalińsko-kołobrzaskiej

znowu się zmniejszyło (nie udało się z naszej diecezji włączyć do diecezji bydgoskiej dekanatu pilskiego).

W diecezji koszalińsko-kołobrzaskiej w latach 1972-2005 pasterzowało czterech biskupów diecezjalnych: 1) mgr Ignacy Jeż (1972-1992)¹, 2) Czesław Domin (1992-1996)², 3) dr hab. Marian Gołębiowski (1996-2004)³, 4) dr

¹ I. J e ż - uroku 31 VII 1914 w Radomyślu Wielkim (pow. Mielec. diecezja tarnowska), w rodzinie urzędniczej (ojciec - naczelny sekretarz sądu powiatowego w Katowicach), szkoła podstawowa - 1921-1924, gimnazjum państwowe (neoklasyczne) w Katowicach, studia na Wydziale Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie - 1932-1937, mgr teologii (historia Kościoła), wyświęcony na kapłana 20 VI 1937 roku w Katowicach z rąk biskupa Stanisława Adamskiego. wikariusz w parafii Wniebowzięcia NMP w Hajdukach Wielkich (dziś Chorzów Batory), tamże aresztowany - 17 VIII 1942 i uwięziony w Katowicach (za zorganizowanie uroczystej mszy św. za zmarłego w obozie koncentracyjnym proboszcza parafii Wniebowzięcia NMP w Hajdukach Wielkich ks. Józefa Czempieła), przebywał w obozie koncentracyjnym w Dachau (7 X 1942 - 29 IV 1945, więzień nr 37 196, w grudniu 1944 zgłosił się z posługą kapłańską do bloku dla zarażonych tyfusem), przebywał w obozie koncentracyjnym do 29 IV 1945, kapelan obozu dla D. P. Polaków w Göppingen k. Stuttgartu - IX 1945 - V 1946, wikariusz w Redlinach i Bogucicach - VI - IX 1946, katecheta w Prywatnym Katolickim Gimnazjum im. św. Jacka w Katowicach, następnie w Niższym Seminarium Duchownym, dyrektor i rektor tegoż seminarium 1946-1960, rektor kursu wstępnego Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Katowickiej - 1955-1957, papież Jan XXIII mianował go 20 IV 1960 roku biskupem pomocniczym tytułu Albae Marittime w Gnieźnie (dewiza biskupia: *Veni ignem mittere* („Przyszłem rzucić ogień”)) z przeznaczeniem dla Gorzowa Wlkp., prekonizowany 13 V 1960, konsekrowany w katedrze gorzowskiej - 5 VI 1960, uczestnik Soboru Watykańskiego II - 1962, mianowany biskupem pomocniczym w Gorzowie Wlkp. - 16 IX 1967, mianowany ordynariuszem diecezji koszalińsko-kołobrzaskiej - 8 VI 1972, ingres do katedry koszalińskiej - 22 X 1972, członek, przewodniczący i ponownie członek Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznych Przekazu - 1973-1994, w dniu 1 II 1992 roku papież Jan Paweł II przyjął jego rezygnację z urzędu biskupa diecezji koszalińsko-kołobrzaskiej, obecnie jest biskupem seniorem, zamieszkały w Koszalinie, ul. Norwida 8.

² Cz. D o m i n - uroku 6 VII 1929 w Michałkowicach (diecezja katowicka), święcenia kapłańskie - 1953 w Krakowie z rąk biskupa Franciszka Jopa, po święceniach pełnił różne funkcje duszpasterskie w diecezji, był notariuszem w kurii biskupiej, referentem w diecezji katowickiej, biskup pomocniczy w Katowicach - 6 VI 1970 (dewiza biskupia: *Któż jak Bóg*), od 1980 roku kierownik Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, od 1981 przedstawiciel Episkopatu w Funduszu Społecznym Solidarności, od 1990 przewodniczący Caritas Polska, ingres do katedry w Koszalinie - 23 II 1992 oraz do konkatedry w Kołobrzegu - 1 III 1992, zmarł 15 III 1996.

³ M. G o ł ę b i e w s k i - uroku 22 IX 1937 w Trzebuchowie (k. Koła. woj. diecezja wrocławska) w rodzinie rolniczej, święcenia kapłańskie - 24 VI 1962 we Wrocławku przez biskupa Antoniego Pawłowskiego, wikariusz w Ślesinie - 1962-1964, wikariusz w parafii Wniebowzięcia NMP w Zduńskiej Woli - 1964-1966, studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim - 1966-1969, studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie - 1969-1976, stypendium naukowe w Instytucie Katolickim w Paryżu - 1992-1993, dr nauk biblijnych, profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku - 1976-1981, członek kolegium redakcyjnego „Ateneum Kapłańskiego” - 1978-1986, sędzia w Sądzie Biskupim we Wrocławku - 1978-1989, zajęcia zleczone z egzegezy Pisma Świętego Starego Testamentu na Akademii

Kazimierz Nycz (2004 - do dzisiaj)⁴ oraz trzech biskupów pomocniczych: 1) mgr Tadeusz Werno (1974 - do dzisiaj)⁵, 2) dr Piotr Krupa (1984-1992)⁶, 3) dr Paweł Cieślak (1995 - do dzisiaj)⁷.

Teologii Katolickiej w Warszawie – 1979-1982, prefekt studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku – 1981-1982, rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku – 1983-1992, członek Komisji Episkopatu ds. Seminariów, członek Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem, Członek Rady Kapłańskiej i Kolegium Konsultorów Diecezji Włocławskiej, adiunkt na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, dr hab. teologii – 1994, kierownik Katedry Bibliistyki Starego Testamentu Wydziału Teologicznego Akademii Teologicznej Katolickiej w Warszawie – od 1994, profesor nadzwyczajny na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie – 1995, kierownik Katedry Filologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie – od 1995, mianowany biskupem koszalińsko-kolobrzeskim – 20 VII 1996, konsekrowany – 31 VIII 1996 w Koszalinie z rąk nuncjusza apostolskiego abpa Józefa Kowalczyka i tego dnia odbył się jego ingres do katedry koszalińskiej i objął kanonicznie posługę w diecezji, dewiza biskupa – *Ad imagiem Tuam* („Na obraz i podobieństwo Twoje”): arcybiskup diecezji wrocławskiej – 3 IV 2004.

⁴ K. N y c z - uroku I II 1950 w Starej Wsi (k. Oświęcimia) w rodzinie robotniczo-chłopskiej (ojciec – mistrz budowlany), studia w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie – 1967-1973, święcenia kapłańskie – 20 V 1973 w Kaniowie z rąk biskupa Juliana Groblickiego, wikariusz w Jaworznie-Szczakowej – 1973-1975, wikariusz w Raciborowicach – 1975-1977, licencjat z teologii (Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie) – 1976, studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie – 1977-1980, dr teologii w zakresie katechetyki – 1981, wykładowca katechetyki na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie – 1981-1987, pracownik Kurii Metropolitarnej, wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie – 1987-1988, wikariusz generalny metropolity krakowskiego, biskup pomocniczy krakowski (biskup tytularny Villa Regis) – 1988, dewiza biskupa: *Ex hominibus, pro hominibus* („Z ludu i dla ludu”), członek Komisji Episkopatu ds. Wychowania Katolickiego, biskup diecezji koszalińsko-kolobrzeszkiej – 7 VIII 2004.

⁵ T. W e r n o – uroku 4 VIII 1931 w Kazimierzu Wielkopolskim (k. Szamotuł), studia: Wyższe Seminarium Duchowne w Gościkowie-Paradyżu, święcenia kapłańskie – 24 VI 1956 w Gorzowie Wlkp. z rąk arcybiskupa Walentego Dymka, wikariusz w Gorzowie i Zielonej Górze, ojciec duchowny w seminarium, pracownik Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Gorzowie Wlkp., studiował na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, mgr teologii, proboszcz w Świdwinie, konsultor diecezjalny, referent ds. powołań duchownych w Kurii Biskupiej w Koszalinie, biskup pomocniczy diecezji koszalińsko-kolobrzeszkiej (mianowany – 22 III 1974, konsekrowany – 25 V 1974 w Koszalinie, biskup tytularny Zattarae (Zattarensis), po śmierci biskupa Cz. Domina (15 III 1996) zarządzał diecezją koszalińsko-kolobrzeską w charakterze wikariusza kapitułnego.

⁶ P. K r u p a - uroku 19 VI 1936 w Braciejowej (diecezja tarnowska) w wielodzietnej rodzinie rolniczej (ma sześćcioro rodzeństwa), studia: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Gorzowskiej w Gościkowie-Paradyżu i Gorzowie – 1955-1961, święcenia kapłańskie – 14 V 1961 w Gorzowie Wlkp. z rąk biskupa Wilhelma Pluty, wikariusz w parafii Gubin – 1961-1962, wikariusz w parafii Świebodzin Wlkp. – 1962-1966, wikariusz w parafii Kołczygłowy – 1966-1970, wikariusz w Zielonej Górze – 1970-1971, studia z teologii moralnej na Wydziale Teologii Katolickiej Université des Science Humaines w Strasbourgu (Francja), magisterium – 1972, inkardynowany do diecezji koszalińsko-kolobrzeszkiej – 1972, dr teologii moralnej – 1975 (w Strasbourgu), notariusz Kurii Diecezjalnej w Koszalinie – 1976-1978, wykładowca teologii

Za rządów biskupa I. Jeża erygowano podstawowe urzędy i instytucje diecezjalne. Z chwilą podpisania 8 lipca 1972 protokołu przejęcia przez biskupa ordynariusza nowo erygowanej diecezji, I. Jeż wydał pierwsze dekryty, m.in. mianował urzędników Kurii Biskupiej; na przykład 12 lipca 1972 zamianował Referenta Prawnego i Notariusza Kurii Biskupiej – ks. mgra Wiktora Paneckiego oraz Referenta Majątkowego i Notariusza Kurii Biskupiej – ks. Bernarda Mielcarzewicza, 16 sierpnia 1972 zostali mianowani dwaj Wikariusze Biskupi: ks. mgr Józef Jarnicki (ds. sakramentalnych i rozmów z władzami państwowymi) oraz franciszkanin konwentalny ojciec mgr Piotr Mielczarek (ds. duszpasterskich i zakonnych) oraz Referentem Wydziału Katechetycznego Kurii Biskupiej został nominowany – ks. mgr Ryszard Kierzkowski.

Biskup I. Jeż z powodu nieuzyskania od władz państwowych osobnego lokum do zamieszkania, tymczasowo mieszkał na plebanii parafii

moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu i w Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie – 1976-1980, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Gorzowskiej w Gościkowie-Paradyżu – 1978-1980, studia w Strasbourgu, przygotowania do habilitacji zakończone dyplomem DEA (*Diplôme d'Etudes Approfondies*) – 1980-1981, rektor nowo utworzonego Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie – 1981-1986, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie – 1981-1993, wikariusz generalny – od 1981, dyrektor Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Diecezjalnej w Koszalinie, biskup pomocniczy diecezji koszalińsko-kolobrzeszkiej – mianowany – 18 II 1984, konsekrowany – 15 IV 1984 w Kolobrzegu z rąk kard. J. Glempa (biskup tytularny Acqua Alba di Bizacena, dewiza biskupa: *Adveniat regnum Tuum* – „Przyjdź królestwo Twoje”), biskup pomocniczy diecezji pelplińskiej – 25 III 1992, wikariusz generalny, prepozyt Kapituły Katedralnej Pelplińskiej, redaktor naczelny miesięcznika diecezjalnego, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości, członek Grupy Roboczej ds. kontaktów duszpasterskich z Episkopatem Francji.

⁷ P. C i e ś l a k - uroku 15 VII 1940 w Czernicach (parafia Zakrzewo, na ziemi złotowskiej) w rodzinie rolniczej, najmłodszy z 4 braci, studia: Wyższe Seminarium Duchowne w Gościkowie-Paradyżu – 1958-1964, święcenia kapłańskie – 21 VI 1964 w Zakrzewie z rąk biskupa Jerzego Stroby, wikariusz w parafii św. Jana Chrzciciela w Międzyrzeczu Wlkp. – 1964-1966, wikariusz w parafii Świętej Rodziny w Szczecinie – 1966-1968, studia teologiczne na Uniwersytecie w Strasbourgu – 1969-1970 zakończone licencjatem z teologii biblijnej, studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie – 1971-1973, studia doktoranckie na Wydziale Teologii Katolickiej w Strasbourgu – 1974-1976 uwieńczone doktoratem z teologii biblijnej Nowego Testamentu, wikariusz w parafii Najświętszego Zbawiciela w Szczecinie – 1976-1979, wykładowca bibliistyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu, prefekt Wyższego Seminarium Duchownego w Gościkowie-Paradyżu i wykładowca Pisma Świętego – 1979-1982, wicerektor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie – 1983-1986 i wykładowca Pisma Świętego, dyrektor Punktu Konsultacyjnego Instytutu Studiów nad Rodziną Akademii Teologii Katolickiej w Szczecinie i wykładowca Pisma Świętego – 1987-1993, kanonik gremialny Kapituły Katedralnej w Szczecinie, rektor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie – 1993-1995, biskup pomocniczy diecezji koszalińsko-kolobrzeszkiej – mianowany 3 XII 1994, konsekrowany – 6 I 1995 w Rzymie przez Ojca Świętego Jana Pawła II, dewiza biskupa: *Evangelizare misit me* („Posłał mnie Pan, abym głosił Dobrą Nowinę”).

Podwyższenia Krzyża Świętego w Koszalinie, gdzie proboszczem był ks. J. Jarnicki; tutaj także mieściła się tymczasowa siedziba Kurii Biskupiej. Dopiero 20 grudnia 1973 roku w oparciu o akt notarialny nastąpiło przeniesienie dotychczasowych gospodarzy kościoła Niepokalanego Poczęcia NMP w Koszalinie (katedra) – ojców franciszkanów do parafii Podwyższenia Krzyża Świętego, a ks. J. Jarnicki został proboszczem parafii katedralnej. Jednocześnie biskup I. Jeż zamieszkał tymczasowo w rozbudowanym pomieszczeniu Kurii Biskupiej przy plebanii katedralnej.

Następnie biskup ordynariusz utworzył 28 października 1972 roku Konsultę Diecezjalną (ks. mgr Jan Grabowski, ks. mgr J. Jarnicki, ks. Jan Lis, ks. B. Mielcarzewicz, i ks. Jan Klepa) jako załączek przyszłej Kapituły Katedralnej. W dniach 10 – 12 grudnia 1973 roku powołano do życia Radę Kapłańską składającą się z kleru diecezjalnego: 11 proboszczów, 3 wikariuszy oraz 6 księży ze zgromadzeń zakonnych. Od stycznia 1973 roku zaczął się ukazywać urzędowy organ kościelny (kurii biskupiej) pod nazwą „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne”. Jak zapisano, 23 kwietnia 1974 roku w katedrze pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Koszalinie „odbyła się uroczystość wprowadzenia relikwii św. Wojciecha, patrona diecezji. Relikwie te ofiarowane zostały przez Kapitułę archikatedralną gnieźnieńską. Relikwiarz – fundacja wszystkich dekanatów diecezji – wykonany został ze szlachetnych materiałów w formie latarni morskiej o wysokości 55 cm i podstawie 28 cm, w której okna świecą duże bursztyny. Autorem relikwiarza jest Stanisław Tyrała z Poznania”. Wskutek decyzji z 8 maja 1974 roku, władze państwowe przekazały budynek dotychczasowego Archiwum Państwowego w Koszalinie przy ul. Związku Walki Młodych na rzecz rezydencji biskupa diecezjalnego, a na skutek decyzji z 16 września 1974 roku również w Koszalinie przy ul. Związku Walki Młodych uzyskano budynki na własność Kurii Biskupiej.

29 czerwca 1978 roku prymas Polski, ks. kard. Stefan Wyszyński ustanowił Kapitułę Katedralną w Koszalinie; a 31 maja 1979 roku erygowano Sąd Biskupi w Koszalinie na czele z oficjałem ks. J. Jarnickim⁸; 25 września 1979 roku powołano Kapitułę Kolegiacką w Kołobrzegu.

Poza erygowaniem podstawowych instytucji i urzędów kościelnych, należało rozwijać duszpasterstwo, katechizację, pozyskiwać budynki dla działalności kościelnej, wykazać troskę o nowe budownictwo sakralne. Do 1980 roku władze państwowe hamowały rozwój budownictwa sakralnego z powodów ideologicznych. Dopiero pierwsze zezwolenie na budowę kościoła uzyskano

w 1977 roku - 26 czerwca prymas Polski, kard. S. Wyszyński poświęcił plac i kamień węgielny pod budowę kościoła bł. Maksymiliana Kolbe w Słupsku.

Jednak najważniejszym problemem młodej diecezji było wybudowanie własnego budynku Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie, bowiem dotychczasowi klerycy studiowali filozofię i teologię w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu, a niektórzy roczniki nawet w Wyższych Seminarium Duchownych w Pelplinie, Gnieźnie i Poznaniu. Już od 1973 roku biskup I. Jeż występował z wnioskami do władz państwowych o uzyskanie zezwolenia na budowę własnego budynku Wyższego Seminarium Duchownego. Następnie w kolejnych pismach Kurii Biskupiej Koszalińsko-Kołobrzeskiej z 30 grudnia 1976 i 9 lutego 1977, skierowanych do wojewody koszalińskiego, występowano z wnioskiem o wyrażenie pozwolenia na wystawienie budynku seminarium duchownego w Koszalinie. Dopiero na skutek wydarzeń politycznych w 1980 roku, tego rodzaju pozwolenie diecezja otrzymała 18 grudnia 1980 roku, a wkrótce (25 marca 1981) opublikowano uroczysty dekret erygowania Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Wkrótce diecezja zakupiła od prywatnego właściciela 9,5 ha ziemi przystosowanej do wystawienia gmachu seminaryjnego w Koszalinie-Wilkowie i jednocześnie koszaliński „Miastoprojekt” na czele z architektami Lorkiem i Kacerem przygotowali projekt budynku seminaryjnego. 26 czerwca 1982 roku prymas Polski, kard. J. Glemp poświęcił teren pod budowę Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie.

Zanim wybudowano właściwy gmach Wyższego Seminarium Duchownego, stanął obiekt tymczasowy, by już w nim mogli zamieszkać klerycy (tymi budowlami bezpośrednio zajmował się ks. Stefan Ołów) – 20 października 1982 roku nastąpiło uroczyste otwarcie naszego seminarium duchownego (na pierwszy rok studiów przyjęto 40 kleryków). Właściwy gmach Wyższego Seminarium Duchownego budowano w latach 1981-1991. Pierwszym jego rektorem został ks. dr P. Krupa (1981-1986), po nim był ks. dr Marian Subocz (1986-1992), następnie ks. dr Zdzisław Kroplewski (1992-2003) oraz ks. dr Waław Łukasz (2003 - do dzisiaj).

W diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej erygowano nie tylko Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie, ale również 7 marca 1987 roku biskup I. Jeż zatwierdził nowo powołany do życia Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej w Koszalinie (pierwszy rektor ks. dr Jan Turkiel, po nim od 1992 roku ks. dr Antoni Kloska) w celu kształcenia teologicznego osób świeckich, przede wszystkim przyszłych katechetów oraz osób zakonnych; tenże Instytut od 31 grudnia 1992 roku współpracował z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu. Biskup Czesław Domin powołał 15 września 1993 roku Diecezjalne Kolegium Teologiczne z siedzibą w Koszalinie i jego oddział w Pile (afiliowane do Wydziału Teologicznego w Poznaniu, a następnie do niego włączone);

⁸ Biskup jednocześnie mianował sędziami posynodalnymi ks. Jana Borzyszkowskiego, ks. Ryszarda Króla, ks. W. Szymczukiewicza i ks. Tomasza Tarczyńskiego a obrońcą węzła małżeńskiego – ks. W. Paneckiego oraz notariusza – ks. Antoniego Czernuszewicza.

w 1997 roku ukończyło go 101 studentów teologii (w tym 66 uzyskało tytuł magistra teologii); w 1998 roku studiowało ponad 450 studentów świeckich w systemie zaocznym przez 6 lat. Skoro 9 stycznia 2004 roku założono Wydział Teologiczny przy Uniwersytecie Szczecińskim (dziekanem tego Wydziału został były rektor WSD w Koszalinie, ks. dr hab. prof. US Z. Kroplewski), świeccy studenci teologii zostali przyłączeni do nowo utworzonego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego (Sekcja w Koszalinie, w charakterze Instytutu Teologicznego, którego dyrektorem został ks. dr Krzysztof Kantowski) studiując w systemie dziennym przez 5 lat. Również klerycy diecezji podlegali wówczas nowemu Wydziałowi Teologicznemu Uniwersytetu Szczecińskiego.

Okres budowania podstaw diecezji zamknął trwający od 10 maja 1986 roku do 9 grudnia 1989 roku I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeski, uwieńczony zatwierdzeniem przez biskupa ordynariusza statutów regulujących całość życia diecezjalnego.

Najważniejszym wydarzeniem o charakterze religijnym w naszej diecezji był pobyt Ojca Świętego Jana Pawła II w Koszalinie 1-2 czerwca 1991 roku, kiedy to papież poświęcił gmach Wyższego Seminarium Duchownego oraz kaplicę Matki Bożej Trzykroć Przedziwnej na Górze Chełmskiej oraz odprawił tak zwaną Mszę św. papieską na placu przed kościołem Ducha Świętego.

Na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej działają dwa diecezjalne sanktuaria maryjne. Pierwszym z nich jest sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Skrzatuszu. 15 września 1888 roku kard. Józef Glemp, bp. Ignacy Jeź i arcybiskup poznański Jerzy Stroba podczas Mszy św. z udziałem ponad 30 000 wiernych dokonali koronacji Figury Matki Boskiej Skrzatuskiej. „Troską bpa I. Jeża było przywrócenie kultu maryjnego na Górze Chełmskiej koło Koszalina. Nawiązując do roli, jaką odgrywało tutejsze sanktuarium przed reformacją, chciał odbudować kaplicę i wskrzesić starą tradycję. Odpowiedzią władz [państwowych – dop. L. B-B] było wpisanie 6 czerwca 1986 roku szczytu Góry Chełmskiej do rejestru zabytków i program zagospodarowania uchwalony przez Miejską Radę Narodową w Koszalinie, lokujący tu ośrodek rekreacyjno-sportowy. Po zmianach ustrojowych, 5 lutego 1990 roku, bp I. Jeź ponowił wniosek w sprawie odzyskania części Góry – starania zakończyły się powodzeniem. Szczyt Góry wraz z basztą widokową przejął *Szensztacki Instytut Sióstr Maryi*”. Siostry wybudowały kaplicę poświęconą Matce Bożej Trzykroć Przedziwnej. Poza sanktuariami nasza diecezja posiada także 3 miejsca pielgrzymowania:

1. Domacyno, parafia Karwin, figura Matki Bożej ofiarowana przez Filipińczyków;

2. Święta Góra koło Polanowa, gdzie budowana jest przez franciszkanina konwentualnego z Darłowa, o. Janusza Jędrzyska pustelnia i kaplica;
3. Darłowo, kościół Matki Boskiej Częstochowskiej, sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej i Matki Bożej Jedności.

W oparciu o dekret biskupa I. Jeża z 19 marca 1990 roku w diecezji powołano do życia „Caritas Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej” (w 1997 roku działało ponad 50 oddziałów parafialnych). Obecnie jego dyrektorem jest ks. Paweł Brostowicz. Według stanu z 2 lutego 2004 roku w diecezji funkcjonuje kilkadziesiąt ośrodków caritasowskich⁹. W kwietniu 1997 roku

⁹ Placówki:

- Dom Dziennego Pobytu dla Osób Samotnych i Niepełnosprawnych, Kuchnia dla ubogich i punkt pomocy,
- Świetlica profilaktyczno-wychowawcza, Koszalin, ul. Biskupa Cz. Domina 8;
- Dom Samotnej Matki *Dar Życia*, Koszalin, ul. Wojska Polskiego 13;
- Ośrodek dla Dzieci i Młodzieży pw. Aniołów Stróżów – ośrodek wypoczynkowy dla dzieci i młodzieży, Kołobrzeg, ul. Kasprowicza 7;
- Ośrodek Charytatywny St. Liborius – ośrodek wypoczynkowy i szkoleniowy, Ostrowiec, k/Walcza;
- Centrum Charytatywno-Opiekuńcze Caritas pw. Matki Bożej z Lourdes w Pile;
- Dom dziennego pobytu, Stacja opieki, Punkt pomocy doraźnej, Świetlica rehabilitacyjno-socjalna, Kuchnia dla ubogich, Ośrodek formacyjny, Piła, ul. Kossaka 16.

Parafialne placówki charytatywne:

- Świetlica, Warsztaty Terapii Zajęciowej, Caritas parafii św. St. Kostki, Piła, ul. Browarna 13;
- Katolicki Dom Młodzieży, Ochronka dla dzieci „*Cichy Kącik*”, Świetlica, Świetlica – dla młodzieży gimnazjalnej i starszej, „*Betania*” – punkt wydawania żywności;
- Świetlica – dla dzieci i młodzieży wiejskiej, Nowa Wieś;
- Świetlica – dla dzieci i młodzieży wiejskiej, Niekursko;
- Warsztaty Terapii Zajęciowej, Caritas parafii św. Jana Chrzciciela, Trzcianka, ul. Żeromskiego 39;
- Kuchnia, Caritas parafii NMP Wspomożenia Wiernych, Miastko, ul. B. Chrobrego 9;
- Świetlica Profilaktyczno-Wychowawcza (Oratorium), Caritas parafii Zmartwychwstania Pańskiego, Drawsko Pomorskie, ul. Kilińskiego 2;
- Świetlica, Caritas parafii MB Różańcowej, Słupsk, ul. Dominikańska 1;
- Świetlica
- Ośrodek edukacyjno – ekologiczno – wypoczynkowy, Caritas parafii Matki Bożej Częstochowskiej, Duninowo 43;
- Świetlica, Caritas parafii św. Franciszka Ksawerego, Kuźnica Czarnkowska, ul. Kościelna 9;
- Świetlica, Caritas parafii św. Anny, Krajenka, ul. Młyńska 1;
- Świetlica socjoterapeutyczna, Caritas parafii św. Maksymiliana Kolbego, Słupsk, ul. Piłsudskiego 20;
- Świetlica, Caritas parafii Narodzenia NMP, Szczecinek, ul. 3 Maja 1A;
- Kuchnia dla ubogich, dożywianie codzienne w okresie zimowym dla 200 osób,

erygowano „Akcję Katolicką”, a 29 czerwca 1997 roku - ukonstytuowała się Rada Ruchów i Stowarzyszeń Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Według stanu z dnia 2 lutego 2004 roku obejmowała 10 stowarzyszeń i fundacji¹⁰. Ponadto w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej było czynnych 7 szkół katolickich¹¹ oraz Bursa Katolicka pw. Św. Stanisława Kostki w Szczecinku. W Koszalinie funkcjonuje także „Diecezjalne Studium Organistowskie” i w Kołobrzegu – „Dom Księża Emerytów”, wspierany przez „Wzajemną Pomoc Kapłańską”. Poza tym w naszej diecezji ukazuje się tygodnik „Gość Niedzielny – Wierzę”, rocznik „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” oraz działa Radiowa Rozgłośnia Diecezjalna „Radio Plus – Koszalin”. Biskup M. Gołębiewski, 14 września 2002 roku erygował Kapitułę Kolegiacką w Pile (Statut z 25 grudnia 2002 roku), a dekretem z 4 listopada 2003 roku utworzył Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej – Regulamin z 2 kwietnia 2004 roku (dyrektorem został ks. dr T. Ceynowa). W Kurii Biskupiej w Koszalinie –

- Świetlica. Caritas parafii św. Antoniego, Piła, ul. Ludowa 20;
- Nadmorski Ośrodek Wypoczynkowy,
- Świetlica. Caritas parafii Zwiastowania NMP, Łącko 42;
- Świetlica socjoterapeutyczna pw. Św. Józefa, Caritas parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej, Darłowo, ul. Franciszkańska.

¹⁰ Stowarzyszenia katolickie i fundacje na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej:

- Diecezjalna Rada Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich;
- Akcja Katolicka, Koszalin, ul. Kard. St. Wyszyńskiego 25;
- Klub Inteligencji Katolickiej, Koszalin, ul. Władysława Andersa 24;
- Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Koszalin, ul. Kard. St. Wyszyńskiego 25;
- Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, Koszalin, ul. Staszica 38;
- Towarzystwo Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, oddział diecezjalny, Koszalin, ul. Kard. St. Wyszyńskiego 25;
- Stowarzyszenie Przyjaciół Seminarium Duchownego, Koszalin, ul. Seminaryjna 2;
- Katolickie Stowarzyszenie *Civitas Christiana*, Koszalin, ul. Zwycięstwa 135a;
- Fundacja Pomocy w Kształceniu Młodzieży Wiejskiej Ks. Bpa Mariana Gołębiewskiego w Koszalinie, Koszalin, ul. Staszica 38;
- Fundacja Charytatywna im. Bpa Czesława Domina, Kołobrzeg, ul. Ostrobramska 1: dzieła: Dom dla Kobiet i Dzieci, Błotnica 20, k/ Charzyno, Dom Pomocy Społecznej, Biafogard-Zwinisław, ul. J. Sidło 1, Wspólnota *Cenacolo*, Giezkowo 16A, k/ Świeszyna.

¹¹ Szkoły katolickie podstawowe, gimnazja i licea ogólnokształcące:

1. Katolicka Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II, Koszalin, ul. Staszica 38;
2. Katolickie Liceum Ogólnokształcące i Gimnazjum, Koszalin, ul. Staszica 38;
3. Katolickie Liceum Ogólnokształcące i Gimnazjum, Słupsk, ul. Pilsudskiego 20;
4. Salezjańska Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II, Piła, ul. Podchorążych 1/12;
5. Gimnazjum i Liceum Towarzystwa Salezjańskiego, Piła, ul. Dembowskiego 4;
6. Katolicka Szkoła Podstawowa i Gimnazjum (Stowarzyszenie Rodzin Katolickich), Złotów, ul. Moniuszki 18;
7. Katolicka Szkoła Podstawowa, Trzcianka, ul. Spokojna 2.

według stanu na dzień 2 lutego - przy Wydziale Duszpasterskim działały 42 Referaty Duszpasterskie¹² oraz funkcjonowało 8 komisji¹³. Latem 2005 roku

¹² Referaty:

1. referat duszpasterstwa rodzin;
2. referat ds. zakonnych;
3. referat ds. ekumenizmu;
4. referat nowych ruchów katolickich;
5. duszpasterstwo kapłanów;
6. duszpasterstwo młodzieży;
7. duszpasterstwo powołań;
8. duszpasterstwo ministrantów;
9. duszpasterstwo kobiet i młodzieży żeńskiej;
10. duszpasterstwo maryjne, sanktuariów maryjnych i Pomocników Maryi – Matki Kościoła;
11. duszpasterstwo rolników;
12. duszpasterstwo ludzi morza;
13. duszpasterstwo chorych;
14. duszpasterstwo hospicyjne;
15. duszpasterstwo osób niepełnosprawnych;
16. duszpasterstwo więziennictwa;
17. duszpasterstwo nauczycieli i wychowawców;
18. duszpasterstwo policjantów;
19. duszpasterstwo głuchoniemych;
20. duszpasterstwo niewidomych;
21. duszpasterstwo środowisk twórczych;
22. duszpasterstwo misyjne, Papieskie Dzieła Misyjne;
23. duszpasterstwo harcerzy;
24. duszpasterstwo prawników;
25. duszpasterstwo rzemieślników;
26. duszpasterstwo charytatywne;
27. duszpasterstwo strażaków;
28. duszpasterstwo służby zdrowia;
29. duszpasterstwo akademickie;
30. duszpasterstwo kolejarzy;
31. duszpasterstwo w środkach społecznego przekazu;
32. duszpasterstwo leśników i myśliwych;
33. duszpasterstwo trzeźwości;
34. diecezjalny moderatorka ruchu „Światło-Życie”;
35. diecezjalna instruktorka rodzin;
36. diecezjalna piesza pielgrzymka Skrzatusz – Jana Góra;
37. Ruch Kościoła Domowego;
38. Ruch Odnowa w Duchu Świętym;
39. Akcja katolicka;
40. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży;
41. Klub Inteligencji Katolickiej;
42. Towarzystwo Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

¹³ Komisje:

- Komisja Gospodarcza ds. Seminarium Duchownego;

będzie poświęcony nowy Dom Rekolekcyjny Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej¹⁴.

Na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej – według stanu z 2 lutego 2004 roku- były 2 zakony męskie¹⁵, 9 męskie instytuty życia konsekrowanego¹⁶

- Komisja Liturgiczna;
- Komisja Rewizyjna Caritas;
- Komisja ds. Formacji Ciągłej Duchowieństwa;
- Komisja ds. Formacji Ciągłej Duchowieństwa (Kurs Proboszczowski);
- Komisja Śpiewu i Muzyki Kościelnej;
- Komisja ds. Sztuki i Architektury Sakralnej;
- Komisja Społeczna przy Diecezjalnej Radzie Duszpasterskiej.

¹⁴ Koszalin, ul. Seminaryjna 2. Inne miejsca służące jako domy rekolekcyjne – według stanu z 2 II 2004:

1. Ośrodek przy parafii św. Michała Archanioła, Kołobrzeg – Podczele, ul. Ostrobramska 1;
2. Ośrodek Charytatywny pw. Aniołów Stróżów, Kołobrzeg, ul. Kasprowicza 7;
3. Ośrodek Charytatywny St. Liborius, Ostrowiec, k/ Wałcza.

¹⁵ 1. Franciszkanie

Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych:

- parafia M. B. Częstochowskiej, Darłowo, ul. Franciszkańska 41;
- parafia św. Maksymiliana M. Kolbego, Darłówko, ul. Gdyńska 3;
- parafia Świętego Krzyża, Kołobrzeg, ul. Jedności Narodowej 68;
- parafia Podwyższenia Krzyża Świętego, Koszalin, ul. Franciszkańska 1.

1. Kapucyni

Zakon Braci Mniejszych Kapucynów:

- parafia św. Antoniego, Piła, ul. Ludowa 20;
- parafia św. Antoniego, Wałcz, ul. Orła 11.

¹⁶ 1. Chrystusowcy

Zgromadzenie Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej:

- parafia św. Jana Chrzciciela, Sarbia, ul. Jana Pawła II 7.

1. Misjonarze Świętej Rodziny

Zgromadzenie Misjonarzy Świętej Rodziny:

- parafia Wniebowzięcia Najś. Maryi Panny, Złotów, ul. Najś. Maryi Panny 11.

2. Marianie

Zgromadzenie Księży Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny:

- parafia Chrystusa Króla, Korzystno

3. Redemptoryści

Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela:

- parafia Ducha Świętego, Szczecinek, ul. Klasztorna 23.

5. Saletyni

Zgromadzenie Misjonarzy Matki Bożej z La Salette:

- parafia św. Franciszka Ksawerego, Kuźnica Czarnkowska, ul. Kościelna 9;
- parafia św. Jana Chrzciciela, Trzcianka, ul. Żeromskiego 39.

6. Salezianie

Towarzystwo świętego Franciszka Salezego:

- parafia Trójcy Świętej, Czaplunek, ul. Moniuszki 20;
- parafia Najś. Serca Pana Jezusa, Kobylnica Słupska, ul. Główna 65;

oraz 24 zgromadzenia zakonne żeńskie¹⁷ i ponadto Szentsztacki Instytut Sióstr Maryi oraz Stowarzyszenie Wiernych Świeckich¹⁸.

- parafia św. Jana Bosko, Piła, ul. Libelta 3;
- parafia Świętej Rodziny, Piła, ul. Św. Jana Bosko 1;
- parafia Świętej Rodziny, Słupsk, ul. Grottera 9.

7. Salwatorianie

Towarzystwo Boskiego Zbawiciela:

- parafia Najśw. Serca Pana Jezusa, Krzyż Wielkopolski, ul. Poznańska 12.

8. Zmartwychwstańcy

Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa:

- parafia św. Wojciecha, Wierzchowo, ul. Orła Białego 5;
- parafia Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, Złocieniec, ul. Boh. Warszawy 25.

9. Bracia Szkolni

Zgromadzenie Braci Szkół Chrześcijańskich:

- Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci, Przytocko.

¹⁷ 1. Albertynki

Zgromadzenie Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim:

- Białogard, ul. J. Sidło 1.

2. Boromeuszki

Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza:

- Ustropie Morskie, ul. Chrobrego 10.

3. Elżbietanki

Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety:

- Tuczno, ul. Klasztorna 2;
- Wałcz, ul. Papieża Jana XXIII 7;
- Zakrzewo, ul. Ks. Domańskiego 9;
- Złotów, ul. Najśw. Maryi Panny 7.

4. Felicjanki

Zgromadzenie Sióstr św. Feliksa z Kantalicjo III Zakonu św. Ojca Franciszka (Fel.):

- Kołobrzeg, ul. Katedralna 37;
- Koszalin, ul. Staszica 38.

5. Franciszkanki Misjonarki

Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Misjonek Maryi:

- Dźwirzyno, ul. Krasickiego 18.

6. Franciszkanki od Pokuty

Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek od Pokuty i Miłości Chrześcijańskiej:

- Darłowo, ul. Wenedów 67;
- Czarne, ul. Zamkowa 23.

7. Franciszkanki Rodziny Maryi

Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi:

- Koszalin, ul. Franciszkańska 1;
- Trzcianka Lubuska, ul. Żeromskiego 39.

8. Kanoniczki

Zgromadzenie Sióstr Kanoniczek Ducha Świętego de Saxia:

- Słupsk, ul. Dominikańska 2;

- Ustka, ul. Kościuszki 4.
- 9. Karmelitanki Bose
Zakon Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel – OCD:
 - Borne Sulinowo, ul. Parkowa 12.
- 10. Klaretyнки
Zgromadzenie Sióstr Maryi Niepokalanej Misjonarek Klaretynek:
 - Piła, ul. Złota 1.
- 11. Mniszki Klaryski
Zakon Mniszek Klarysek od Wiecznej Adoracji:
 - Słupsk, ul. Henryka Pobożnego 7.
- 12. Nazaretanki
Zgromadzenie Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu:
 - Słupsk, ul. Chrobrego 46.
- 13. Niepokalanki
Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny:
 - Szczecinek, ul. Kościuszki 30.
- 14. Pallotyńki
Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Apostolstwa Katolickiego:
 - Bobolice, ul. Pionierów 3;
 - Koszalin, ul. Ks. kard. St. Wyszyńskiego 25.
- 15. Salezjanki
Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki:
 - Czaplinek, ul. Moniuszki 28;
 - Piła, ul. Piękna 14/16;
 - Połczyn Zdrój, ul. Wąska 5.
- 16. Serafitki
Zgromadzenie Córek Matki Bożej Bolesnej:
 - Piła, ul. Ludowa 20.
- 17. Sercanki (bezhabitowe)
Zgromadzenie Córek Najczystsze Serca NMP:
 - Drawsko Pomorskie, ul. Dworcowa 3;
 - Kołobrzeg, ul. Wierzbowa 11.
- 18. Siostry Najświętszej Duszy Chrystusa
Zgromadzenie Sióstr Najświętszej Duszy Chrystusa:
 - Białogard, ul. Lindego 2.
- 19. Siostry Opatrzności Bożej
Zgromadzenie Sióstr od Opatrzności Bożej:
 - Jastrowie, ul. Gen. Kieniewicza 46.
- 20. Siostry Szkolne
Zgromadzenie Sióstr Szkolnych de Notre Dame:
 - Grzybowo, ul. Kościelna 7.
- 21. Służebnice NMP
Zgromadzenie Sióstr Służebnic Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (obrzędki greckokatolickiego):
 - Koszalin, ul. Zwycięstwa 299;
 - Świdwin, ul. ks. J. Popieluszki 34.
- 22. Służebniczki Dębickie
Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej:

Obecnie do pilnych zadań naszej diecezji należy zorganizowanie ostatniej instytucji diecezjalnej w postaci muzeum diecezjalnego.

Ogółem w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1972-2005 wybudowano ponad 100 kościołów i kaplic, ponad 80 plebanii, ponad 20 budynków katechetycznych. Poza tym wyremontowano ponad 230 kościołów, 60 plebanii i 40 innych budynków należących do Kościoła katolickiego. Ogólnie oceniając dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (1972-2005) należy stwierdzić, że były one bardzo złożone (w okresie PRL i III RP), a przy tym dość skomplikowane. W dużej mierze zależało to od zaistniałych aktualnych warunków politycznych oraz społeczno-gospodarczych i religijnych. Z perspektywy ponad 30 lat istnienia diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej możemy ostatecznie skonstatować, że słuszna była decyzja powołania w 1972 roku naszej diecezji, bowiem na każdym odcinku życia kościelnego nastąpił widoczny postęp.

- Szczecinek, ul. Klasztorna 23.
 - 23. Urszulanki Szare
Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego:
 - Słupsk, ul. A. Krajowej 8;
 - Słupsk, ul. Malczewskiego 10.
 - 24. Zgromadzenie Sióstr Matki Miłosierdzia (Ostrobramskiej):
 - Połczyn Zdrój, ul. Cmentarna 7;
 - Syrkowice 2 k/ Karlina
- ¹⁸ Świeckie Instytuty Życia Konsekwowanego (żeńskie)
Siostry Szentszackie
Szentszacki Instytut Sióstr Maryi:
 - Koszalin, ul. Słupska 1, Góra Chełmska;
 - Koszalin, ul. Zielona 38.
 Stowarzyszenie Wspólnota Dzieci Łaski Bożej (Wspólnota z Lipia):
 - Lipie, k. Rąbina;
 - Czarne, ul. Strzelecka 11;
 - Koszalin, ul. Seminaryjna 1;
 - Koszalin, ul. Wojska Polskiego 13.

Ks. JANUSZ BUJAK

TEOLOGICZNE ZNACZENIE ODWOŁANIA EKSKOMUNIK Z 1054 ROKU

Lata 2004 i 2005 obfitują w ważne dla dialogu katolicko-prawosławnego rocznice. I tak w ubiegłym, 2004 roku, świętowaliśmy czterdziestą rocznicę ogłoszenia soborowego dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, spotkanie papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa w Jerozolimie. Ale był to również rok, w którym wspominaliśmy dwa tragiczne dla relacji pomiędzy Kościołem Wschodnim i Zachodnim wydarzenia, mianowicie 950 lat od ekskomunik z roku 1054 i 800 lat od zdobycia Konstantynopola przez krzyżowców podczas czwartej wyprawy krzyżowej w roku 1204.

Rok 2005 natomiast przypomina nam o 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego i odwołania ekskomunik pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem¹.

Obecna sytuacja w dialogu katolicko-prawosławnym, zwłaszcza w jego wymiarze teologicznym, często jest określana jako zastój. Ostatnie spotkanie Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego odbyło się w roku 2000 w Baltimore, a ostatni dokument przez nią opracowany ukazał się w roku 1993. Nie brak też napięć pomiędzy katolikami a prawosławnymi w Rosji, gdzie ponawiane są oskarżenia katolików o prozelityzm i gdzie pojawił się problem tak zwanych terytoriów kanonicznych przy okazji utworzenia diecezji katolickich.

Natomiast w Polsce możemy poszczycić się ogromnym osiągnięciem, jakim było podpisanie 23 stycznia 2000 roku dokumentu „Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce u progu Trzeciego Tysiąclecia”. Dokument ten, uznający ważność chrztu, podpisał Kościół katolicki i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej, za wyjątkiem baptystów, którzy uznają tylko chrzest dorosłych². Żaden inny kraj w Europie nie może poszczycić się takim dokumentem, który ma ogromne znaczenie dla codziennego życia wielu chrześcijan w Polsce, zauważył o. S. C. Napiórkowski,

¹ W. Kasper, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan*, SDE 54(2004)1, 45.

² N. Przyborowski, *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Warszawa 2003, 162.

główny architekt Dokumentu ze strony katolickiej³. Są też inne jeszcze pozytywne sygnały współpracy Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów z Polskiej Rady Ekumenicznej, jak na przykład wspólny apel Kościołów skierowany do posłów o odstąpienie od dalszych prac nad projektem ustawy o rejestrowanych związkach między osobami tej samej płci⁴.

W trudnych dla dialogu chwilach warto sięgać do jego źródeł, do jego początków, aby nabrać sił do dalszej drogi, aby się nie zniechęcić. W przypadku dialogu katolicko-prawosławnego tym symbolicznym początkiem było niezwykle wydarzenie odwołania w przeddzień zamknięcia obrad Soboru Watykańskiego II, dnia 7 grudnia 1965, wzajemnych ekskomunik z roku 1054. Zanim jednak przedstawimy wydarzenie z grudnia 1965 roku, wrócimy do roku 1054, daty tak brzemiennej w skutki dla historii Kościoła powszechnego.

1. Przyczyny i skutki rzucenia ekskomunik 17 lipca 1054 roku

Głównymi postaciami dramatu byli papież Leon IX (1048-1054) i kard. Humbert z Silva Candida ze strony Kościoła Zachodniego, ze strony zaś Kościoła Wschodniego cesarz Konstantyn IX (1042-1055) i patriarcha Konstantynopola Michał Cerulariusz. Po latach konfliktów pomiędzy Zachodem a Bizancjum papież Leon IX próbował nawiązać lepsze relacje z cesarzem Konstantynem, do czego okazją była obrona przed najazdem Normanów na południowe tereny Italii. Mimo iż należały one do Bizancjum, papież sam zaangażował się w wojnę przeciw najeźdźcom⁵. Jednak Michał Cerulariusz obawiał się, że dobre relacje pomiędzy papieżem a cesarzem doprowadzą, jak już w historii bywało, do ograniczenia niezależności patriarchatu; do tego miał ambicje zostania cesarzem. Aby doprowadzić do pogorszenia kontaktów na linii papież-cesarz, wywołał on konflikt wokół zwyczaju używania do liturgii Kościoła Zachodniego chleba niekwaszonego, co uznał za niezgodny z Tradycją. Patriarcha nakazał też zamknąć katolickie kościoły w Konstantynopolu z powodu rzekomego zbezczeszczenia hostii⁶.

Cesarz Konstantyn IX zwrócił się jednak do papieża Leona IX z propozycją zawarcia pokoju, jako przygotowania gruntu pod zawarcie unii politycznej. Papież wysłał do Konstantynopola delegację, na której czele stanął kard. Humbert z Silva Candida. Został on przyjęty przez cesarza z pełnymi honorami, natomiast patriarcha Michał Cerulariusz, co było do przewidzenia,

³ Tamże, 5.

⁴ www.e.kai.pl z 08.03.2005.

⁵ H.J. Schulz, *Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich. Handbuch der Ostkirchenkunde*, t. 1, Düsseldorf 1984, 96-97; P. Neuner, *Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965. Impulse im „Dialog der Liebe“*, StZ 7(2004), 435.

⁶ H.J. Schulz, *Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich*, 97.

zupełnie inaczej, obraził legatów papieskich. Kard. Humbert na znak protestu przeciw polityce patriarchy 17 (lub jak chcą inni, 15 lub 16) lipca 1054 uroczystie złożył na ołtarzu Hagia Sophia bullę papieską ekskomunikującą „pseudo-patriarchę” Cerulariusza i jego zwolenników. Następnie delegacja papieska przyjaźnie pożegnała się z cesarzem i ruszyła w drogę powrotną do Rzymu. Tydzień później, 20 lipca, Cerulariusz, a Święty Synod 24 lipca, ekskomunikował kard. Humberta i jego zwolenników⁷.

Kto został zatem ekskomunikowany? Czy całe Kościoły? Nie. Obie ekskomunikacji nie dotyczyły ani Kościoła Wschodniego ani Kościoła Zachodniego lub papieża, ale - co podkreślili papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras I - konkretnych osób: Michała Cerulariusza i dwóch innych osób z jego otoczenia oraz kard. Humberta i jego zwolenników⁸. Nie było jednak zamiarem ani patriarchy, ani kardynała niszczyć jedności kościelnej i nie należy traktować tego wydarzenia jako początku schizmy wschodniej. Można powiedzieć, że na tym etapie była to kłótnia w rodzinie, przejaw rywalizacji pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, nie została jednak naruszona wspólna struktura apostolska, sakramentalna i hierarchiczna⁹. Już bowiem w pierwszym tysiącleciu zdarzały się okresy braku pełnej komunii pomiędzy Kościołem Wschodnim a Zachodnim. Jak zauważa Y. Congar, pomiędzy śmiercią cesarza Konstantyna w roku 337 a definitywną recepcją siódmego soboru powszechnego w roku 843, między Rzymem a Konstantynopolem nie było pełnej komunii przez 217 lat!¹⁰ Data 17 lipca 1054 zyskała wymiar symboliczny dopiero na soborze we Florencji (1430-1439), ponieważ jeszcze w latach następujących bezpośrednio po ekskomunikacji są dowody licznych kontaktów, których cesarze greccy szukali z papieżem głównie ze względu na zagrożenie ze strony Turcji. Już cesarz Michał VII (1071-1078) poprosił papieża Grzegorza VII o pomoc na rzecz Bizancjum¹¹. W 1083 roku imię papieża Urbana II (1086-1099) na osiemnaście miesięcy zostało ponownie wpisane do dyptychów

⁷ P. Neuner, *Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965*, 436; W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu*, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości*

z Kościołem wschodnim, Warszawa 1984, 24.
⁸ Wspólna Deklaracja papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa I zawierająca decyzję wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunikacji z roku 1054, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, 330; P. Neuner, *Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965*, 436-437.

⁹ C.J. Dumont, *Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques*, *Istina* 23(1983), 245-246.

¹⁰ Ch. Suttner, *Warum getrennte Schwesterkirchen?*, *StZ* 4(1995), 274.

¹¹ *Le livre de la charité*, t. 2: *Jean XXII- Paul VI – Athenagoras Ier – Dimitrios Ier – Jean Paul II, 1958-1978*, red. J.E. Desseaux, Paris 1984, 14.

Konstantynopola, co można uznać za odwołanie anatem z 1054¹². Jeszcze długo po 1054 roku panowały dobre relacje pomiędzy klasztorami greckimi i łacińskimi, a małżeństwa pomiędzy chrześcijanami różnych rytów nie napotykały na żadne trudności¹³. Papież drugiej połowy XI wieku wierzyli, że krucjaty pomogą pokonać podział pomiędzy Wschodem a Zachodem. Zarówno Grzegorz VII jak Urban II przedstawiali krucjaty przede wszystkim jako pomoc dla Bizancjum; żywiono też nadzieję, że stworzą one sprzyjającą atmosferę dla odnowienia pełnej komunii kościelnej.

Niestety, to właśnie krucjaty, a konkretnie IV krucjata, podczas której w Wielki Piątek roku 1204 doszło do splądrowania Konstantynopola przez krzyżowców, przypieczętowała wzajemne oddalenie i wrogość¹⁴. Właśnie rok 1204 można uznać za właściwą datę schizmy, przypieczętowaną na soborze unijnym w Ferrarze-Florencji w 1439¹⁵. Pogłębiły ją w późniejszych wiekach oskarżenia o herezję rzucane przez Greków na łacinników m.in. z powodu *Filioque* w wyznaniu wiary Kościoła zachodniego, sporu o ogień czyścowy, kwestię prymatu papieskiego i różnic w opinii co do używania chleba praśnego czy kwaszonego w liturgii¹⁶. Kościół zachodni natomiast skoncentrował się w eklezjologii na prymacie papieża, niekiedy też nie rozróżniał pomiędzy schizmą wschodnią a herezją protestancką¹⁷.

2. Przygotowanie do odwołania ekskomunik

Jak doszło do tego niezwykłego wydarzenia, jakim było odwołanie anatem? Pierwsze kroki w kierunku nawiązania nowych relacji uczynili patriarcha Konstantynopola Atenagoras i papież Jan XXIII. Jeśli prawosławni chrześcijanie mieli jeszcze jakieś wątpliwości co do szczerości ekumenicznego zaangażowania Kościoła rzymsko-katolickiego, rozwiął je Sobór Watykański II,

¹² Tamże; J. Meyendorff, *Eglises-soeurs. Implication ecclésiologique du Tomos Agapis*, Istina 25(1975), 37.

¹³ W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu*, 25.

¹⁴ Tamże, 25-26; H.J. Schulz, *Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich*, 102-104.

¹⁵ J. Meyendorff, *Eglises-soeurs. Implication ecclésiologique du Tomos Agapis*, 37-38.

¹⁶ Katolicy i prawosławni doszli do porozumienia w kwestii *Filioque*, materii i formy Eucharystii, ognia czyścowego i prymatu papieskiego na Soborze Florenckim, gdzie 6 lipca 1439 została podpisana bulla unii z Grekami *Laetentur caeli*, podejmująca te cztery tematy, F. Courth, *Bóg Trójjedyną miłości*, Poznań 1997, 238, Dokumenty Soborów Powszechnych, t. III (1414-1445), Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym, Kraków 2003, 459-477; E. Sienkiewicz, *Koncepcja "rewolucji wspólnotowej" w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, 120-125.

¹⁷ C.J. Dumont, *Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques*, 243.

właszcza zaś soborowy dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* i konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Ze strony Kościoła prawosławnego podobną rolę jak Sobór odegrały trzy konferencje wszechprawosławne, zwołane trzy razy przez patriarchę Atenagorasa, w 1961, 1962 i 1964 roku, które zdecydowały o udziale obserwatorów prawosławnych w obradach soborowych i podjęciu zaproszenia do dialogu z Kościołem katolickim¹⁸.

Przełomem w kontaktach Rzym – Konstantynopol okazał się list Pawła VI do Atenagorasa I z 20 września 1963 roku, w którym papież przytacza fragment Pisma św., który stanie się myślą przewodnią późniejszych wydarzeń: „zapominając o tym, co za mną, wyteżając się do tego, co przede mną, pędzę, abym też pochwycił, bo i sam zostałem pochwycony” (Fil 3,13)¹⁹. Atenagoras odpowiedział listem z 22 listopada 1963, w którym przywołuje słowa Apostoła o zapomnieniu o tym, co jest za nami i parafrazuje słowa z 1Kor 13,7 na temat Kościoła jako Ciała Chrystusa: „my również, pouczeni przez Pana, żeby darzyć się wzajemnie życzliwością, jak przystoi członkom Jego świętego ciała, którym jest Kościół, którzy z racji wzajemnego, właściwego członkom powiązania mamy jednego Pana i Zbawiciela, a przez Jego łaskę udział w sakramentach, sądzimy, że nie możemy ofiarować sobie nawzajem niczego lepszego nad wspólnotę miłości, która – jak mówi Apostoł – „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1Kor 13,7). Według J. Ratzingera, w tych sformułowaniach odnajdujemy dwa podstawowe stwierdzenia, które staną w centrum wydarzeń z grudnia 1965 roku: zapomnienie, tzn. wymazanie z pamięci, i przeproszenie²⁰.

Kolejnym ważnym wydarzeniem było spotkanie Pawła VI i Atenagorasa w Jerozolimie 5 i 6 stycznia 1964 roku, pierwsze osobiste spotkanie biskupa Rzymu i patriarchy Konstantynopola od ponad półtora tysiąca lat. Spotkanie to, pełne symbolicznych gestów, zostało przyjęte na Zachodzie z wielkim entuzjazmem. Również większość Kościołów prawosławnych wyraziła swoje uznanie, natomiast arcybiskup Aten i niektóre klasztory z Góry Atos wymazały imię patriarchy z dyptychów na znak zerwania jedności z Kościołem Konstantynopola²¹.

¹⁸ W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu*, 35; J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001, 11-18.

¹⁹ Pierwszy list papieża Pawła VI do patriarchy Atenagorasa I, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 307; J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, Istina 25(1975), 88.

²⁰ J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, 88.

²¹ Tamże, 88-89; J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana*, 23; P. Neuner, *Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965*, 439; H.J. Schulz, *Die ökumenische Dialog zwischen der katholischen*

Rok później metropolita Meliton z Helioupolis, podczas swojej wizyty w Rzymie, w imieniu Konferencji wszechprawosławnej zgromadzonej na wyspie Patos i patriarchy Atenagorasa zaproponował papieżowi Pawłowi VI rozpoczęcie dialogu teologicznego; dał też do zrozumienia, że pragnieniem strony prawosławnej byłoby usunięcie ekskomunik²². Do tego pomysłu nawiązuje przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, kard. Augustyn Bea w liście z 18 października 1965 skierowanym do patriarchy Atenagorasa, w którym m.in. czytamy: „w czasie wizyty w Rzymie Jego Eminencja Meliton, metropolita z Helioupolis i Theiry, a potem, już niedawno, Jego Eminencja metropolita Chryzostom z Myry, sugerowali możliwość wspólnego przebadania na nowo i od podstaw problemu kanonicznego, który od dziewięciu wieków utrudniał ogromnie kontakty i zatruwał stosunki między Kościołem rzymskokatolickim a Patriarchatem Konstantynopola. Z naszej strony przeprowadzono już wstępne studia historyczne nad tym zagadnieniem i uważamy, że można by powołać komisję złożoną z czterech członków mianowanych przez nas i tyluż mianowanych przez Patriarchat Ekumeniczny. Proponuję Waszej Świątobliwości, żeby zadaniem tej komisji było przestudiowanie tego projektu i opracowanie formuły, która mogłaby być opublikowana równocześnie w Rzymie i w Istambule²³. Patriarcha wyraził swoją zgodę w telegramie, do którego nawiązuje kard. Bea w liście z 16 listopada skierowanym do patriarchy Atenagorasa, w którym przekazuje listę czterech członków komisji rzymskokatolickiej²⁴. Dnia 22 listopada obie komisje rozpoczęły pracę w Fanarze, siedzibie patriarchy Konstantynopola. W przemówieniu na rozpoczęcie prac Komisji Mieszanej metropolita Meliton z Helioupolis nakreślił zakres prac Komisji i cel, jaki chce ona osiągnąć²⁵.

Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, t. III, Düsseldorf 1997, 220-221.

²² Przemówienie metropolity Melitona z Helioupolis w czasie audyencji u papieża Pawła VI, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 321-322; J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, 89; P. Neuner, *Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965*, 439-440.

²³ List kardynała Bea do patriarchy Atenagorasa I w sprawie zniesienia ekskomunik z roku 1054, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 323-324.

²⁴ J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, 90; TA 121.

²⁵ Członkowie Komisji Mieszanej do sprawy zniesienia ekskomunik z 1054 roku ze strony Kościoła rzymskokatolickiego: mons. Jan Willebrands – współprzewodniczący, mons. Michele Maccarone, ks. Alphons Raes, ks. Alphons Stickler, ks. Christophe Daumont, ks. Pierre Duprey – sekretarz; ze strony Kościoła Konstantynopola: metropolita Meliton z Helioupolis – współprzewodniczący, metropolita Chryzostom z Myry, archim. Georgios Anastasiades, w. archidiakon Evangelos, archim. Andreas Scrima – sekretarz, archim. Paul – sekretarz. A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 327.

Chodzi o to, aby „przez pozytywne i reparacyjne gesty miłości przekreślić godne pożałowania akty dokonane w przeszłości, które usunęły miłość między dwoma Kościołami i przyczyniły się do zerwania ich związków stając się z biegiem czasu symbolem podziału (...) Ponieważ godne pożałowania fakty z roku 1054 zaszły między Rzymem i Konstantynopolem (...), wobec tego te dwie stolice (...) są najpierw i bezpośrednio zobowiązane do naprawy tego stanu rzeczy²⁶. Komisja Mieszana opracowała tekst deklaracji, który został zaakceptowany przez papieża Pawła VI i patriarchę Atenagorasa i odczytany jednocześnie w bazylice św. Piotra w Rzymie i w kościele katedralnym św. Jerzego w Fanarze 7 grudnia 1965²⁷. Papież Paweł VI wydał z tej okazji brewe *Ambulate in dilectione* ogłaszającą wymazanie z pamięci i miejsca w Kościele ekskomuniki z roku 1054²⁸, a patriarcha Atenagoras wraz z Synodem wydał *Tomos* patriarszy o podobnej treści, odczytany w Fanarze 7 grudnia 1965 roku²⁹.

3. Znaczenie aktu wymazania ekskomunik

Jaki wymiar miało wydarzenie z 7 grudnia 1965 roku, prawny czy symboliczny? Czy ekskomuniki te zachowują jeszcze dziś swoją ważność prawną? Według H. Biedermann, termin „zniesienie ekskomunik” nie ma znaczenia prawnego, chodzi tu o odwołanie, uczynienie niebyłym wydarzenia z 1054 roku³⁰. W rozumieniu Kościoła rzymskokatolickiego, ekskomunika może dotyczyć tylko konkretnej osoby, nigdy całej wspólnoty. Kara ta traci swą ważność wraz ze śmiercią osoby ekskomunikowanej, choć pozostają skutki kościelne, np. kwestia kościelnego pogrzebu. Natomiast dla strony prawosławnej ekskomunika rzucona przez Cerulariusza na wrogów wiary prawosławnej wciąż zachowuje swoją ważność. Dlatego w tekście Deklaracji użyto kompromisowego zwrotu, pochodzącego z prawosławnej liturgii pokutnej

²⁶ Przemówienie metropolity Melitona z Helioupolis na rozpoczęcie prac Komisji Mieszanej do sprawy zniesienia ekskomunik z 1054 r., w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 324-326.

²⁷ Wspólna Deklaracja papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa I zawierająca decyzję wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunik z 1054 roku, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 330-331.

²⁸ Brewe papieża Pawła VI *Ambulate in dilectione* ogłaszające wymazanie z pamięci i miejsca w Kościele ekskomuniki z 1054 roku, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 332-333.

²⁹ *Tomos* patriarszy, w którym patriarcha Atenagoras I i zgromadzony z nim Synod ogłaszają wymazanie z pamięci i miejsca w Kościele ekskomuniki z 1054 roku, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 334-335.

³⁰ H.M. Biedermann, *Orthodoxe und katholische Kirche heute. Etappen des Gesprächs in den letzten 20 Jahren*, Catholica I(1979), 17.

„wymazanie z pamięci”. W rozumieniu Kościoła Zachodniego, ekskomuniki straciły swą moc prawną wraz ze śmiercią osób ekskomunikowanych, konieczne natomiast było naprawienie negatywnych skutków tego aktu, który dotknął całe Kościoły. Tak należy rozumieć słowa Pawła VI wypowiedziane w dziesięć lat po tym wydarzeniu: „mamy jeszcze żywo przed oczami wspianą uroczystość sprzed dziesięciu laty, kiedy to w bazylice św. Piotra, równoległe z tym, co odbywało się w kościele świętego Jerzego w Fanarze, dokonaliśmy uroczystego i świętego aktu kościelnego zniesienia dawnych ekskomunik, przez który chcieliśmy na zawsze usunąć z pamięci i serca Kościoła ślad tamtych wydarzeń”³¹.

Wydarzenie odwołania ekskomunik nie spowodowało natomiast przywrócenia jedności na poziomie kanonicznym, sakramentalnym i hierarchicznym. Jak zaznaczył metropolita Meliton z Helioupolis w przemówieniu rozpoczynającym prace Komisji Mieszanej ds. zniesienia ekskomunik, „akt ten nie przywraca pełnej wspólnoty między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, gdyż nie wnosi on żadnej zmiany do istniejącego obecnie w każdym z Kościołów nauczania dogmatycznego, kanonicznego porządku, kultu Bożego i w ogóle życia kościelnego, ani nie oznacza przywrócenia wspólnoty życia sakramentalnego”³². Rzeczywiście, zauważa Biedermann, rozwój, który nastąpił w obu Kościołach po roku 1054, nie pozwala na to, by jednym aktem powrócić do sytuacji sprzed tego okresu³³.

Jakie zatem skutki na życie Kościołów miało wydarzenie z 7 grudnia 1965? Można mówić o skutkach bezpośrednich i długofalowych³⁴, które

³¹ Przemówienie papieża Pawła VI wygłoszone po odczytaniu listu patriarchy Dimitriosa I, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 374; *Tomos patriarchy*, w którym patriarcha Athenagoras I i zgromadzony z nim Synod ogłaszają wymazanie z pamięci i miejsca w Kościele ekskomuniki z 1054 roku, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 335, gdzie czytamy, że Atenagoras I wraz z Synodem oświadczają uroczyście, „że ekskomunika ogłoszona w Wielkiej Kancelarii naszego Wielkiego Kościoła w roku zbawienia 1054 w miesiącu lipcu siódmej indykcji zostaje od tego momentu i dla wszystkich usunięta z pamięci i miejsca w Kościele przez miłosierdzie Boże”; P. Neuner, *Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965*, 443-444.

³² Przemówienie metropolity Melitona z Helioupolis na rozpoczęcie prac Komisji Mieszanej do sprawy zniesienia ekskomunik z 1054 r., 326.

³³ H.M. Biedermann, *Orthodoxe und katholische Kirche heute. Etappen des Gesprächs in den letzten 20 Jahren*, *Catholica* 1(1979), 16-17.

³⁴ V.J. Phidas, *Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, *Istina* 25(1975), 84.

przełożyły się na tzw. dialog miłości, który w konsekwencji doprowadził do zainicjowania w 1979 roku dialogu teologicznego³⁵.

a) Jeśli chodzi o skutki bezpośrednie, to akt wymazania ekskomunik miał na celu przede wszystkim przywrócenie porządku miłości a po drugie, oczyszczenie pamięci Kościołów. Jeśli chodzi o odnowienie miłości, to rodzi się pytanie, jak należy rozumieć ten rozdział pomiędzy odnowioną miłością a brakiem pełnej wspólnoty kościelnej? Czy chodzi tu o miłość w znaczeniu humanitarnym, abstrakcyjnym, czy też kościelnym? Jak zauważył J. Ratzinger, jeszcze jako profesor teologii dogmatycznej w Regensburgu, chodzi tu o odnowienie miłości eklezjalnej i teologicznej, o wspólną miłość, agape, pomiędzy dwiema stolicami biskupimi, dwoma Kościołami. Ta agape eklezjalna nie jest jeszcze komunią sakramentalną, wspólną eucharystyczną, ale może do niej doprowadzić.

Akt odwołania ekskomunik miał też na celu oczyszczenie pamięci i stworzenie nowej, pozytywnej atmosfery. „Jest to pierwszy krok w kierunku naprawy innych błędów popełnionych w przeszłości. Uzasadni on zaufanie, stwarza korzystny klimat psychologiczny, przygotowuje z obydwu stron warunki do analizy istniejących rozbieżności, dla działania Ducha Świętego (...) Co więcej, akt ten stanowi też wkład w rozwiązanie kwestii jedności chrześcijan w ogóle jako przykład dla innych Kościołów chrześcijańskich. Odpowiada on ponadto fundamentalnej potrzebie naszych czasów jako przykład działania na rzecz powszechnego pokoju” - mówił metropolita Meliton podczas spotkania Komisji przygotowującej tekst Deklaracji³⁶.

We wspólnej Deklaracji Paweł VI i Atenagoras „a) wyrażają żal z powodu obrażających słów, bezpodstawnych zarzutów i godnych pożałowania czynów, które z jednej i z drugiej strony naznaczyły smutne wydarzenia tamtej epoki i im towarzyszyły; b) wyrażają żal z powodu faktu i wymazują z pamięci i miejsca w Kościele i skazują na zapomnienie wydane wówczas, w związku z tamtymi wydarzeniami, sentencje ekskomunik, których pamięć stanowi do dziś przeszkodę w zbliżeniu na drodze miłości; c) wyrażają żal z powodu przykrych wydarzeń poprzedzających owe sentencje i dalszych związanych z nimi faktów, które doprowadziły w końcu, pod wpływem różnych czynników,

³⁵ A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 97-112; 142-143; F. Bouwen, *Ouvertour de dialogue théologique entre l'église catholique et l'église orthodoxe*, *Proche Orient Chretienne* 3-4(1979), 314-341.

³⁶ J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, 91.

między innymi także na skutek wzajemnego niezrozumienia i nieufności, do faktycznego zerwania wspólnoty kościelnej³⁷.

Papież Paweł VI w swoim brewe, odczytanym przez kard. Augustyna Bea na uroczystej sesji Soboru Watykańskiego II, również wyraził żal z powodu „wypowiedzianych wtedy i popełnionych, a niegodnych pochwały, słów i czynów. Poza tym chcemy wymazać z pamięci i miejsca w Kościele wydaną wtedy sentencję ekskomuniki tak, żeby poszła ona w całkowite zapomnienie³⁸. Zatem wydarzenie odwołania ekskomunik miało znaczenie moralnego zobowiązania i zaangażowania podjętego przez obie strony, aby skończyć ze wzajemnymi oskarżeniami, i przygotować pole do prawdziwego dialogu, zauważa Clapsis³⁹. Chodziło o zrównoważenie ciężaru historycznego symboli negatywnych innym gestem symbolicznym, wyrażającym wolę zaangażowania się na rzecz odbudowania jedności⁴⁰. Ale tak jak w przypadku odnowionej miłości, również akt oczyszczenia pamięci ma znaczenie eklesjalne. Nie jest to tylko kwestia wzajemnej kurtuazji czy wyświadczonej sobie grzeczności. Ekskomunika z roku 1054 przestała obciążać pamięć Kościołów, została zniszczona przez przebaczenie, trucizna została wyeliminowana z krwioobieg Kościołów. Pamięć dawna została zastąpiona przez nową, przez pamięć miłości, zauważa Ratzinger⁴¹. We Wspólnej Deklaracji Pawła VI i Atenagorasa I czytamy: „czyniąc jednakże ten gest, mają oni (papież i patriarcha) nadzieję, że będzie on przyjęty przez Boga, który gotów jest nam zawsze przebaczać, gdy wybaczymy sobie nawzajem, oraz że zostanie on doceniony przez cały świat chrześcijański, a szczególnie przez tę całość, która obejmuje Kościół rzymskokatolicki i Kościół prawosławny⁴²”.

Jaki zasięg miała decyzja o odwołaniu ekskomunik? Czy dotyczyła jedynie dwóch Kościołów lokalnych, Rzymu i Konstantynopola, czy też Kościoła Zachodniego i Wschodniego? Chociaż początkowo ekskomuniki

³⁷ Wspólna Deklaracja papieża Pawła VI i patriarchy Athenagorasa I zawierająca decyzje wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunik z 1054 roku, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 331.

³⁸ Brewe papieża Pawła VI *Ambulate in dilectione* ogłaszające wymazanie z pamięci i miejsca w Kościele ekskomuniki z 1054 roku, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 332.

³⁹ E. Clapsis, *The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II*, „Greek Orthodox Theological Review” 3(1990), 229.

⁴⁰ *Le livre de la charité, ũ: Jean XXII- Paul VI – Athenagoras Ier – Dimitrios Ier – Jean Paul II, 1958-1978*, 19.

⁴¹ J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, 93-94.

⁴² Przemówienie metropolity Melitona z Helioupolis na rozpoczęcie prac Komisji Mieszanej do sprawy zniesienia ekskomunik z 1054 r., 325; Wspólna Deklaracja papieża Pawła VI i patriarchy Athenagorasa I zawierająca decyzje wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunik z 1054 roku, 331.

z roku 1054 dotyczyły tylko konkretnych osób, ich negatywne skutki dotknęły całych Kościołów. Dlatego papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras mają nadzieję, że również wymazanie z pamięci tych godnych ubolewania wydarzeń doprowadzi do pojednania obu Kościołów, nie zaś jedynie Rzymu i Konstantynopola⁴³.

Zniesienie, lub inaczej, wymazanie ekskomunik z pamięci Kościoła miało pozytywny wpływ na relacje z całym prawosławiem. Znakiem tego był m.in. udział w uroczystościach w bazylice św. Piotra metropolity Nikodema z patriarchy moskiewskiej, który niespodziewanie, dosłownie w ostatniej chwili, przybył specjalnie w tym celu do Rzymu⁴⁴.

b) Wydarzenie z 7 grudnia 1965 miało decydujący wpływ na dalszy rozwój kontaktów katolicko-prawosławnych, traktowanych już jako przygotowanie do sakramentalnej wspólnoty.

Szczególnie bogaty w wydarzenia był rok 1967. Według wspólnej dla obu Kościołów tradycji w roku tym przypadała 1900 rocznica męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła. Z tej okazji patriarchat ekumeniczny wysłał na obchody do Rzymu delegację, która spotkała się z Pawłem VI⁴⁵. Krótko po tym spotkaniu papież zdecydował, że uda się z wizytą do Atenagorasa I, do Fanaru. Podróż ta odbyła się w dniach 25-26.07.1967 roku i została bardzo dobrze przyjęta przez stronę prawosławną⁴⁶. Dnia 25 lipca w katedrze łańciskiej pw. Ducha Świętego w Konstantynopolu miała miejsce celebrowanie, na zakończenie której patriarcha podarował papieżowi stułę (omophor). W ten sposób patriarcha uznał godność kapłańską biskupa Rzymu mimo podziałów i napięć jeszcze obecnych między dwoma Kościołami. Wierni zebrani na celebrowaniu zrozumieli bardzo dobrze znaczenie gestu patriarchy i śpiewali *axios*, śpiew normalnie wykonywany w liturgii prawosławnej podczas święceń⁴⁷. Podczas tego samego nabożeństwa papież wręczył patriarsze brewe *Anno ineunte*, którego treść można bez żadnej przesady określić jako Konstytucję

⁴³ Wspólna Deklaracja papieża Pawła VI i patriarchy Athenagorasa I zawierająca decyzje wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunik z 1054 roku, 330; J. Ratzinger, *Schisme anathématique. Les conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes*, 95-96.

⁴⁴ H.J. Schulz, *Die ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien*, 222.

⁴⁵ TA 160, gdzie mamy zapowiedź wysłania delegatów patriarchy Konstantynopola na uroczystości w dniu 29 czerwca; J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001, 23-24.

⁴⁶ Podróż Ojca Świętego Pawła VI do Turcji, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 336-337.

⁴⁷ H.M. Biedermann, *Orthodoxe und katholische Kirche*, 20-21.

nowych relacji między dwoma Kościołami, ponieważ zawiera zasady fundamentalne dla dialogu miłości i dialogu teologicznego⁴⁸.

W tekście tym papież określa siebie podwójnym tytułem „biskupa Rzymu i głowy Kościoła katolickiego”, a następnie także Atenagorasa, jako „arcybiskupa Konstantynopola i patriarchę ekumenicznego”. Słowa te nie są tylko powitalną formą grzecznościową. Zawierają one, stwierdza Salachas, głębokie znacznie teologiczno-eklezyjologiczne i kanoniczne oraz przypominają relacje, które panowały między Kościołami wschodnimi a Stolicą Apostolską przed podziałem w 1054 roku. Papież w *Anno ineunte* uznaje charakter eklezjalny Kościołów prawosławnych, nawet jeśli są one jeszcze oddzielone do Rzymu, jak również ważność władzy biskupiej sprawowanej w tych Kościołach⁴⁹. W ten sposób Paweł VI dopowiedział to, co Sobór w Nota praevia Konstytucji dogmatycznej o Kościele pozostawił bez rozstrzygnięcia, gdy chodzi o ważność rządów biskupów prawosławnych.

Po przywołaniu modlitwy Jezusa o jedność z J 17,22-27 Paweł VI wskazał na fundament teologiczny, który pozwala używać obu Kościołom wobec siebie zwrotu „Kościoły siostrzane” lub „braterskie”. Fundamentem tym jest kapłaństwo hierarchiczne i sakramenty z Eucharystią na pierwszym miejscu, a także wspólna historia pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych. Przywołując te prawdy, papież zachęcił do wspólnej, braterskiej pracy dla znalezienia form rozwoju i aktualizacji w życiu obu Kościołów tej komunii, która, choć niedoskonała, już istnieje, w oparciu o wyżej wymienione elementy⁵⁰.

W dniach 26-28.10.1967 patriarcha Atenagoras udał się z rewizytą do Rzymu⁵¹. Tam papież i patriarcha dnia 28 października podpisali Wspólną Deklarację, w której wyrażają przekonanie, iż dialog miłości powinien zaowocować współpracą na płaszczyźnie duszpasterskiej, społecznej i intelektualnej⁵². Paweł VI i Atenagoras I „udzielają swego błogosławieństwa i pasterskiego poparcia wszelkim staraniom o nawiązanie współpracy między profesorami katolickimi i prawosławnymi w dziedzinie studiów nad historią, tradycjami Kościołów, patrystyką, liturgią, jak też studiów dotyczących przedstawiania Ewangelii (...)”⁵³.

⁴⁸ Brewe papieża Pawła VI *Anno ineunte*, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 340-342; D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, 38.

⁴⁹ D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, 38.

⁵⁰ Brewe papieża Pawła VI *Anno ineunte*, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 341.

⁵¹ Wizyta patriarchy Atenagorasa I w Rzymie, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 343.

⁵² Wspólna Deklaracja papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa I, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 349.

⁵³ Tamże.

Innym jeszcze ważnym wydarzeniem w dialogu miłości było wydanie 24 stycznia 1971 księgi zatytułowanej *Tomos Agapis*, Księga miłości. Została ona opracowana i wydana wspólnie przez Patriarchat Ekumeniczny w Konstantynopolu i watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. Zawiera 284 dokumenty, przede wszystkim listy i telegramy, wymienione między Stolicą Apostolską a Patriarchatem Ekumenicznym między 1958 a 1971 rokiem⁵⁴. We wprowadzeniu do *Tomos Agapis* kard. Willebrands napisał, iż teksty te są świadectwem wspólnego życia, które stopniowo na nowo się zaczyna i nowego doświadczenia jedności i komunii w misterium Chrystusa⁵⁵. Teksty zebrane w tej księdze w sposób jasny potwierdzają, że między dwoma Kościołami rozpoczęła się nowa epoka, oraz że w ciągu niewielu lat wiele uczyniono dla przyszłej jedności. Ale *Tomos Agapis* uczy nas też cierpliwości, ukazując, że w ciągu kilku dziesięcioleci nie można zaleczyć tego, co wydarzyło się w ciągu więcej niż tysiąca lat⁵⁶.

Po śmierci Atenagorasa 1 7 lipca 1972 roku jego dzieło kontynuował nowy patriarcha Konstantynopola, Dimitrios I⁵⁷.

W 1975 przypadały rocznice dwóch wydarzeń, które wpisały się na trwałe w historię kontaktów katolicko-prawosławnych: dziesięciolecie zakończenia Soboru Watykańskiego II i odwołania ekskomunik z 1054 roku. Z okazji dziesięciolecia odwołania anatem, 14 grudnia tego roku równocześnie w Rzymie i w Fanarze odbyły się uroczystości⁵⁸. Na zakończenie liturgii eucharystycznej sprawowanej przez Pawła VI w Watykanie w obecności delegacji patriarchatu ekumenicznego stała się rzecz, która poruszyła wszystkich tam obecnych: papież zbliżył się do metropolity Melitona, ukląkł

⁵⁴ *Tomos Agapis*, Roma-Istanbul 1971; Konferencja prasowa metropolity Damaskinosa z Tranoupolis i o. Pierre Duprey, przewodniczących Mieszanej Komisji Redakcyjnej *Tomos Agapis*, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 362-365, gdzie na s. 362 czytamy, że „choć dzieło obejmuje okres do początku 1970 r., w ostatniej chwili dodano doń suplement zawierający dwa ważne listy wymienione w 1971 r.”; A. Franquesa, *Paul VI et l'Église orthodoxe*, 186-187. Interesująca jest uwaga, którą poczynił J. Meyendorff, że pod identycznym tytułem w roku 1698 ukazała się książka patriarchy Jerozolimy Dositheosa, w której zebrał on teksty bizantyjskich teologów przeciw lacińskiej herezji. I oto w 1971 roku pod tym samym tytułem ukazuje się książka o zupełnie innym charakterze, zawierająca drogę odnajdywania jedności pomiędzy dwoma Kościołami. J. Meyendorff, *Églises-soeurs*, 35; H.M. Biedermann, *Orthodoxe und katholische Kirche*, 10-11.

⁵⁵ TA 7: “ces textes témoignent d'une vie commune qui reprend progressivement, d'une expérience nouvelle de l'unité et de la communion dans le mystère du Christ”.

⁵⁶ H.M. Biedermann, *Orthodoxe und katholische Kirche*, 10-11; J. Meyendorff, *Églises-soeurs*, 35-36.

⁵⁷ H.J. Schulz, *Die ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien*, 223.

⁵⁸ A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 370-379

przed nim, jako reprezentantem całego Prawosławia, i ucałował mu stopy⁵⁹. Wobec gestu takiej miary, jedyne w historii Kościoła, patriarcha Dimitrios I powiedział, że „najczcigodniejszy i wielce nam drogi papież Paweł VI przewyższył siebie i pokazał Kościołowi i światu, czym jest i może być Biskup, a przede wszystkim Pierwszy Biskup chrześcijaństwa: czynnikiem pojednania i zjednoczenia Kościoła jak i świata⁶⁰”.

Tego samego dnia, 14 grudnia 1975 roku, metropolita Meliton z Chalcedonu, przybyły do Rzymu z okazji dziesiątej rocznicy odwołania ekskomunik, ogłosił decyzję patriarchy Konstantynopola Dimitriosa I o utworzeniu komisji międzyprawosławnej dla przygotowania dialogu teologicznego z Kościołem katolickim⁶¹. Odpowiadając na tę inicjatywę, także Paweł VI zdecydował o powołaniu katolickiej komisji przygotowawczej⁶².

4. Aktualność wydarzenia sprzed 40 lat

Początki dialogu katolicko-prawosławnego udowodniły, jak wielką rolę w pojednaniu Kościołów odgrywa osobowość ludzi i przyjaźnie, które ich łączą. To właśnie wielkoduszność, pokora, otwartość i zdolność do nawiązywania przyjaźni takich postaci, jak Jan XXIII, Paweł VI i Atenagoras I, sprawiły, że stało się możliwe to, co do niedawna wydawało się niemożliwe: rozbicie muru dzielącego oba Kościoły i zbudowanie mostów łączących chrześcijan obu wyznań.

Również dziś potrzeba nam ludzi, którzy będą chcieli stwarzać klimat wzajemnego zaufania i akceptacji, środowiska niezbędnego do kontynuowania dialogu teologicznego, zauważa kard. Kasper⁶³.

Trzeba nam wciąż na nowo przypominać sobie słowa dekretu o ekumenizmie, że podział wśród chrześcijan „otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorzeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej

⁵⁹ A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 370.

⁶⁰ Oświadczenie patriarchy Dimitriosa I w związku z gestem papieża Pawła VI w kaplicy Sykstyńskiej, w: A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 380; D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale*, 23.

⁶¹ A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 372-373; 377; 30; H.M. Biedermann, *Orthodoxe und katholische Kirche*, 23-24. O podjęciu dialogu z Kościołem katolickim strona prawosławna zdecydowała oficjalnie już w 1963 roku, podczas III Konferencji Panprawosławnej. Długi okres czasu, który upłynął od decyzji do podjęcia konkretnych kroków w kierunku przygotowania dialogu, związany był z autokefaliczną strukturą prawosławia. Patriarcha Ekumeniczny Konstantynopola nie podejmuje żadnej decyzji w imieniu innych Kościołów autokefalicznych. Może on podpowiadać, zachęcać, ale każdy Kościół podejmuje decyzje w sposób niezależny.

⁶² A. Polkowski, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, 375.

⁶³ W. Kasper, Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 20 (2004)1, 46-47.

sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu⁶⁴. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* dodaje, że „jest jednak oczywiste, że podział chrześcijan pozostaje w sprzeczności w Prawdą, której głoszenie jest ich misją, a tym samym szkodzi poważnie ich świadectwu⁶⁵”.

Zatem, aby być autentycznym świadkiem Chrystusa w jednoczącej się Europie i świecie, aby pokonać to, co jeszcze nie pozwala nam stanąć wspólnie przy stole eucharystycznym, potrzeba z całą pewnością przede wszystkim gorącej modlitwy, ekumenizmu duchowego, ale również zaangażowania na rzecz budowania przyjaznych relacji międzyludzkich.

⁶⁴ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1.

⁶⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 98.

Ks. ZYGMUNT CZAJA

WYCHOWAWCZY CHARAKTER SZKOLNYCH REKOLEKCJI WIELKOPOSTNYCH

Konkretne doświadczenia związane z prowadzeniem wielkopostnych rekolekcji szkolnych stały się dla mnie bodźcem do pochylenia się nad zagadnieniem dotyczącym ich wychowawczego charakteru. Wieloletnia posługa rekolekcjonisty pokazała mi, że rekolekcje mogą być szczególnym czasem integrowania się zasadniczych środowisk wychowawczych: rodziny, szkoły i parafii. Nade wszystko te trzy dni dają szansę uczestnikom rekolekcji na odkrywanie swojej niepowtarzalności, znalezienie swojego miejsca w Kościele, dobre przygotowanie do Świąt Wielkanocnych.

Innym obliczem rekolekcji są niektóre postawy uczestników znajdujących się w przestrzeniach sakralnych, które powodują niemiłe zdziwienie. Bywa, że czyny uczestniczących w rekolekcjach wymagają interwencji policji. Pojawiają się wówczas pytania: o zasadność rekolekcji, o sposób ich przeprowadzania, o formy przekazu treści religijnych. Te problemy sprawiły, że postanowiłem przeprowadzić badania empiryczne wśród gimnazjalistów za pomocą ankiety.

1. Charakterystyka badanej grupy

Ankietowanymi byli gimnazjaliści z Zespołu Szkół Katolickich im. Św. Marka w Słupsku. Badania zostały przeprowadzone 9 i 10 marca 2005 roku podczas lekcji religii poświęconych rekolekcjom, które gimnazjaliści przeżywali dwa tygodnie wcześniej. Badania miały dać odpowiedź na następujące pytania: jak ustosunkowują się uczniowie do szkolnych rekolekcji? jakie sposoby są najbardziej adekwatne w przepowiadaniu Dobrej Nowiny? jakie czynniki zmieniają postawy rekolektantów?

W badaniach posłużyłem się metodą sondażu diagnostycznego¹. Narzędziem badawczym był kwestionariusz ankiety, który został opracowany w roku akademickim 2002/2003 przez Bernadetę Michalik na seminarium

¹ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków 2004, s. 243-272; M. Łobocki, *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 2004, s. 251-255; T. Pilech, T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001, s. 79-81.

naukowym z pedagogiki². Ankieta była anonimowa i uczniowie zostali poinformowani o jej naukowym celu. Możliwość udzielenia szczerzej odpowiedzi miało 37 dziewcząt (37% badanej populacji) i 63 chłopców (63% badanej populacji).

Tabela 1. Ankietowani uczniowie klas gimnazjalnych (w liczbach osób)

Klasa	Dziewczęta	Chłopcy	Razem
Ia	9	12	21
Ib	4	13	17
Ic	6	9	15
Id	5	10	15
II	7	9	16
III	6	10	16
Razem	37	63	100

W roku szkolnym 2004/2005 katechezą szkolną objęto 117 dziewcząt i chłopców, co stanowi 100%. Ankieta objęła 100 osób (85% uczniów), które danego dnia były w szkole. Próbką badawczą nie jest zbyt duża, ale stanowi realne środowisko wychowawcze o konkretnym programie formacyjnym, który ma swoją specyfikę w porównaniu z innymi gimnazjami w Słupsku. Wyciągnięte wnioski będą dotyczyć jedynie gimnazjalistów z Zespołu Szkół Katolickich im. Św. Marka w Słupsku.

Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że największa frekwencja na ćwiczeniach duchowych była pierwszego dnia. Kolejnego dnia obecnych na rekolekcjach było o kilka procent mniej i na tym poziomie utrzymała się obecność trzeciego dnia. Wykazuje to poniższa tabela.

Dzień	Dziewczęta	Chłopcy	Razem
Pierwszy	24	54	78
Drugi	25	49	74
Trzeci	24	49	73

Tabela 2. Uczestnictwo gimnazjalistów w rekolekcjach wielkopostnych 2005 (w liczbach osób)

² B. Michalik, *Szkolne rekolekcje wielkopostne szansą wychowawczą na przykładzie Zespołu Szkół w Starej Lubiance. Badania empiryczne*, Poznań 2003, praca magisterska, Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie.

2. Definicja rekolekcji

Pierwsze pytanie w ankiecie miało otwarty charakter i brzmiało: z czym kojarzy Ci się słowo rekolekcje? Odpowiedzi stanowią szeroką panoramę. Dla niektórych są one inną formą lekcji religii w stylu: „rekolekcje kojarzą mi się z lekcją o Bogu, na której zbiera się cała szkoła” (chłopak z klasy I); „rekolekcje kojarzą mi się z nauczaniem przez księży i siostry z innych parafii czy też innych miast” (chłopak z klasy II); „słowo to kojarzy mi się z lekcją religii, spotkanie się z Bogiem i modlenie się” (dziewczyna z klasy III). Dla innych jest to czas przeżyty w kościele i wolny od zajęć szkolnych. Jest też grupa osób stwierdzająca, że rekolekcje są szczególnym czasem do pracy nad sobą, oto niektóre wypowiedzi: „słowo rekolekcje kojarzy mi się z nauką duchową, która pozwoli nam się nawrócić, ale przede wszystkim da nam wiele powodów do zastanowienia się nad swoim postępowaniem” (chłopak z klasy I); „słowo rekolekcje kojarzy mi się z nadaniem sobie pewnego postanowienia, które trzeba utrzymać i nie można je złamać” (chłopak z klasy III). Są także tacy, dla których rekolekcje to przede wszystkim czas na pogłębianie więzi z Bogiem: „słowo rekolekcje kojarzy mi się z odnową więzi z Bogiem, spotkaniem z Nim” (dziewczyna z klasy I); „rekolekcje – to czas przygotowujący nas do Świąt Wielkanocnych, staramy się zmienić nasze złe przyzwyczajenia i być bliżej Boga” (dziewczyna z klasy II); „kojarzy mi się ze spotkaniem z Bogiem przez 3 dni rekolekcji. Jest to spotkanie przeznaczone specjalnie dla młodzieży. Dzięki nim jestem bliżej Pana Boga” (dziewczyna z klasy III). Dla niektórych gimnazjalistów rekolekcje mają wymiar kulturowy związany np. ze świętowaniem „gdy Jezus Chrystus przebywał 40 dni na pustyni” (chłopak z klasy I). Kilka osób nie potrafiło zdefiniować odpowiedzi inaczej niż „nie wiem” (dziewczyna z klasy I) albo pozostawiły puste miejsce na odpowiedź. Jednej z osób rekolekcje kojarzą się z nudą.

Kolejne pytanie miało charakter zamknięty i brzmiało: czym dla Ciebie są rekolekcje? Trzeba było zaznaczyć jedną z czterech odpowiedzi. Wyniki ukazują poniższe tabele.

Tabela 3. Czym dla Ciebie są rekolekcje? (w klasach I)

Kategoria	Dziewczęta		Chłopcy		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Odnowa więzi z Bogiem	16	64	25	57,6	41	61,5
Pójście do kościoła	1	4	3	6,9	4	5

Czas wolny od zajęć szkolnych	5	20	14	25,2	19	28,5
Okazja do spotkania z kolegami	3	12	1	2,3	4	5
Razem	24	100	43	100	68	100

Powyższe dane pokazują, że dla uczniów klas pierwszych w zdecydowanej większości rekolekcje są okazją do odnowy więzi z Bogiem, natomiast dla prawie co trzeciego uczestnika najważniejsze jest to, że jest to czas wolny od zajęć. Warto też zauważyć, że dla dziewcząt ważną jest możliwość spotkania się z koleżankami i kolegami.

Tabela 4. Czym są dla Ciebie rekolekcje? (w klasie II)

Kategoria	Dziewczęta		Chłopcy		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Odnowa więzi z Bogiem	5	75	7	77	12	76
Pójście do kościoła	1	12,5	2	23	3	18
Czas wolny od zajęć szkolnych	1	12,5	-	-	1	6
Okazja do spotkania z kolegami	-	-	-	-	-	-
Razem	7	100	9	100	16	100

W porównaniu z klasami pierwszymi uczniowie klasy drugiej także na pierwszym miejscu wskazali na rekolekcje jako czas odnowy więzi z Bogiem a procentowo przedstawia się to jeszcze lepiej. Natomiast na drugim miejscu znalazła się kategoria dotycząca pójścia do kościoła. Wymiar towarzyski przez respondentów z klasy drugiej nie został uwzględniony.

Tabela 5. Czym są dla Ciebie rekolekcje? (w klasie III)

Kategoria	Dziewczęta		Chłopcy		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Odnowa więzi z Bogiem	2	32	6	60	8	50,4
Pójście do kościoła	1	16	3	30	4	24,3

Czas wolny od zajęć szkolnych	3	52	1	10	4	24,3
Okazja do spotkania z kolegami	-	-	-	-	-	-
Razem	6	100	10	100	16	100

Także dla uczniów klasy trzeciej najważniejszą sprawą w czasie rekolekcji jest możliwość odnowy więzi z Bogiem. Pytaniem jest jednak to, dlaczego 52% dziewcząt na pierwszym miejscu stawia czas wolny od zajęć. Żaden uczeń z klasy trzeciej nie wskazał na rekolekcje jako możliwość spotkania się z kolegami i koleżankami.

3. Czas i miejsce rekolekcji

Kolejne zagadnienie dotyczyło czasu odbywających się rekolekcji. Ankietowany miał odpowiedzieć na następujący problem: „Twoim zdaniem rekolekcje powinny odbywać się w czasie...”. Podano pięć kategorii i na jedną z nich trzeba się było zdecydować. Wyniki ukazuje kolejna tabela.

Tabela 6. Czas rekolekcji szkolnych

Kategoria	Klasa I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Wielki Post	38	58,4	13	71,1	9	61	60	60,4
Adwent	9	13,6	2	12,6	1	6,5	12	12,4
Rozpoczęcie roku szkolnego	5	7	-	-	1	6,5	6	6,3
Przed zakończeniem roku szkolnego	4	5,6	-	-	1	6,5	5	5,2
Inny czas	11	15,4	1	6,3	3	19,5	15	15,7
Razem	67	100	16	100	15	100	97	100

Większość uczniów uważa, że najlepszym czasem na szkolne rekolekcje jest Wielki Post. 12,4 % badanych stwierdza, że to Adwent jest dobrym czasem na rekolekcje. Znikoma liczba uczniów pragnie rekolekcji na rozpoczęcie lub zakończenie roku szkolnego. Określona, bo prawie 16% liczba osób jest za innym czasem, z różnymi propozycjami: „przed każdymi świętami Bożego Narodzenia i Wielkanocy” (uczennica klasy I); „co dwa miesiące” (chłopak klasy III). Okazuje się, że tradycja łączenia szkolnych rekolekcji z czasem Wielkiego Postu odpowiada młodzieży gimnazjalnej.

Ważne są także motywy związane z uczestnictwem w rekolekcjach, czy są one potrzebą osobistą, czy mają zdecydowanie zewnętrzny charakter.

Tabela 7. Motywy uczestnictwa w rekolekcjach

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Sam chciałeś	52	79	12	80	11	73,2	75	78,5
Rodzice tego chcieli	5	7,5	2	13,4	-	-	7	7,2
Była sprawdzana obecność	9	13,5	1	6,7	4	26,8	14	14,3
Razem	66	100	15	100	15	100	96	100

Okazuje się, że najbardziej z własnej woli udział w rekolekcjach wzięli uczniowie z klasy II (80%) i z klas I (79%). Dla niektórych z klas I i z klasy II ważny był nacisk ze strony rodziców, co nie było konieczne w przypadku uczniów z klasy III. Natomiast zastanawiające jest to, że prawie co trzecia badana osoba z klasy III uczestniczyła w rekolekcjach ze względu na sprawdzaną obecność. Ten wynik wskazuje na potrzebę omówienia zagadnienia rekolekcji jako środka formacji chrześcijanina zmierzającego do dojrzałości chrześcijańskiej. Okazją do tego mogą być spotkania przygotowujące do sakramentu bierzmowania.

Im udział w rekolekcjach jest bardziej aktywny, tym w osobie pozostaje więcej śladów. W kolejnej tabeli ujęto postawy uczniów na rekolekcjach mając na uwadze postawę bezpośrednio zainteresowanego, biernego widza albo wręcz wrogię wszelkim próbom ze strony przeprowadzających rekolekcje. Zapytano uczniów w tych oto słowach: „Jako uczestnik rekolekcji należę do...”. W odpowiedzi należało zaznaczyć jedną z trzech kategorii. Poniżej zamieszczono wyniki.

Tabela 8. Postawy uczestników rekolekcji

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Zainteresowany	43	65,5	11	72	8	46	62	65,3
Obojętny	22	33	4	28	6	36	30	30,5
Wrogą	1	1,5	-	-	3	18	4	4,2
Razem	66	100	15	100	17	100	96	100

Większość uczniów klas I-III jest zainteresowanych rekolekcjami. Niepokojące jest to, że uczniowie klasy III wykazują się najmniejszym procentowo zainteresowaniem. Jednocześnie to oni w procentach przyjmują najbardziej

wrogą postawę. Podłożem takich postaw mogą być zachowania nabyte w grupie nieformalnej.

By zainteresowanie tym wszystkim, co niosą rekolekcje, było jak największe, powinno nastąpić zaplanowanie swojego udziału. Jak to wygląda w rzeczywistości gimnazjalistów, odzwierciedla poniższa tabela.

Tabela 9. Planowanie udziału w rekolekcjach

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Nie	19	28,5	3	18,6	5	31	27	27,5
Raczej nie	11	16,5	3	18,6	2	12,4	16	16,7
Trudno powiedzieć	13	19,5	8	50,4	7	44,2	28	28,2
Raczej tak	17	25	1	6,2	2	12,4	20	21,2
Tak	7	10,5	1	6,2	-	-	8	8,8
Razem	67	100	16	100	16	100	89	100

Okazuje się, że to uczniowie z klas I i z klasy II w minimalnym stopniu planują udział w rekolekcjach. Nie czynią tego gimnazjaliści z klasy III. Większość rekolektantów nie planuje rekolekcji, co odpowiada ogólnej charakterystyce tego okresu rozwojowego, w którym młodzież stara się żyć bieżącą chwilą. Te wyniki także sugerują jedno z zagadnień do przepracowania z młodzieżą, którym jest duchowe przygotowanie się do rekolekcji poprzez modlitwę, post, jałmużnę, dobre postanowienia. Jak to wygląda w życiu badanych gimnazjalistów, odzwierciedla poniższa tabela.

Tabela 10. Duchowe przygotowanie do rekolekcji

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Konieczne	7	10,5	1	6,25	-	-	8	8,1
Potrzebne	42	62,5	13	81,25	12	75	67	67,8
Niepotrzebne	18	27	2	12,5	4	25	24	24,1
Razem	67	100	16	100	16	100	99	100

Większość uczniów czuje potrzebę duchowego przygotowania się do rekolekcji. Prawie co czwarty uczeń uważa to za niekonieczne i niepotrzebne. Jednak warto mieć na uwadze przygotowanie bliższe do rekolekcji. Pomocą może być modlitwa, którą każdego dnia na krótko przed rekolekcjami będzie się odmawiać w kolejnych dniach w intencji: prowadzących rekolekcje, uczestników rekolekcji, rodziców, rodzeństwo, wszystkich stanowiących szkołę, katechetów, księdza proboszcza, itd.

Wielką rolę w dobrym przeżyciu rekolekcji ma miejsce - odpowiednio plastycznie przygotowane z wydobyciem głównego tematu ćwiczeń duchowych

wych. Dla większości (ponad 70%) najbardziej odpowiednim miejscem do przeprowadzenia rekolekcji jest przestrzeń sakralna. Około 14% osób chciałoby przeżywać rekolekcje w kościele i w szkole. Dla pozostałych najlepszym miejscem na ćwiczenia wielkopostne jest szkoła. Odsetek opowiadających się za szkołą jest najmniejszy dlatego, że szkoła kojarzona jest zwykle z miejscem nauki, odpytywaniem, ocenianiem, trudem uczenia się. Natomiast kościół jako przestrzeń daje poczucie wspólnoty, a młodzież gimnazjalna jest bardzo wyczulona na potrzebę przeżywania więzi z drugim człowiekiem i z Panem Bogiem.

4. Treści rekolekcyjne

W przekazie treści religijnych ważne jest jednocześnie wykorzystanie wielu zmysłów człowieka. Takie możliwości niesie ze sobą przebywanie w świętej przestrzeni poprzez modlitwy, śpiew, obecność zespołu muzycznego, głoszenie kazań albo konferencji. Okazuje się, że badana młodzież gimnazjalna w zdecydowanej większości lubi nauki rekolekcyjne. Około 20% osób zwraca uwagę przede wszystkim na śpiew, a kilka procent na zespół muzyczny. Warto wobec tego wykorzystywać „Ewangelię w piosence” jako środek ewangelizacyjny. Dla kilku procent badanej populacji najważniejszą jest modlitwa i ją w czasie rekolekcji lubią najbardziej. Gimnazjaliści oczekują aktywnych form przekazu Dobrej Nowiny podając sugestie, by korzystać z pantomimy, scenek, świadectw.

Młodzież gimnazjalna uważa, że zajęcia rekolekcyjne powinny trwać jedną godzinę (85%). Niewielka liczba gimnazjalistów zauważa, że zajęcia powinny mieścić się w przedziale czasowym od 1,5 do 2 godzin (10%). 5% pragnie, by ćwiczenia rekolekcyjne trwały dłużej niż 2 godziny. Zgoda na tak krótkie spotkania rekolekcyjne wynika kolejno: z przeżywanego do tej pory modelu rekolekcji, zimna w kościele, braku konkretnych propozycji spotkań poza przestrzenią kościoła.

Powodem powyższej decyzji gimnazjalistów może być również temat rekolekcji. Dlatego też kolejne zagadnienie w ankiecie dotyczyło tematu tegorocznych rekolekcji i ich związku z rzeczywistymi problemami młodzieży gimnazjalnej.

Tabela 11. Temat tegorocznych rekolekcji w relacji do rzeczywistych problemów

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Nie	20	30	3	18,4	3	18,9	26	26,5
Raczej nie	7	10,5	4	24,8	4	25,2	15	15,3

Trudno powiedzieć	23	34	4	24,8	2	12,6	29	29,8
Raczej tak	12	18	4	24,8	6	45,3	22	22,2
Tak	5	7,5	1	6,2	-	-	6	6,1
Razem	67	100	16	100	15	100	98	100

Jak wynika z przedstawionych danych, 30% gimnazjalistom jest trudno odpowiedzieć na powyższy problem. Sygnałem, którego nie wolno zignorować, są dane dotyczące nietrafienia z tematyką. 26,5% badanych osób wyraźnie odpowiedziało, że prowadzący rekolekcje nie uwzględnili tego, co dla nich stanowi rzeczywiste problemy, a ponad 15% wybrało odpowiedź „raczej nie”. Prawie co trzecia osoba była zadowolona z podjętej tematyki. Wobec tego pojawia się postulat, by przeprowadzający rekolekcje bardziej uwzględniali rzeczywiste problemy, którymi żyje gimnazjalna młodzież. Prowadzący ćwiczenia duchowe nie może stać się jedynie „gadającą głową”.

Jednym z celów rekolekcji jest przemiana człowieka, która obejmuje jego rozum, serce i wolę. W pracy nad sobą ważne jest zauważanie zachodzących zmian. Kolejna kwestia w ankiecie dotyczyła wpływu przeżytych rekolekcji na życie osobiste gimnazjalisty i pytanie brzmiało: „Czy coś zmieniło się w Twoim życiu po rekolekcjach?”. Pięć kategorii odpowiedzi znajduje się w poniższej tabeli.

Tabela 12. Zmiany w życiu po rekolekcjach

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Nie	14	21	5	31	4	24,8	23	23
Raczej nie	11	16,5	2	12,4	2	12,4	15	15
Trudno powiedzieć	19	28	7	44,2	5	22,8	31	31
Raczej tak	15	22,5	2	12,4	2	12,4	19	19
Tak	8	12	-	-	3	18,6	12	12
Razem	67	100	16	100	16	100	100	100

Większość gimnazjalistów nie potrafi stwierdzić, czy rekolekcje zmieniły coś w ich życiu albo zauważa, że ćwiczenia duchowe nic nie zmieniły, lub podpisuje się pod kategorią „raczej nie”. Co trzecia osoba zauważyła po rekolekcjach konkretne zmiany. Wyzwaniem formacyjnym jest fakt, że co czwarta osoba (a w klasie II co trzecia) nie zauważyła żadnych zmian po rekolekcjach.

Kolejne kwestie poruszane w ankiecie dotyczyły konkretnych działań, na które powinno się zwracać uwagę. Są nimi: potrzeba zmagania się z własnymi słabościami, ograniczenie oglądania telewizji, słuchanie radia, bezcelowe przebywanie w Internecie, świadomy wybór dobra, aktywne włączanie się w życie Kościoła.

Dla co trzeciej ankietowanej osoby rekolekcje były pomocą w zmaganiu się z własnymi słabościami. Za „tak” opowiedziało się 16%, a za „raczej tak” 20% ankietowanych. 29% osób trudno było odpowiedzieć na ten problem. Natomiast 35% ankietowanych gimnazjalistów uważa, że rekolekcje nie pomogły im w zmaganiu się ze swoimi słabościami. Taki wynik stanowi kolejny impuls do kładzenia akcentów w przekazywanej treści podczas nauk. Potrzebne jest większe mobilizowanie i zachęcanie młodego człowieka do podejmowania trudu pracy nad sobą.

4. Metody aktywizujące

Głęszemu przeżywaniu treści służy skupienie się na nich poprzez ograniczenie oglądania telewizji czy też słuchania radia. Ważne jest także, by nie tracić czasu na bezcelowe przebywanie w Internecie. Dlatego kolejne zagadnienie dotyczyło korzystania z tych środków społecznego przekazu przez badaną młodzież gimnazjalną w czasie rekolekcji.

Tabela 13. Ograniczenie oglądania telewizji, słuchania radia i przebywania w Internecie w czasie rekolekcji

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Razem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Nie	25	39,5	6	37	10	68	41	41
Raczej nie	24	36	5	31,5	3	18,75	32	32
Trudno powiedzieć	4	6	5	31,5	1	6,25	10	10
Raczej tak	7	9	-	-	1	6,25	8	8
Tak	8	9,5	-	-	1	6,25	9	9
Razem	68	100	16	100	16	100	100	100

Okazało się, że jedynie co dziesiąta ankietowana osoba podczas trzydniowej pracy nad sobą ograniczyła korzystanie z mass mediów. Silną wolę spróbowało wykazać 9% badanej populacji. Aż 41% badanych gimnazjalistów wcale nie ograniczyło kontaktu z mass mediami, 32% młodzieży gimnazjalnej specjalnie się nie starało o to, a 10% uczniów trudno było to jednoznacznie ocenić. Być może młodzież nie została uwrażliwiona na taką potrzebę przeżywania rekolekcji albo w przekazywanych treściach było zbyt mało impulsów zachęcających do głębszego wejścia w siebie wymagającego spokoju, ciszy, odejścia na chwilę od szumu medialnego.

Wciąż trzeba nam zmagać się o człowieka prawego z dobrze ukształtowanym sumieniem. Dzięki temu wybór dobra staje się czymś oczywistym. Rekolekcje powinny pomagać w kształtowaniu takiego sumienia, by wybór dobra był świadomym czynem. Kolejna kwestia została

sformułowana następująco: „Rekolekcje pomagają mi świadomie wybierać dobro...”. Poniższa tabela ukazuje, w jaki sposób gimnazjaliście wskazywali na jedną z pięciu podanych możliwości.

Tabela 14. Rekolekcje pomocą w świadomym wyborze dobra

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Nie	2	3	2	12,5	3	18,75	7	7
Raczej nie	7	9	-	-	-	-	7	7
Trudno powiedzieć	14	18,5	1	6,25	3	18,75	18	18
Raczej tak	20	30	9	56,25	5	38,25	34	34
Tak	25	39,5	4	25	5	38,25	34	34
Razem	68	100	16	100	16	100	100	100

W tej materii rekolekcje spełniły swoje zadanie, bo dla 68% gimnazjalistów miały one wpływ na świadomy wybór dobra. Jedynie 7% badanej populacji nie dostrzegło żadnego wpływu. Gimnazjaliści w 18% nie potrafili się na ten temat wypowiedzieć.

Ważne jest budowanie żywego Kościoła. Jednym z celów rekolekcji jest pobudzanie do aktywnego włączenia się w życie Kościoła.

Tabela 15. Wpływ rekolekcji na aktywne życie w Kościele

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Nie	14	18,5	2	12,5	4	25	20	20
Raczej nie	7	9	4	25	3	17,75	14	14
Trudno powiedzieć	20	30	3	22,25	2	12,5	25	25
Raczej tak	16	25	5	27,75	4	25	25	25
Tak	11	16,5	2	12,5	3	17,75	14	14
Razem	68	100	16	100	16	100	100	100

Analizując pytanie dotyczące tej kwestii należy zauważyć, że co trzeci gimnazjalista poprzez rekolekcje nie poczuł się wezwany do aktywnego włączenia się w życie Kościoła; 39% uczniów uważa, że rekolekcje miały wpływ na ich aktywny udział w żywym Kościele. Spora, bo 25% grupa młodzieży nie potrafiła wyrazić swego zdania.

Osiągnięcie zamierzonych celów wymaga zastosowania odpowiednich metod. Większości, bo 60% badanej młodzieży, podobały się metody zastosowane podczas tegorocznych rekolekcji. Co czwarty uczeń nie potrafił wyrazić swojej opinii. Jedynie 9% gimnazjalistów nie zaakceptowało metod wykorzystywanych przez prowadzących ćwiczenia duchowe.

Podczas rekolekcji ważny jest także aktywny udział uczestników. Dokonuje się to między innymi dzięki odważnemu „wychodzeniu na środek” przestrzeni na zaproszenie osoby prowadzącej.

Tabela 16. Stosunek gimnazjalistów do metody aktywnego udziału („wychodzenie na środek”)

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Krepuje mnie	32	49	6	37,5	7	48,75	45	45
Chętnie występuję	11	16	1	6,25	2	12,5	14	14
Lubię występ innych	25	35	9	55,25	7	48,75	41	45
Razem	68	100	16	100	16	100	100	100

Okazuje się, że większość gimnazjalistów (45%) woli, by w czasie nauk rekolekcyjnych występowali inni. Tyle samo badanych czuje się skrępowanych „wychodzeniem na środek”. Natomiast co czwarty uczeń chętnie występuje z szeregu, by stać się aktywnym uczestnikiem rekolekcji. To na nich należy opierać metody aktywizujące. Dzięki temu unikniemy jawnego zniechęcenia ukazywanego przez osoby „siłą wyciągnięte na środek”. Pomocą w dodawaniu odwagi mogą być symboliczne nagrody w postaci kartek, co przez piszącego ten artykuł niejednokrotnie zostało zastosowane z pozytywnym skutkiem.

5. Ocena rekolekcji przez uczestników

Kolejne kwestie w ankiecie dotyczyły oceny rekolekcji przez ich uczestników. Posłużono się pytaniami otwartymi dotyczącymi: najbardziej zapamiętanego spotkania, najbardziej przeżytego epizodu, najbardziej przeżytych rekolekcji. Okazuje się, że co piąty uczestnik zapamiętał ostatnie rekolekcyjne spotkanie, głównie dlatego, że był to czas na świadectwo jednej z koleżanek i Msza święta. Prawie co piąty uczeń najbardziej zapamiętał spotkanie ze scenkami. Okazało się także, że dla 17% gimnazjalistów żadne ze spotkań nie było warte szczególnej uwagi. Z kolei 14% badanej populacji odwołało się do rekolekcji, które odbyły się rok wcześniej.

W ostatnio przeżytych rekolekcjach młodzieży gimnazjalnej spodobały się: scenki, pantomimy, śpiew, temat o nawróceniu, wzajemna obecność, styl prowadzącego, przykłady, rozmowy z księdzem, modlitwa. Zastanawiające jest to, że co czwarta badana osoba w odpowiedzi napisała, że jej się nic nie podobało. Dobrze więc się stało, że jedna z kwestii w ankiecie została sformułowana w postaci pytania otwartego: co chciałbyś zmienić na rekolekcjach? W odpowiedzi pojawiło się sporo propozycji: nudne

przemówienia, więcej dynamiki grupy, więcej śpiewu, czas trwania spotkań, więcej modlitwy i pracy duchowej, tematykę poruszającą ważne problemy młodzieży.

Dialog jest podstawą relacji wychowawczej nauczyciel – uczeń, a ten dotyczy wzajemnej obecności. Stąd przedostatnie pytanie w ankiecie brzmiało: „Czy chciałabyś, aby Twój wychowawca był obecny na naukach rekolekcyjnych?”. Odpowiedzi gimnazjalistów ukazują poniższa tabela.

Tabela 17. Obecność wychowawcy na rekolekcjach

Kategoria	Klasy I		Klasa II		Klasa III		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Tak	32	49	2	12,5	6	37,5	40	40
Nie	22	31	10	62,5	6	37,5	38	38
Nie wiem	14	20	4	25	4	25	22	22
Razem	68	100	16	100	16	100	100	100

Okazało się, że 40% grupie gimnazjalistów byłoby miło, gdyby na spotkaniach rekolekcyjnych był obecny ich wychowawca. Prawie co piąta osoba nie potrafiła wyrazić swojej opinii. Natomiast 38% uczniów nie chce obecności wychowawcy na naukach rekolekcyjnych. Zastanawiająca jest niechęć do obecności wychowawcy na ćwiczeniach rekolekcyjnych uczniów z klasy II (aż ponad 60%). Te wyniki można różnie tłumaczyć. W klasach pierwszych gimnazjalnych uczniowie tęsknią za spotkaniem z wychowawcą, a z biegiem czasu przekonują się o niemożliwości budowania wymarzonej więzi. Inna hipoteza dotyczy osobowości wychowawcy, która z biegiem lat jest coraz bardziej czytelną i poznana przez uczniów. Rekolekcje są dobrym momentem wychowawczym pozwalającym na właściwe tworzenie relacji wychowawca – uczeń.

Ostatni problem w ankiecie dotyczył oceny postaw rówieśników na rekolekcjach. Okazuje się, że gimnazjaliści potrafili krytycznie odnieść się do niewłaściwych zachowań w kościele. Problemem było korzystanie z telefonów komórkowych podczas nauk. Ankietowani zauważyli u swoich koleżanek i kolegów brak zrozumienia dla przestrzeni sakralnej a także brak skupienia na prowadzącym poprzez rozmowy między sobą. W rekolekcjach powinna brać udział młodzież nimi zainteresowana. Pozostałym należałoby organizować normalne zajęcia w szkole.

6. Wnioski

Przeprowadzone badania ankietowe ukazują konieczność różnych zmian, by udoskonalić ćwiczenia duchowe. Rekolekcje prowadzone jedynie w kościele przez 45 minut do 1 godziny zajmują uczniom zbyt mało czasu. Dlatego

gimnazjaliści pozostały wolny czas poświęcają na oglądanie nie zawsze właściwych kaset video, czy bez żadnej intencji są w Internecie. Byłoby dobrze, gdyby czas rekolekcji wydłużyć przez propozycje spotkań w szkole lub w innych miejscach. Warto wykorzystać szansę, jaką daje prawie 100% uczęszczanie młodzieży gimnazjalnej na lekcje religii. W naturalny sposób rysuje się dwuczęściowa propozycja: część liturgiczna w kościele i część duszpastersko-wychowawcza w szkole. Dzięki temu następowałaby również próba „odszkalniania” klas, które zwykle przywodzą na myśl pytanie i ocenianie.

W przeprowadzenie rekolekcji najczęściej angażują się księża, siostry zakonne, katecheci świeccy. W program wychowawczy szkoły są wpisane cele, które można osiągnąć podczas przygotowania i przeprowadzenia rekolekcji szkolnych. Czasami wystarcza sprawowanie opieki nad daną klasą, by uniknąć problemów związanych z zachowaniem porządku, zwłaszcza w kościele. Rekolekcje kryją w sobie wielki potencjał wychowawczy i organizacyjny pomagający zintegrować środowiska wychowawcze. Szkoła jest miejscem ciągłej reformy, której okrętem flagowym mają być gimnazja. Szkoła nie ma jedynie nauczać, ma nad wszystko wychowywać. Jeśli w szkole będzie królowała tylko dydaktyka, to owocem takiego jednostronnego podejścia będą zjawiska znacznie utrudniające normalne życie społeczne.

Prowadzący rekolekcje powinni kłaść większy nacisk na wychowanie ku wartościom. Uczestnikom rekolekcji trzeba pomóc w promowaniu rzeczywistych wartości i demaskowaniu antywartości³. W tym pomaga pedagogika personalistyczna.

Młody człowiek dla swego rozwoju potrzebuje człowieka mającego w sobie wewnętrzną harmonię. Wychowawca przede wszystkim swoją osobą i życiem pomaga wychowankom. Dlatego tak ważna jest ciągła wychowawcza obecność. U dobrego wychowawcy to co ważne i jednocześnie dobre dla ucznia, staje się ważnym i dobrym dla niego. Badania ankietowe ukazały, jak ważna jest obecność wychowawcy razem z uczniami na rekolekcjach. Wychowawca jest tam, gdzie jest jego klasa. W przypadku nauczyciela należącego do innego wyznania albo niewierzącego, rekolekcje stanowią okazję do ukazania postawy tolerancji, do której wzywa preambuła ustawy o systemie oświaty. W praktyce jednak nie tyle zarządzenia wyższych instancji są najważniejsze, lecz osobisty kontakt katechety z danym nauczycielem a także zwrócenie się z prośbą do wychowawców o pomoc w przebiegu rekolekcji. Może się to dokonać na radzie pedagogicznej.

Trud wychowawczy skupia się wokół wychowanka. Ważne jest zrozumienie jego niepokojów, trudności, barier i poszukanie odpowiedniej

³ S. Kunowski, *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2003.

pomocy. Wiek gimnazjalisty należy do najbardziej burzliwych. Charakteryzuje się: rozczarowaniem dorosłymi (często rodzicami i starszym rodzeństwem), huśtawką nastrojów, konfliktem pokoleń, znudzeniem praktykami religijnymi, potrzebą niezależności idącą ku stawianiu znaku równości między wolnością a dowolnością, trudnościami natury seksualnej. Dlatego tak ważne jest, by to mieli na uwadze przeprowadzający rekolekcje. To na nich spoczywa ciężar przeprowadzenia rekolekcji. Powinni w przekazywanych treściach ukazywać to, co ważne i istotne dla młodzieży gimnazjalnej. Jeśli prowadzący rekolekcje na co dzień przebywają z gimnazjalistami jako wychowawcy to zwykle trafiają z tematyką. W innym przypadku można się posłużyć rodzajem sondazy przed rekolekcjami z pytaniem o tematy rekolekcyjne. Prowadzący rekolekcje powinni być ludźmi zdolnymi do empatii z przepięknym zasobem cierpliwości. Odwołując się do praktyki nieraz się przekonałem, że czasami młodzież z rekolekcji zapamiętuje jedynie gwałtowne reakcje rekolekjonisty. Ważną jest postawa charakteryzująca się cierpliwością. To wymaga przygotowania duchowego. Dobrze jest także, gdy prowadzący rekolekcje czynią to twórczo, bo każda chwila podczas spotkania może przynieść zupełnie nową sytuację, z którą przychodzi zmierzać się po raz pierwszy.

Warto jednak podejmować trud rekolekcyjny, „aby – jak podpowiada papież Jan Paweł II – podjąć całe to potencjalne bogactwo, jakim jest każdy człowiek rozwijający się pośród rodziny, aby nie pozwolić mu zginąć, albo ulec degeneracji, natomiast zaktualizować je w coraz dojrzałsze człowieczeństwo”⁴. Wychowanie jest po to, by młody człowiek nie wpisywał w projekt własnego życia treści zniekształconej, a szukał prawdy⁵.

⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin*, Wrocław 1994, nr 16.

⁵ Jan Paweł II, *List do młodych*, Kraków 1984, nr 10.

Ks. KAZIMIERZ DULLAK

**KSZTAŁTOWANIE SIĘ NORM PRAWNYCH
W DZIEDZINIE FORMACJI DUCHOWEJ
W ZGROMADZENIU SIÓSTR FRANCISZKANEK
RODZINY MARYI**

Wprowadzenie

Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi powstało w 1857 roku w Petersburgu. U początków wspólnoty zakonnej stanął Zygmunt Szczęsny Feliński, wówczas wikariusz parafii pw. św. Katarzyny, który dostrzegł konieczność zaopiekowania się pozostawionymi przez zesłańców sierotami oraz starcami. Bardzo złożona sytuacja polityczna, skierowana ku wyniszczeniu zakonów, utrudniała rozwój i działalność nowej wspólnoty zakonnej. Założyciel opracował duchowe podstawy nowego Zgromadzenia i wytyczył cel: osiągnięcie świętości na wzór Świętej Rodziny poprzez wytrwałe podejmowanie pracy wewnętrznej, służąc Bogu i bliźnim. W „Ustawach” wyakcentował środki zalecane siostronom w kształtowaniu życia duchowego.

Niniejsze opracowanie podejmuje tematykę *exercitia pietatis* zawężonych do życia modlitewnego (pominięto zagadnienia związane z sakramentami), określonych prawem partykularnym sióstr i prawem powszechnym (kan. 598 §2 KPK). Główny zarys codziennych praktyk duchownych podaje prawo kanoniczne, wskazując jednocześnie zakonnikom zadanie kontemplowania spraw Bożych i utrzymywania ustawicznej łączności z Bogiem na modlitwie (kan. 663 §1 KPK). Proponowane środki uświęcenia, takie jak: rozmyślanie, rachunek sumienia, czytanie duchowne oraz inne formy i praktyki religijne, wymagają od osób konsekrowanych całkowitego zaangażowania. Osiągają one swój cel wówczas, jeżeli zbliżą zakonnika do zjednoczenia z Bogiem.

Zagadnienie omawiane w przedłożeniu, ujęte zostało w układzie chronologicznym. Pojawiające się zmiany w ustawodawstwie zakonnym wpłynęły na wyodrębnienie trzech sekwencji czasowych w omawianym temacie. Na początku ukazano naukę Założyciela odnośnie dostosowania poszczególnych praktyk duchownych (część 1). W swoich licznych pismach do

sióstr wyjaśniał rolę i zadania życia modlitwą. W sposób szczegółowy opisał każdą praktykę, wskazując na jej oddziaływanie i wpływ na prowadzenie życia wewnętrznego. Ustanowione przez siebie normy prawne umieścił w „Ustawach” z 1857 oraz z 1888 roku. Dalsza część (2), obejmuje okres kształtowania się Zgromadzenia w latach 1905 – 1962, czyli okres od śmierci Założyciela do *Vaticanum II*. Kościół wychodził naprzeciw potrzebom osób konsekrowanych umożliwiając stosowanie różny praktyk duchowych oraz dowartościowując indywidualny proces dojrzewania i kształtowania się powołania w życiu poszczególnych osób konsekrowanych. Trzecia część opracowania traktuje o latach współczesnych tzn. okres posoborowy, aż do aktualnie obowiązujących norm prawnych. Odnowa soborowa w ogromnej mierze przyczyniła się do uwypuklenia dążenia do świętości. Dlatego szereg dokumentów soborowych i późniejszych, obfituje nowymi obrazami zachęcającymi instytuty do odnowienia swojego prawa wewnętrznego, a wraz z nim bardziej czytelnego ukazania zakonnikom ich celu w dzisiejszym świecie¹.

Omawiane zagadnienia, zostały oparte na normach prawnych Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi. Podstawowym materiałem źródłowym jest: „Duch Zgromadzenia”, napisany przez Założyciela oraz „Ustawy”, które od 1970 roku funkcjonują jako „Konstytucje i Statuty”. Wielkie znaczenie mają także wszystkie pisma Z. Sz. Felińskiego oraz okólniki przełożonych wyższych podające nowe rozstrzygnięcia i postanowienia prawne.

1. Nauka Założyciela

Z. Sz. Feliński od momentu założenia wspólnoty Sióstr Rodziny Maryi zawsze otaczał ją ojcowskim wsparciem w sprawach duchowych i w rozwiązywaniu wszelkich trudności. Całą duchowość Zgromadzenia zawarł w „Ustawach”, które wręczył Rodzinie Maryi w 1857 roku.² W następnych latach pojawiła się konieczność rewizji norm prawnych Zgromadzenia. Przyczyniło się do tego wiele wydarzeń, m.in. zsyłka Założyciela, zabory, a w konsekwencji utrudnione kontakty między siostrami z Galicji i z Warszawy. Celem zreformowania norm prawnych było dalsze pogłębianie duchowości sióstr oraz zlikwidowanie wszelkich niedociągnięć, które powstały podczas nieobecności Felińskiego. Ustawy zostały wydane drukiem w 1888 roku.

Założyciel ze szczególną troską podchodził do życia wewnętrznego. Zachęcał siostry do ufności Bogu i zawierzenia swojego powołania Opatrzności Bożej, oraz całkowitego zdania się na wolę Boga. Wytrwale ukazywał swoim

¹ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Żąbki 1996, s. 65.

² B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie „patrymonium” przez instytuty życia konsekrowanego*, Warszawa 2002, s. 141, 150.

siostrom życie łaską jako zaparcie się własnego „ja” i stworzenie w ten sposób przestrzeni wolności, w której Bóg rozlewa swoje dary. Wszelkie cierpienia i doświadczenia, które codziennie torują człowiekowi drogę życia, winny stać się okazją do umartwienia własnej woli i ćwiczenia jej w przyjmowaniu upokorzeń na wzór Chrystusa³. Zapraszanie sióstr do podążania za Chrystusem i zachęcanie ich do systematycznej pracy wewnętrznej stanowiły podstawę nauki Założyciela. W niej zalecał wspieranie się wszystkimi środkami, którymi w życiu zakonnym każda osoba konsekrowana jest obdarowana. Przedstawiał obok sakramentów, praktyki duchowe jako niezastąpione źródła łaski, które odpowiednio przyjęte, znajdują odpowiedź we właściwym świadectwie życia⁴.

Powołanie do życia zakonnego realizuje się poprzez coraz głębsze umacnianie więzi z Chrystusem. Niezastąpioną formą komunii z Bogiem jest modlitwa. Feliński właśnie w niej upatrywał niezbędny warunek życia duchowego oraz źródło mocy w podejmowaniu służby Kościołowi i konkretnemu człowiekowi. W swoich pismach ukazywał, że posługa sióstr i życie we wspólnocie zakonnej posiadają wartość, gdy płyną ze zjednoczenia z Oblubieńcem. Dlatego wzywał każdą siostrę do umiłowania modlitwy i częstego korzystania ze sakramentów świętych⁵. Wspólnoty Rodziny Maryi powinny praktykować modlitwę nieustanną, polegającą na uwielbieniu całym życiem Boga w duchu i prawdzie⁶. Każdą sprawę powinny siostry powierzać Bogu, prosząc Go o światło i dalszą opiekę, ofiarując jednocześnie wszystkie trudy i cierpienia.

W swoich rozważaniach Feliński ukazywał przedmiot modlitwy, którym powinna być chwała Boża. Przypominał obietnicę Boga, który zawsze wysłuchuje prośb zanoszonych w imię Jezusa Chrystusa. Modlitwa sióstr winna opierać się na wierze i ufności, bowiem dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych. Szczególnie polecał im modlitwę dziękczynną, prośby, przebiegania i uwielbienia. Zwracał uwagę, iż rozwijanie ducha modlitwy pozwoli osobom zakonnym na postępowanie w doskonałości i osiągnięciu szczytu kontemplacji Boga. Jednak dodawał również, że wśród wszystkich metod i form modlitwy najwłaściwszy jest ten sposób, który zbliża do Boga⁷.

Siostry Rodziny Maryi spotykają się na wspólnej modlitwie w czasie wyznaczonym przez regulamin dnia. Wśród praktyk duchowych wszystkie

³ J. Flis, *Powołanie chrześcijańskie w pismach arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, w: J. Machniak (red.) *Duchowa spuścizna abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, Kraków 2002, s. 158.

⁴ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Kraków 1888, s. 35; J. Flis, *Powołanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 161.

⁵ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia*, dz. cyt., nr 1, s. 35; tegoż, *Konferencje duchowe*, Poznań 2002, s. 391.

⁶ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 2, s. 36-37.

⁷ Z. Sz. Feliński, *Listy ascetyczne*, Warszawa 1995, s. 141-144.

siostry są zobowiązane do: półgodzinnego rozmyślenia, uczestnictwa we Mszy świętej, odmówienia jednej części różańca, pół godziny czytania duchownego, rachunku sumienia oraz zwykłych rannych i wieczornych pacierzy, a także do officjum o Matce Bożej. Siostry nie mogą samowolnie zwolnić się z tych ćwiczeń duchownych, lecz tylko za zgodą przełożonej lokalnej⁸.

1.1. Rozmyślanie

Wiele uwagi poświęcał Założyciel rozmyślaniu, wskazując, iż medytacja jest niezbędna w życiu wewnętrznym. Rozważanie prawd wiary i własnego postępowania doprowadza człowieka do poznawania Boga i samego siebie. Celem medytacji jest doprowadzenie do zauważenia i uznania swoich wad, a to w konsekwencji wprowadza zakonnice na drogę umiłowania i praktykowania cnót.

Siostry Rodziny Maryi są zobowiązane do odprawienia codziennie półgodzinnego rozmyślenia, z zaleceniem Założyciela, by ćwiczenie to odbywało się wspólnie w godzinach rannych. Z ważnej przyczyny przełożona lokalna może zwolnić siostrę z wspólnotowego przeżywania rozmyślenia i wyznaczyć jej inny czas medytacji⁹. Natomiast nowicjuszkę jako środek pomocniczy w pracy wewnętrznej winne codziennie odprawiać dwa razy półgodzinne rozmyślanie, które ustala mistrzyni nowicjatu w zakresie pory dnia i tematyki, zaś zatwierdza te ustalenia przełożona generalna¹⁰.

Feliński proponował siostronom różne metody rozmyślenia. Wybór sposobu przeprowadzenia medytacji pozostawia poszczególnym siostronom, by one dostosowały tę praktykę do swego usposobienia, gdyż również od tego będzie zależeć owocność tego ćwiczenia duchowego. Każda metoda rozmyślenia winna prowadzić do przemiany serca¹¹. Toteż każda powinna spełniać te warunki, które są wspólne dla wszystkich. Pierwszym ważnym warunkiem dobrego rozmyślenia jest przygotowanie dalsze, obejmujące pracę wewnętrzną idącą w kierunku trzech skłonności naturalnych. Chodzi o lenistwo, lekkomyślność i wyobraźnię odbiegającą od przedmiotu rozmyślenia, gdyż one najczęściej sprawiają trudności w odprawieniu dobrego rozmyślenia¹². Następnym warunkiem jest przygotowanie bliższe, które polega na przygotowaniu w godzinach wieczornych przedmiotu do rozmyślenia na kolejny dzień. Ogólny zarys medytacji powinna każda siostra przygotować

⁸ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 3, s. 37-38; tegoż, *Listy ascetyczne*, dz. cyt., s. 145.

⁹ Tamże, nr 3, s. 37.

¹⁰ *Ustawy Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Kraków 1888, art. 34, s. 17.

¹¹ Z. Sz. Feliński, *Konferencje duchowe*, dz. cyt., s. 427.

¹² Tamże, s. 428.

przed spoczynkiem i powrócić do niego po przebudzeniu. Natomiast bezpośrednie przygotowanie stanowi już wstęp do rozmyślenia, polegający na stanięciu w obecności Boga i skierowaniu wołania o wylanie łaski Ducha Świętego. Według Założyciela przygotowanie bezpośrednie jest niezbędną częścią rozmyślenia i powinno być stosowane przez wszystkie siostry bez względu na wybrany sposób przeprowadzenia medytacji. Zakończenie rozmyślenia wymaga dokonania postanowienia, które powinno wynikać z treści rozważanych tajemnic. Zwieńczeniem ma być modlitwa prośby, w której jest wezwanie, by podjęte postanowienie mogło być skutecznie zrealizowane¹³.

Z. Sz. Feliński proponował kilka form rozmyślenia. Pierwszą propozycją było podzielenie medytacji na trzy części. W pierwszej należy zastanowić się nad przedmiotem medytacji, a następnie rozważyć prawdę w stosunku do samych siebie, by w końcu zastanowić się nad środkami i praktyczną stroną poprawy. Inną formą, biorącą pod uwagę głównie cztery władze duszy, jest zaangażowanie pamięci, następnie włączenie serca i woli w zastosowanie danej prawdy, by w ten sposób jak najlepiej ją poznać i całym sercem się w nią zaangażować¹⁴. W dalszej kolejności Założyciel ukazywał wartość rozważania życia Jezusa Chrystusa i Męki Pańskiej, które mają na celu ćwiczenie wyobraźni. Można również wybrać jakąkolwiek znaną modlitwę, by korzystając z niej ze skupieniem, medytować poszczególne słowa i rozważać zawarte w nich prawdy wiary¹⁵.

1.2. Rachunek sumienia

W codziennych praktykach duchowych Założyciel umieszczał rachunek sumienia ogólny i szczegółowy¹⁶. W ogólnym, który powinien być odprawiany we wspólnocie na zakończenie dnia, ma zastosowanie ta sama metoda, z której korzysta się w ramach rachunku sumienia czynionego przed spowiedzią świętą, siostry obejmą rozważaniem wszystkie obowiązki i ćwiczenia oraz inne wydarzenia minionego dnia. Natomiast w rachunku sumienia szczegółowym siostry koncentrują się na pracy nad wadą główną lub konkretną cnotą wskazaną przez ojca duchownego lub spowiednika zwyczajnego, jako kolejnym elementem pracy wewnętrznej. Tę praktykę należy włączyć do wspólnotowej modlitwy południowej¹⁷. Takie same zalecenia obejmują siostry nowicjuszkę

¹³ Z. Sz. Feliński, *Konferencje duchowe*, dz. cyt., s. 430.

¹⁴ Tamże, s. 432.

¹⁵ Tamże, s. 436.

¹⁶ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 3, s. 37-38.

¹⁷ Z. Sz. Feliński, *Konferencje duchowe*, dz. cyt., s. 403; tegoż, *Konferencje o powołaniu*, Poznań 2001, s. 115.

zaznaczając, że wspólnota ma mieć dostosowany czas prowadzenia rachunku sumienia do regulaminu nowicjatu¹⁸.

1.3. Czytanie duchowne

Ważne miejsce w porządku dnia, a zarazem w życiu osób konsekrowanych, zajmuje czytanie duchowne. W Rodzinie Maryi praktykuje się półgodzinne czytanie duchowne, które obowiązuje każdą siostrę¹⁹. Dotyczy to także siostr nowicjuszek ze wskazaniem, że powinno się ono odbywać we wspólnocie. Wyboru literatury powinna dokonać mistrzyni nowicjatu w porozumieniu z przełożoną generalną²⁰. Jej obowiązkiem jest również wskazanie pozostałym siostronom poszczególnych książek z teologii dogmatycznej, moralnej, ascetycznej oraz żywotów świętych. Feliński zwrócił również uwagę na to, by język dobranej lektury był jasny i zrozumiały dla każdej siostry. Należało zadbać również o to, aby porządek czytania obejmował wszystkie części teologii, umożliwiając siostronom uzyskanie niezbędnej wiedzy w tym zakresie²¹. Założyciel inspirował siostry, aby korzystały z lektury dotyczącej spraw poruszanych aktualnie przez Kościół, ze zwróceniem uwagi na gruntowną treść tych dzieł. Każdemu czytaniu duchownemu stawia się jako cel: prowadzić do oświecenia umysłu i umocnienia woli siostr.

Założyciel zwracał uwagę wszystkim siostronom na uważne słuchanie Słowa Bożego głoszonego podczas kazań, by stawało się źródłem ożywienia duchowego. Z pokorą, otwartością i szacunkiem powinny przyjąć usłyszane Słowo, by następnie realizować je w swoim życiu jako naukę głoszoną przez samego Chrystusa. Odpowiedzialny za zgromadzenie zachęca do gorliwości w wypełnianiu tej praktyki przypominając, że każde czytanie duchowne i słuchanie Słowa Bożego wyda owoce stosownie do jakości „rolki”, na którą pada ziarno Słowa Bożego. Grunt pod Słowo Boże ma zostać oczyszczony z grzechów, pożądliwości i wszelkich roztargnień, gdyż wtedy usłyszany głos Boga przyniesie obfity plon łaski i mądrości, prowadząc do osiągnięcia zbawienia²². Codzienne czytanie i słuchanie Słowa Bożego daje światło w życiu duchowym, umacniając relację miłości ze Stwórcą i Oblubieńcem²³.

Siostry podczas rocznych rekolekcji mogły indywidualnie korzystać z praktyki czytania duchownego, pamiętając jednak, by w wyborze czytania i refleksji skoncentrowały się na postępie wewnętrznym. Dla osiągnięcia tego

¹⁸ Ustawy Zgromadzenia z 1888, dz. cyt., art. 29-33, s. 15-17.

¹⁹ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 3, s. 37-38.

²⁰ Ustawy Zgromadzenia z 1888, dz. cyt., art. 35, s. 17.

²¹ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 4, s. 38.

²² Z. Sz. Feliński, *Listy ascetyczne*, dz. cyt., s. 11 nn.

²³ Tamże, s. 188.

Założyciel zalecał dostosowanie czytania do przedmiotu rozmyślenia lub rachunku sumienia²⁴.

1.4. Nabożeństwa ku czci Najświętszej Maryi Panny

Zygmunt Szczęsny Feliński czerpał umiłowanie Maryi z domu rodzinnego, w którym zawsze oddawano głęboką cześć Matce Bożej. W życiu kapłańskim Maryja stała się dla niego Mistrzynią w zdobywaniu świętości i wierności Kościołowi oraz w służbie ludziom.

Szczególną miłością Feliński darzył modlitwę różańcową. Od samego początku zalecał różaniec jako praktykę duchową w kształtującym się Zgromadzeniu, nakazując siostronom wspólnotowe odmówienie codziennie jednej części różańca²⁵. Wyrazem jego nabożeństwa do Maryi było też powierzenie powstałej wspólnoty zakonnej opiece Matki Bożej; Zgromadzenie przez siebie założone Feliński nazwał „Rodziną Maryi”.

Założyciel wyraźnie zalecał siostronom szerzenie kultu maryjnego wśród swoich podopiecznych i w codziennym życiu wspólnot. W osobistym jego życiu było wiele sytuacji, które stały się dla siostr świadectwem zawierzenia Opatrzności na wzór Maryi; tak było zarówno w Petersburgu jak i w Warszawie, a także podczas zsyłki oraz po uwolnieniu w Dzwiniacze²⁶. Zalecał, by wolny czas poświęcić na modlitwę przez wpatrywanie się w oblicze Maryi, która jest wzorem umiłowania i pełnienia woli Boga²⁷. Zachęcał również do oddania się Matce Bożej i zawierzeniu Jej podejmowanych wysiłków w dążeniu do zjednoczenia się z Bogiem²⁸.

Według Ojca Założyciela Rodzina Maryi winna szczególnie umiłować i uroczyście obchodzić nabożeństwa majowe we wszystkich domach²⁹. Natomiast przed uroczystościami Niepokalanego Poczęcia, Narodzenia, Zwiastowania i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, zalecał gromadzenie się na wspólnych nowennach³⁰. Konsekwentnie Rodzina Maryi wielokrotnie zachęca siostry, by właśnie Założyciel stawał się dla każdej wzorem pobożności maryjnej w zawierzeniu Bogu, w życiu wspólnoty oraz w praktykowaniu miłości i ducha rodzinnego zgodnie naśladowując Rodzinę Maryi z Nazaretu³¹.

²⁴ Z. Sz. Feliński, *Konferencje duchowe*, dz. cyt., s. 407.

²⁵ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 3, s. 37.

²⁶ Z. Sz. Feliński, *Nabożeństwa majowe*, Warszawa 2003, s. 8-9.

²⁷ Z. Sz. Feliński, *Konferencje duchowe*, dz. cyt., s. 423; Por. tegoż, *Listy ascetyczne*, dz. cyt., s. 43.

²⁸ Tamże, s. 84.

²⁹ Z. Sz. Feliński, *Duch Zgromadzenia...*, dz. cyt., nr 10, s. 40.

³⁰ Tamże, nr 9, s. 40.

³¹ Z. Kończa, *Komentarz do Ducha Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Warszawa 1993, s. 318-319.

Prowadząc i kształtując duchowość Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi, Zygmunt Szczęsny Feliński pozostawiał jemu jasno sprecyzowane cele oraz środki do ich osiągnięcia. Jego liczne pisma skierowane do duchowych córek świadczą o ogromnej trosce Założyciela, by wspólnota Rodziny Maryi wiernie służyła Bogu i Kościołowi. Wkładał on wiele pracy w uformowanie sióstr, a w spuściźnie pozostawione nauki potwierdzają jego pragnienie skierowane do wspólnot, by nie ustawały w rozwijaniu swego życia duchowego. Pomimo iż kolejne lata przynosiły istotne zmiany w życiu zakonnym, duchowość Felińskiego zakorzeniła się w Rodzinie Maryi przenikając następne pokolenia sióstr. Stąd uwagi i wskazówki, które czynił, pozostają dla sióstr fundamentem w pracy nad własnym uświęceniem.

2. Normy prawne z okresu 1905-1962

Rozwijająca się wspólnota Rodziny Maryi kształtowała swoją duchowość w oparciu o naukę Założyciela. Pisma Z. Sz. Felińskiego były i nadal są dla Zgromadzenia fundamentem w ukierunkowywaniu wszelkich zmian i modyfikacji „Ustaw”, oraz w pracy wewnętrznej i w doborze środków prowadzących do zdobycia świętości. Jego śmierć (17 września 1895 roku w Krakowie) ukazała siostronom konieczność samodzielnego kontynuowania rozpoczętego dzieła, ubogacając je o aktualne wskazania Kościoła, tak jak zalecał Założyciel³². Na ten czas przypada też okres regulowania kwestii dotyczących prawa poszczególnych zgromadzeń. W celu dostosowania ustaw do wymagań podanych przez Leona XIII w Konstytucji *Conditae a Christo*³³ oraz w normach wykonawczych, zostały podjęte prace zwieńczone w 1913 roku zredagowaniem konstytucji, które uzyskały aprobatę Stolicy Apostolskiej na okres siedmiu lat.

Kolejnym ważnym krokiem okresu kształtowania się norm prawnych było uwzględnienie w Konstytucjach Rodziny Maryi, Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917³⁴ oraz wszystkich innych wytycznych związanych z ustawodawstwem zakonnym. W roku 1934 prace uwieńczył dekret zatwierdzającym ostatecznie „Ustawy Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi”³⁵. Po zakończeniu II wojny światowej nowa sytuacja geopolityczna Europy wprowadziła również zmiany w strukturach i sytuacji Kościoła. Uwzględniając zaistniałe zmiany, należało ponownie przeanalizować obowiązujące dotychczas

³² Z. Końca, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 6-8.

³³ Leon XIII, *Conditae a Christo*, Rzym 1900; J. Bar, *O zakonach. O osobach świeckich*, Warszawa 1968, s. 28.

³⁴ Can 489 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1920.

³⁵ *Ustawy Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Lwów 1935, s. 115.

normy prawne. Kapituła generalna w 1960 roku dokonała przerehabrowania tekstu Konstytucji, wprowadzając pewne zmiany, które kilka miesięcy później uzyskały zatwierdzenie.

Przedstawienie historii kształtowania się ustawodawstwa Rodziny Maryi ukazuje, że Zgromadzenie dążyło do ciągłego aktualizowania nie tylko norm prawnych, ale wsłuchiwało się w potrzeby Kościoła i świata, by właściwie wypełniać swoją misję. Znalazło to również swoje odzwierciedlenie w życiu wewnętrznym sióstr, które wzorując się na pozostawionych wskazaniach Założyciela, korzystały z poleceń i form zalecanych przez prawo powszechne. Nastąpiły także pewne zmiany w środkach uświęcających, które zostały włączone do Konstytucji Zgromadzenia lub znajdowały swoje miejsce w zwyczajnikach. Główne zalecenia dotyczyły przyjmowanych sakramentów oraz życia modlitwą.

Środkiem, który niezawodnie potwierdza nieustanne trwanie zakonnicy w zjednoczeniu z Chrystusem, jest modlitwa. Każde spotkanie z Chrystusem na modlitwie doskonali wiarę, wprowadza na drogę głębszej ufności i pokory w doświadczaniu Miłości Bożej³⁶. Dlatego prawodawca powszechny określa modlitwę jako cenny czas, w którym osoba zakonna wzrasta przez poznanie Chrystusa i samej siebie³⁷.

Przełożeni zakonni ustalając regulamin dnia, uwzględniają rytm poszczególnych ćwiczeń duchownych, stwarzają tym samym warunki, by każda siostra, zgodnie z zaleceniami Konstytucji, uczestniczyła we wspólnej modlitwie³⁸. W sytuacjach wyjątkowych, przełożeni regulują normy w ten sposób, by siostra mogła odmawiać modlitwy w innym czasie, ale wyznaczonym przez przełożoną danego domu³⁹. Jako regułę przyjmuje się stosowanie metody wspólnotowych ćwiczeń duchownych, które podkreślają nie tylko życie wspólnotowe zgromadzenia, ale zapewniają systematyczność w życiu duchowym⁴⁰.

W Rodzinie Maryi do codziennych praktyk duchowych zalecanych zarówno przez prawodawcę powszechnego, jak i partykularnego należy: rozmyślanie, ogólny i szczegółowy rachunek sumienia, pełny udział we Mszy świętej, nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, modlitwa cząstką różańca

³⁶ K. Marmion, *Chrystus życiem duszy*, Kraków 1921, s. 370-371.

³⁷ Can. 595, 592, 125 CIC; J. R. Bar, *O zakonach...*, dz. cyt., s. 210.

³⁸ J. Kałowski, *Życie braterskie we wspólnotcie*, Warszawa 1999, s. 159-162.

³⁹ *Ustawy Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Kraków 1914, s. 39; *Ustawy Zgromadzenia z 1935*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁰ J. R. Bar, *O zakonach...*, dz. cyt., s. 210.

i nabożeństwa maryjne, officjum oraz cotygodniowa spowiedź⁴¹. Poza powyższymi praktykami zaleca się, aby siostry dla głębszego zjednoczenia się z Bogiem przestrzegały czasu milczenia, które pomaga w wewnętrznym wyciszeniu swego serca. We wspólnotach Rodziny Maryi obowiązuje ścisłe milczenie od wieczornych pacierzy do śniadania następnego dnia włącznie oraz od godz. 15.00 do 16.00. W sytuacjach, w których zachodzi konieczność wypełniania jakiegoś obowiązku w czasie określonym milczeniem, przełożona przeznacza inną godzinę na milczenie. W Wielki Piątek obowiązuje ścisłe milczenie przez cały dzień. Winno być przestrzegane również w drodze do kaplicy, do refektarza, w sypialniach, na korytarzach, a także poza domem zakonnym. Milczenie zostaje przerwane nawet przez ciche mówienie. Poza ścisłym milczeniem i poza czasem rekreacji, siostry zachowują półmilczenie, w którym rozmawia się tylko o rzeczach ważnych lub bezpośrednio związanych z pracą. Przełożona domu jest odpowiedzialna za to, by we wspólnotach zachowywano regułę o milczeniu⁴².

Najgłębszą formą modlitwy jest Eucharystia, która wokół siebie skupia całe życie chrześcijańskie. Stąd zrozumiałe jest przynaglenie, aby wszystkie środki pobożności ukierunkowane były na coraz doskonalsze uczestnictwo w modlitwie eucharystycznej⁴³. Msza święta jest najdoskonalszą modlitwą, gdyż zawiera w sobie właściwe Bogu uwielbienie, wynagrodzenie, prośby i dziękczynienie. Zachęca się siostry do wpatrywania się w Chrystusa zanoszącego nasze prośby i wołania do Boga Ojca podczas ofiary odkupienia⁴⁴.

2.1. Rozmyślanie

Szczególnym środkiem jednoczenia się z Bogiem jest rozmyślanie, które zacieśnia więź, koncentrując się na poznaniu i rozważaniu wszystkiego, co wiąże się z ich miłością. Refleksja nad miłością Boga i Nim samym jest treścią medytacji nie tylko zalecanej, ale również nakazanej osobom konsekrowanym. Jest to szczególny dar i zadanie dla ludzi poświęconych Chrystusowi, którzy całym życiem dążą do upodobnienia się do Niego.

Rozmyślanie jest czasem, kiedy Bóg udziela obfitych łask. Dla osoby konsekrowanej jest ono znaczące i pozwala na głęboki rozwój, stanowiąc jeden ze środków prowadzących do pełnienia woli Bożej. Podczas rozmyślania Bóg

⁴¹ *Ustawy Zgromadzenia z 1935*, dz. cyt., art. 108-112, s. 42-43; F. Bączkiewicz. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 317 i 712.

⁴² *Ustawy Zgromadzenia z 1935*, dz. cyt., art. 123-124, s. 46; *Zwyczajnik Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Warszawa 1953, s. 53.

⁴³ Leon XIII, *Mirae Caritatis*, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentów Stolicy Apostolskiej XX w*, Londyn 1987, s. 23.

⁴⁴ K. Journet, *Msza Święta obecność Ofiary Krzyżowej*, Poznań – Warszawa - Lublin 1959, s. 291.

oświeca umysł człowieka, wprowadzając go na drogę rozeznania oraz właściwych wyborów. Przez medytację zostaje również wzmocniona wola, która uzdalnia do walki z wszystkimi przeciwnościami, które utrudniają podążanie drogą zbawienia i świętości⁴⁵.

Zachęca się siostry do umiłowania rozmyślania jako szczególnej łaski dla osób Bogu poświęconych. Wskazując na znaczącą rolę medytacji w życiu zakonnicy, zaleca się staranne i systematycznie jej przygotowanie. Obejmuje ono dwa etapy: przygotowanie dalsze i bliższe. Najczęściej zaleca się półgodzinne rozmyślanie, jednak dokładny czas jego trwania określa prawo partykularne⁴⁶. Istotnym elementem rozmyślania jest podjęcie aktem woli postanowienia, które ma wpływ na przemianę życia i stanowi permanentną formację osoby poświęconej Bogu. Medytacja wprowadza na drogę poznania Boga i zbliżenia się do Niego myślą i sercem, pozwalając doświadczyć Jego miłości i wypełnić wolę Bożą⁴⁷.

2.2. Rachunek sumienia

Formacja w życiu duchowym zakłada częste rozmyślanie nad swoim życiem i postępowaniem. Mistrzowie życia wewnętrznego, obok modlitwy, jako nieoceniony środek prowadzący do wzrostu duchowego, wskazują rachunek sumienia, który wprowadza na drogę rozwoju oraz drogę wyzbywania się wad i grzechów.

Zakonnikom poleca się dwukrotne stosowanie rachunku sumienia w ciągu dnia, tzw. rachunek szczegółowy i ogólny⁴⁸. Podkreślając wagę rachunku sumienia w życiu duchowym przypomina się zarówno przełożonym jak i każdej siostrze, by żadne obowiązki ani inne przeciwności nie były przyczyną do zwolnienia z tej praktyki. Systematyczne spotkania z Chrystusem w swoim sumieniu umożliwiają właściwą pracę nad sobą i postępowanie na drodze życia duchowego.

Ogólny rachunek sumienia jest zalecany na zakończenie dnia. To działanie, w którym dokonuje się podsumowanie minionego czasu i spojrzenie w oblicze Boga, by trwać w dziękczynieniu i z prośbą, z żalem za popełnione zło i postanowieniem poprawy. Istotą zaś szczegółowego rachunku sumienia jest praca nad konkretnym grzechem lub wadą. Zwykle skoncentrowany jest nad wadą główną lub nabyciem cnoty potrzebnej do dalszego rozwoju życia duchowego i zakonnego. Przedmiot szczegółowego rachunku sumienia musi

⁴⁵ Tamże, s. 151.

⁴⁶ *Ustawy Zgromadzenia z 1935*, dz. cyt., art. 108, s. 42.

⁴⁷ *Zwyczajnik Zgromadzenia z 1953*, dz. cyt., s. 29-30.

⁴⁸ *Ustawy Zgromadzenia z 1935*, art. 109, s. 42; Por. J. R. Bar, *O zakonach...*, dz. cyt., s. 210; Can. 125 CIC.

być ściśle określony, nie powinien być zbyt ogólny. Zastosowanie go do dokładnie określonej czynności czy okoliczności przynosi efekty pracy i doprowadzi do przemiany serca. Wskazuje się zastosowanie dwóch istotnych punktów w podejmowaniu rachunku szczegółowego: szczerzy i głęboki żal oraz mocne postanowienie poprawy⁴⁹.

Rachunek sumienia winien towarzyszyć siostrze przez całe życie. Zarówno rachunek sumienia szczegółowy jak i ogólny, dotyczy wszystkich dziedzin i sfer jej życia, dlatego zachęca się, by w miarę upływu lat i w oparciu o zdobyte doświadczenie, dostosowywać go do swoich potrzeb i modyfikując jego strukturę, sprawiać by był zawsze aktualny, daleki od skostnienia i rutyny.

2.3. Nabożeństwa Maryjne

Osoba konsekrowana wchodzi przez swoje powołanie na drogę wielu, którzy podążają za Chrystusem, a w sposób szczególny towarzyszy jej w tej drodze Maryja. To Ona patronuje osobom zakonnym i kształtując powołania, ukazuje swoją dyspozycyjność i poświęcenie Bogu. Zakonnice winne korzystać z pośrednictwa Maryi zarówno w życiu wspólnotowym, jak i osobistym. Nieocenionym wyrazem maryjności zgromadzeń zakonnych jest modlitwa różańcowa, nabożeństwa majowe, a także przygotowywanie się przez nowenny do uroczystości ku czci Maryi⁵⁰.

Rozważanie tajemnic różańcowych powinno wynikać z potrzeby serca każdej siostry. Rozmyślanie nad tajemnicami różańcowymi wprowadza w coraz głębszą relację z Chrystusem i wszystkimi, którzy wraz z Nim współpracowali w dziele zbawienia świata, a w sposób szczególny z Jego Matką⁵¹. Modlitwa różańcowa jest praktyką wpisaną w regulamin dnia jako modlitwa wspólnotowa. „Ustawy” Rodziny Maryi polecają siostram codzienne odmawianie jednej części różańca⁵². Podobnie jak w przypadkach innych ćwiczeń duchownych, siostry które nie mogą uczestniczyć we wspólnotowym różańcu, winne znaleźć inny, dogodny czas na tę modlitwę. Poza tą praktyką zachęca się siostry, by modlitwa różańcowa towarzyszyła im w różnych sytuacjach dnia, a zwłaszcza w pracy⁵³. Jest to okazja, która pozwala im na zjednoczenie z Bogiem nie tylko w kaplicy, ale przede wszystkim, uzdalnia do nieustannego trwania w obecności Boga⁵⁴. W swoich przepisach siostry odnajdą

⁴⁹ Zwyczajniki Zgromadzenia z 1953, dz. cyt., s. 42-46.

⁵⁰ Tamże, s. 48.

⁵¹ Tamże, s. 47.

⁵² Ustawy Zgromadzenia.. z 1935, dz. cyt., art. 112, s. 43; Zwyczajnik Zgromadzenia z 1953, dz. cyt., s. 49; *Okólnik*, Warszawa 15.05.1961, l. dz. 15/0/61, s. 4.

⁵³ J. R. Bar, *O zakonach*, dz. cyt., s. 211; Por. Can. 125 CIC.

⁵⁴ Z. Kończa, *Komentarz*, dz. cyt., s. 270.

wartościowe zalecenia, które zwłaszcza na początku drogi lub też w różnych trudnościach związanych z modlitwą, wskazują propozycje rozważania życia Jezusa i Maryi, a także w jaki sposób kontemplować tajemnice odkupienia i z Maryją oddawać cześć Trójcy Świętej⁵⁵.

2.4. Czytanie duchowne

Każdy chrześcijanin jest zobowiązany do pogłębiania swojej wiedzy i wzmacniania wiary. Najczęściej odbywa się to przez literaturę religijną lub czasopisma. Praktyka ta jest zalecana osobom zakonnym. Czytanie duchowne może wprowadzić na drogę światła, by dzięki temu dokonywał się świadomy wzrost wiary. Osoba konsekrowana powinna znaleźć czas na codzienne czytanie lektury duchowej. To ćwiczenie ma na celu nie tylko wzbogacenie zasobu wiedzy, ale także czerpanie przykładu z życia wielu świętych, szukanie odpowiedzi na nurtujące pytania w codziennym życiu oraz ma zachęcać do gorliwej pracy wewnętrznej⁵⁶.

Czytanie duchowne ma się odbywać we wspólnocie. Gdy obowiązki sióstr utrudniają wspólne spotkanie, siostry winne znaleźć czas na czytanie indywidualnie. Regulamin Sióstr Rodziny Maryi przewiduje pół godziny na lekturę duchową, którą można dla ważnych przyczyn skrócić do piętnastu minut⁵⁷. Znany i praktykowany jest zwyczaj czytania książek religijnych w refektarzu zakonnym podczas wspólnego posiłku. Zadaniem tej praktyki jest uzyskanie pokarmu dla życia wewnętrznego, który współtowarzyszy pokarmowi doczesnemu⁵⁸. Najczęściej czytać należy podczas obiadów żywoty świętych lub inne książki dostosowane do okresu liturgicznego. Natomiast podczas kolacji wskazane jest czytanie *Dziejów Apostolskich*, „O naśladowaniu Chrystusa”, *ustaw zgromadzenia*, *historii Kościoła*, *zagadnienia z liturgiki i katechizmu*⁵⁹.

Przepisy wyraźnie określają dni, w których siostry zwolnione są z czytania na rzecz innych praktyk, a także zalecają lektury do czytania. W zgromadzeniu Rodziny Maryi troskę o dobór właściwej lektury powierza się przełożonym poszczególnych wspólnot, od nich również siostry powinny uzyskać pozwolenie na indywidualną lekturę duchową⁶⁰. Obowiązkiem sióstr

⁵⁵ *Zwyczajnik Zgromadzenia z 1963*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁶ Z. Kończa, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 276-277.

⁵⁷ *Ustawy Zgromadzenia z 1935*, dz. cyt., art. 108, s. 42; *Okólnik*, Warszawa 15.05.1961, l.dz. 15/0/61, s. 4.

⁵⁸ *Zwyczajnik Zgromadzenia z 1953*, dz. cyt., s. 39; *Okólnik*, Warszawa 02.04.1952, l.dz.2/0/52, s.1 nn.

⁵⁹ *Zwyczajnik Zgromadzenia z 1953*, dz. cyt., s. 56.

⁶⁰ *Ustawy Zgromadzenia z 1914*, dz. cyt., art. 71, s. 30-31.

jest poświęcenie jednego czytania duchownego, najlepiej w piątki, wspólnej lekturze „Ustaw”, by w ten sposób przypominać sobie o wymaganiach, które stawia przed powołanymi konsekracja zakonna. Znajomość przepisów, prowadzi do ich konfrontacji z życiem codziennym, a także do wniosków, które będą wymiernikiem odpowiednio zachowywanych poszczególnych zaleceń. Analiza ich jest też dobrą formą rachunku sumienia⁶¹. „Duch Zgromadzenia” i „Zwyczajniki Zgromadzenia” czyta się we wspólnocie dwa razy w roku⁶². Zachęca się także wspólnoty zakonne, by dla większych korzyści duchowych oraz ożywienia i pogłębienia zainteresowania, wprowadzać dyskusję ubogającą siostry wzajemnym dzieleniem się⁶³.

Życie duchowe wymaga dojrzałości, którą każdy osiąga w różnym stopniu. Różnorakie środki wspomagają daną osobę przyczyniając się do jej wewnętrznego rozwoju. Z pewnością należą do nich książki ascetyczne i inne lektury duchowne dostosowane do indywidualnych potrzeb oraz wewnętrznych dyspozycji i zdolności⁶⁴.

2.5. Officium Parvum

Obok wspomnianych już praktyk duchownych, pogłębiających więź z Bogiem, jest modlitwa psalmami. *Officium Parvum* zwane też „Małym Officium ku czci Najświętszej Maryi Panny” włączone jest do obowiązkowych ćwiczeń duchowych Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi⁶⁵. Siostry trwając we wspólnej modlitwie liturgicznej oddają cześć Bogu, uwielbiając Jego wielkość, wszechmoc i miłosierdzie, a także zanoszą ku Niemu intencje całego Kościoła. Modlitwa ta umacnia osoby konsekrowane, których powołanie łączy się z nieustannym uwielbieniem Boga i głoszeniem każdego dnia chwały Pańskiej swoim życiem. Officium wprowadza też siostry w życie Kościoła, związane z rokiem liturgicznym i aktualnie rozważanymi prawdami wiary⁶⁶.

Modlitwa brewiarzowa Rodziny Maryi podobna jest do „Liturgii godzin” odmawianej przez kapłanów. Składa się ona z ośmiu godzin liturgicznych (części): jutrzni, laudesu, prymy, tercji, seksty, nony, nieszpórów i komplety, które odmawia się w określonym czasie całego dnia. Jutrznie

⁶¹ *Okólnik*, Warszawa 17.01.1948, l.dz. 17/0/48, s. 5; *Okólnik*, Warszawa 13.11.1957, l.dz. 13/01/57, s. 1; *Okólnik*, Warszawa 04.12.1959, l.dz. 04/0/59, s. 1; *Okólnik*, Warszawa 08.08.1960, l.dz. 35/0/60, s. 7.

⁶² *Okólnik*, Warszawa 04.12.1959, l.dz. 20/0/59, s. 1.

⁶³ *Zwyczajnik Zgromadzenia* z 1953, dz. cyt., s. 41; *Okólnik*, Warszawa 04.12.1959, l.dz. 20/0/59, s. 6.

⁶⁴ *Zwyczajnik Zgromadzenia* z 1953, dz. cyt., s. 40-41.

⁶⁵ *Ustawy Zgromadzenia* z 1914, dz. cyt., art. 90, s. 38; *Ustawy Zgromadzenia* z 1935, dz. cyt., art. 112, s. 42.

⁶⁶ *Okólnik*, Warszawa 08.12.1956, l.dz. 8/0/56, s. 3.

i laudesy należało odmówić poprzedniego dnia po godzinie czternastej, prymę, tercję, sekstę i nonę – rano, nieszpory - po południu, kompletę - w godzinach wieczornych. Wyznaczone pory modlitwy zostały tak ułożone, by objęły cały dzień, uświęcając życie każdej siostry⁶⁷. Przypominano siostrom, by do modlitwy brewiarzowej nie włączały żadnych dodatkowych modlitw⁶⁸.

Po przeprowadzeniu reform dotyczących odmawiania modlitw brewiarzowych siostry uwzględniły wskazania Prymasa Polski, podane w dekrecie z 1961 roku o odmawianiu „Małego Officium o Najświętszej Maryi Pannie”⁶⁹. Wskazania te dotyczyły głównie wyeksponowaniu Mszy świętej, jako ukoronowania tajemnicy Odkupienia człowieka, przez co Ksiądz Prymas zachęcał do głębszego przeżycia liturgii.

Przełożone Zgromadzenia mają inspirować siostry, by do modlitwy liturgicznej przystępowały z odpowiednią wewnętrzną dyspozycją⁷⁰. Chodzi głównie o szczerą intencję, która ma uwznioślać wspólne odmawianie psalmów, a także o koncentrację i skupienie, by godnie i z szacunkiem trwać w zjednoczeniu z Bogiem. Dzięki takiej predyspozycji siostry zostają obdarowane szczególną łaską, uwielbiana Boga całym swoim życiem oraz otrzymują uzdolnienie do trwania w odpowiedniej postawie wewnętrznej⁷¹. Podkreśla się także wspólnotowy walor tej modlitwy, która wymaga przyjęcia odpowiedniej postawy i sposobu recytacji, by nie powodować rozproszeń. Modlitwom przewodniczą osoby, które ze względu na pełnione funkcje zajmują w kaplicy określone miejsca⁷².

2.6. Odpusty

Do szczególnie cenionych praktyk należą w zakonach odpusty, które uzyskuje się głównie według wskazań prawodawcy powszechnego. Siostry Franciszkanek Rodziny Maryi mogły uzyskać odpusty zupełne i częściowe z zachowaniem wymaganej dyspozycji duchowej i wykonaniem czynności, z którą poszczególne odpusty były złączone. Wszystkie siostry mogły uzyskać odpust za pobożne odmówienie „Małego Officium”, zyskiwały wówczas 500 dni za każdą godzinę; 10 lat za całe officium; odpust zupełny, pod zwykłymi warunkami, za codzienne odmawianie całego officium przez cały miesiąc; 3 lata odpustu za odmówienie „Antyfony do Matki Bożej” na zakończenie

⁶⁷ *Zwyczajnik Zgromadzenia* z 1953, dz. cyt., s. 35.

⁶⁸ *Okólnik*, Warszawa 15.09.1956, l.dz. 15/0/56, s. 1.

⁶⁹ S. Wszyński, Dekret *W sprawie Małego Officium o Najświętszej Maryi Pannie*, Warszawa 1961, s. 217; *Okólnik*, Warszawa 15.05.1961, l. dz. 33/0/61, s. 2-4.

⁷⁰ *Okólnik*, Warszawa 17.01.1948, l.dz. 17/0/48, s. 5-6.

⁷¹ *Zwyczajnik Zgromadzenia* z 1953, dz. cyt., s. 34-37.

⁷² Tamże, s. 36.

officium⁷³. Odmawiając pięciokrotnie „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo” i „Chwała Ojcu” w intencji Ojca Świętego podczas nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, siostry otrzymywały 10 lat odpustu, natomiast odpust zupełny, gdy przez siedem kolejnych dni nawiedzą Najświętszy Sakrament oraz przystąpią do spowiedzi i Komunii świętej⁷⁴. Odpusty były również przypisane do nabożeństw drogi krzyżowej, uwzględniając przy tym sytuację chorych sióstr, które nie mogły w nich uczestniczyć bezpośrednio⁷⁵.

Każda siostra wezwana była do sumiennego korzystania z podanych ćwiczeń, aby stały się dla niej darem i sposobnością przybliżenia się do Boga oraz umocnieniem wierności w powołaniu. Poza wymienionymi praktykami duchowymi należy zaznaczyć, że całe życie zakonnicy jest oddawaniem chwały Bogu. Każda chwila życia siostry, czy jest pracą, świętowaniem, czasem pokuty lub rekreacji, ma otwierać jej serce na dary Bożej Miłości.

Rodzina Maryi sumiennie wsłuchuje się w głos Kościoła i podążając za jego wskazaniem dostosowuje swoje prawo do obowiązujących norm. Należy pamiętać, że czas kształtowania się „Ustaw” Rodziny Maryi oraz starania o zatwierdzenie ich przez Stolicę Apostolską, przypada na bardzo trudny okres w dziejach Polski. Jednak siostry, pośród różnych trudności, wierne swojemu charyzmatowi odnajdywały swoje miejsce w Kościele i starały się o własne uświęcenie oraz uświęcenie tych, do których zostały posłane.

3. Regulacje prawne po Soborze Watykańskim II

Podczas obrad *Vaticanum II* wiele uwagi poświęcono wartościom rad ewangelicznych praktykowanym dziś przez osoby zrzeszone w różnych instytucjach życia konsekrowanego⁷⁶. Ukazuje się jednak również potrzebę odnowienia pewnych kwestii, wprowadzenia nowych rozstrzygnięć w celu głębszego realizowania charyzmatu i powołania zakonnego⁷⁷. W konsekwencji wzywa się zakonny do zmodyfikowania norm prawnych w duchu zaleceń soborowych.

Czas kształtowania się Konstytucji Rodziny Maryi po 1965 roku wyszczególnia kilka ważnych etapów. Zgromadzenie podejmowało na kapitułach nadzwyczajnych dostosowanie norm do postanowień soboru,

⁷³ Tamże, s. 42.

⁷⁴ Tamże, s. 49.

⁷⁵ Tamże, s. 50.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Vita consecrata*, dz. cyt., s. 52-54.

⁷⁷ DZ nr 2.

a później po wejściu w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku⁷⁸ to samo prawo wewnętrzne wymagało kolejnej weryfikacji. Okres ten w życiu wspólnoty Rodziny Maryi zaznaczył się troską o zrozumienie nowych regulacji oraz przeniknięcie istoty wprowadzanych zmian⁷⁹. W tym celu został wyznaczony roczny okres, jako czas przemyślenia i omodlenia spraw zgromadzenia, poprzez różne formy modlitwy indywidualnej i wspólnotowej oraz poruszanie tych zagadnień na zebraniach wspólnoty domowej, w listach i okólnikach przełożonych⁸⁰. Każda z sióstr otrzymała polecenie, aby konstytucje które ślubowała zachowywać, nie tylko znała, ale jednocześnie uczyniła przedmiotem medytacji i rozważania⁸¹. Został również wyznaczony dla jednoczenia całej Rodziny Maryi tzw. „Dzień Konstytucji”, który polegał na wspólnotowym czytaniu i rozmyślaniu ustawodawstwa Zgromadzenia⁸².

W ostatnich latach przypomina się często o głównym celu życia osób konsekrowanych, jakim jest dążenie do autentycznego podążania za Chrystusem i jednoczenia się z Bogiem przez złożone rady ewangeliczne⁸³. Kierunkiem odnowy jest życie duchowe wspólnot i każdej osoby konsekrowanej⁸⁴. Stąd wzywa się osoby konsekrowane, by w szeregach Królestwa Bożego łączyły kontemplację, prowadzącą do nieustannego trwania myślą i sercem przy Oblubieńcu z działalnością apostolską⁸⁵. Kościół nawołuje do wierności codziennej modlitwie, która winna zajmować pierwsze miejsce w życiu osób konsekrowanych, a także w ich konstytucjach⁸⁶.

Powyższe dyrektywy znajdują swoje odzwierciedlenie w prawie Sióstr Rodziny Maryi, zachęcając je do prowadzenia życia modlitwą⁸⁷. Ona zajmuje centralne miejsce w życiu osobistym poszczególnych sióstr, jak również w życiu wspólnotowym. Ze względu na doniosłą rolę modlitwy często wraca się i aktualizuje tę problematykę na różnych forach⁸⁸. Zachęca się siostry do

⁷⁸ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, tłum. ks. E. Szafronowski, Poznań 1984.

⁷⁹ *Okólnik*, Warszawa 16.07.1984, l. dz. 161/0/84, s. 2; *Okólnik*, Warszawa 17.09.1984, l. dz. 176/0/84, s. 1.

⁸⁰ *Okólnik*, Warszawa 14.08.1984, l. dz. 161/0/84, s. 2.

⁸¹ Tamże, s. 1 n.

⁸² *Okólnik*, Warszawa 17.09.1990, l. dz. 309/0/90, s. 1.

⁸³ J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 139.

⁸⁴ DZ nr 2e; J. Kałowski, *Życie braterskie*, dz. cyt., s. 167 nn.

⁸⁵ DZ nr 3; Paweł VI, *Evangelica testificatio*, Warszawa 1971, s. 19; Jan Paweł II, *Modlitwa podtrzymuje i zasila życie poświęcone Bogu*, w: *O życiu zakonnym*, Poznań-Warszawa 1984, s. 81.

⁸⁶ Paweł VI, *Evangelica testificatio*, dz. cyt., s. 19-20; Kan. 663 §1 KPK.

⁸⁷ *Okólnik*, Warszawa 17.09.1984, l. dz. 177/0/84, s. 2.

⁸⁸ *Okólnik*, Warszawa 26.08.1992, l. dz. 296/0/92, s. 1.

otwarcia się na działanie Ducha Świętego, by z Jego pomocą bardziej żyć Ewangelią i uczynić Go wychowawcą i przewodnikiem, który przemienia wnętrze każdej osoby⁸⁹. Posłuszeństwo Duchowi Świętemu zapewnia też prawidłowe odczytywanie woli Boga i podążanie właściwą drogą⁹⁰.

Każda praktyka duchowa winna być zjednoczeniem z Bogiem. Do nich zalicza się, zgodnie z dotychczasową tradycją Kościoła: rozmyślanie, rozważanie Słowa Bożego, codzienny rachunek sumienia, czytanie duchowne, modlitwę osobistą, adorację, odpusty, różaniec, modlitwy według ustalonego tekstu⁹¹. Kieruje się jednocześnie przestrogą, by nie zatrzymywać się jedynie na znajomości zagadnienia modlitwy i wypełnianiu punktów regulaminu dnia, ale należy pokorne słuchać Boga i pełnić Jego wolę⁹². Ukazuje się modlitwę jako niezawodny środek porządkujący życie wewnętrzne i pomoc w pracy nad własnym charakterem⁹³. Święta Rodzina ma być dla sióstr wzorem, by całe życie stawało się autentyczną modlitwą. Do tego pomocą ma stawać się postawa umiejętnego przechodzenia od obowiązków zewnętrznych do życia oddanego kontemplowaniu Stwórcy⁹⁴.

3.1. Rozmyślanie

W rozważaniach nad pogłębieniem rozumienia życia zakonnego często ukazuje się niezastąpioną wartość rozmyślenia jako środka uświęcenia. Modlitwa liturgiczna jest bardzo pomocna w dążeniu do kontemplacji, lecz właśnie medytacja jako prowadzenie regularnego życia wewnętrznego przygotowuje do owocnego przeżywania liturgii⁹⁵. Prawodawca powszechny zaznacza, że osoby konsekrowane powinny zastąpić liczne modlitwy ustne modlitwą myślną, która prowadzi do owocniejszego uczestnictwa w Eucharystii i publicznej modlitwie Kościoła⁹⁶. Z tego też powodu czas rozmyślenia ma swoje szczególne miejsce w regulaminie dnia i pod żadnym pozorem nie powinno się go skracać, by podejmować prace apostołskie⁹⁷.

⁸⁹ *Okólnik*, Warszawa 22.08.1998, l. dz. 262/98, s. 2.

⁹⁰ *Okólnik*, Warszawa 22.07.1998, l. dz. 223/98, s. 1.

⁹¹ *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Warszawa 1984, art. 105-106, s. 29; *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Warszawa 1994, art. 130-131, s. 44.

⁹² *Okólnik*, Warszawa 26.08.1992, l. dz. 296/0/92, s. 1.

⁹³ *Okólnik*, Warszawa 25.01.1986, l. dz. 331/0/86, s. 2.

⁹⁴ *Okólnik*, Warszawa 02.02.1997, l. dz. 82/0/97, s. 1.

⁹⁵ J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach*, dz. cyt., s. 144; *Okólnik*, Warszawa 02.02.2002, l. dz. 04/02, s. 1.

⁹⁶ Paweł VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, w: *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Poznań – Warszawa 1974, opr. A. Żuchowski, T. Sulowska, s. 220-221.

⁹⁷ J. R. Bar, *Prawo zakonne*, dz. cyt., s. 123.

Po wnikliwej analizie prawa Zgromadzenia ponownie przypomina się wszystkim członkom Rodziny Maryi, iż zgodnie z zaleceniami Ojca Założyciela siostry praktykują codziennie półgodzinne rozmyślanie⁹⁸. Natomiast siostry nowicjuski są zobowiązane do drugiego, półgodzinnego rozmyślenia, zgodnie z porządkiem dnia, które jest zawarte w regulaminie życia wspólnoty nowicjackiej⁹⁹.

Kapituły zalecają konieczność pogłębiania duchowości. W tym celu zobowiązują przełożone poszczególnych wspólnot do ustalenia dnia w tygodniu, najlepiej czwartku, na rozważanie kolejnych przepisów ascetycznych „Konstytucji i Statutów”, „Listów ascetycznych” skierowanych przez Założyciela do sióstr oraz „Ducha Zgromadzenia”¹⁰⁰. Wybrane punkty lub artykuły winny stać się przedmiotem rozmyślenia¹⁰¹. Zachęca się także do przeanalizowania wskazań dotyczących rozmyślenia podanych przez M. Zofię Kończa¹⁰². Zalecenia te ukazują ogromną troskę o duchowość i pogłębienie charyzmatu Rodziny Maryi¹⁰³. Poleca się także rozważanie Słowa Bożego oraz innych treści, m.in. wskazuje się na listy i dokumenty papieskie¹⁰⁴, które ubogacają zakonnice i głębiej jednoczą ze wspólnotą Kościoła i jego pasterzami. Zaleca się siostrom głębokie zaangażowanie w modlitwę myślną jako niezastąpione ćwiczenie duchowe, przez które siostry ukierunkowują cały dzień na pełnienie woli Bożej, uzyskują nowe spojrzenie na własne życie, otrzymują możliwość wejścia w twórczą szkołę życia i doświadczenia owoców swojego wysiłku¹⁰⁵. Zaleca się też systematyczność, właściwe i gruntowne przygotowanie do medytacji oraz swoistą ascezę w wierności wybranej metodzie rozmyślenia, ze wskazaniem, iż wzrastając w życiu duchowym, zakonnica wypracowuje z czasem własną metodę rozmyślenia¹⁰⁶.

3.2. Rachunek sumienia

Życie zakonne mające na celu dążenie do doskonałości poprzez rady ewangeliczne powinno być objęte częstą rewizją życia duchowego,

⁹⁸ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 129, s. 104.

⁹⁹ Tamże, dz. cyt., art. 44, s. 84.

¹⁰⁰ *Okólnik*, Warszawa 17.09.1990, l. dz. 309/0/90, s. 1.

¹⁰¹ *Okólnik*, Warszawa 26.08.1993, l. dz. 353/0/93, s. 3.

¹⁰² *Okólnik*, Warszawa 02.02.2002, l. dz. 04/02, s. 1.

¹⁰³ *Okólnik*, Warszawa 17.09.1990, l. dz. 308/0/90, s. 1; *Okólnik*, Warszawa 26.08.1994, l. dz. 55/0/94, s. 2.

¹⁰⁴ *Okólnik*, Warszawa 22.08.1998, l. dz. 262/98, s. 1; *Okólnik*, Warszawa 13.02.2002, l. dz. 28/02, s. 1.

¹⁰⁵ *Okólnik*, Warszawa 2004, l. dz. 04/02, s. 3.

¹⁰⁶ Tamże.

z poszanowaniem indywidualności każdego człowieka¹⁰⁷. Rachunek sumienia jest ćwiczeniem ascetycznym pomagającym w osiągnięciu świętości, będąc zarazem niezawodnym środkiem samowychowawczym. Szczególną cechą dobrego rachunku sumienia jest systematyczność i obiektywizm. W Rodzinie Maryi, podobnie jak i w innych wspólnotach, praktykuje się rachunek ogólny, który przewidziany jest na zakończenie dnia oraz szczegółowy w połowie dnia. Szczegółowe rozstrzygnięcia odnośnie czasu i sposobu przeprowadzenia rachunku sumienia reguluje prawo partykularne.

Osobom zakonnym proponuje się, aby przede wszystkim zwróciły uwagę w rachunku ogólnym na następujące sprawy: poznać konkretne czyny tak, by rozróżnić czy są dobre lub moralnie złe; analizować swoje życie oraz postęp duchowy zwracając uwagę na to, czy jest ono naśladowaniem Chrystusa; zastanowić się nad wypełnianiem obowiązków pod kątem zaniedbań; badać postępy w pracy nad wadą główną, która jest źródłem upadków¹⁰⁸.

Rachunek szczegółowy wprowadza na drogę pracy nad sobą, stąd swoją uwagę koncentruje na wadzie, którą chce wyeliminować lub cnotcie, którą pragnę nabyć. Tak więc przedmiotem tego rachunku winne być: wszystkie wady i błędy moralne, praca nad zmysłami, wszystkie cnoty potrzebne do kroczenia drogą rad ewangelicznych we wspólnocie, dążenie do wypełniania w sposób doskonały swoich obowiązków¹⁰⁹.

Rachunek sumienia spełnia również niezastąpioną rolę w formacji sumienia, którego właściwe ukształtowanie jest celem w życiu duchowym¹¹⁰. Przez liczne pisma przełożonych, siostry uzyskują cenne wskazówki do systematycznej pracy nad sobą. Podejmowane są roczne programy jednoczące poszczególne wspólnoty Rodziny Maryi w rozważaniu tych samych istotnych zagadnień życia zakonnego podczas konferencji, rekolekcji i innych spotkań, a których wskazania i wnioski porusza się w osobistym rachunku sumienia¹¹¹. W rachunku osób konsekrowanych powinny znaleźć się także wezwania Kościoła i apele papieża skierowane do ogółu wiernych i szczegółowo do sióstr zakonnych, przy różnych okazjach, w tym również podczas pielgrzymek¹¹².

3.3. Czytanie duchowne

Wielokrotnie zwraca się uwagę wszystkich wspólnot zakonnych na zgłębianie, rozważanie i poznawanie Chrystusa w Piśmie Świętym. Odnowie

¹⁰⁷ Kan. 664 KPK.

¹⁰⁸ J. R. Bar, *Droga rad ewangelicznych*, Warszawa 1978, s. 176.

¹⁰⁹ Tamże, s. 178-179.

¹¹⁰ *Okólnik*, Warszawa 01.03.2001, l. dz. 53/01 s. 1.

¹¹¹ *Okólnik*, Warszawa 30.07.1996, l. dz. 284/0/96 s. 1; *Okólnik* Kurytyba 2001, l. dz. 89/01 s.1.

¹¹² *Okólnik*, Warszawa 16.11.2003, l. dz. 03/11 s. 1.

życia zakonnego towarzyszy codzienne posilanie się Słowem Bożym, zwłaszcza przez studium Nowego Testamentu¹¹³. Prawodawca kodeksowy zaleca osobom konsekrowanym czytanie Słowa Bożego. Nadto należy rozważać je i dzielić się nim, stosując tradycje i regulacje własnego zgromadzenia¹¹⁴.

Różnymi wskazówkami ukazuje się w Rodzinie Maryi wartość zgłębiania Pisma Świętego oraz innych pism i dokumentów kierowanych do sióstr i ogółu wiernych¹¹⁵. Zachęca się siostry do większej koncentracji na Słowie Bożym głoszonym podczas Eucharystii i liturgii godzin, by każdy moment wykorzystał na kształtowanie swojego wnętrza przez otwarcie się na Jego przemieniającą moc¹¹⁶.

Formacja stała obejmuje wiele aspektów życia zakonnicy i wymaga różnych środków. Obowiązek wzrastania spoczywa na każdej osobie poświęconej Bogu, jednak bezpośrednio odpowiedzialni za stworzenie odpowiednich i wystarczających warunków do pogłębienia życia wewnętrznego spoczywa na przełożonych¹¹⁷. Niezastąpionym środkiem umożliwiającym formację jest właściwa lektura duchowa¹¹⁸. Odpowiadając na to wezwanie, przełożona generalna Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi zwraca uwagę wszystkich sióstr na gorliwość oraz wewnętrzne zaangażowanie się w czytanie duchowe. Wspólnoty codziennie przeznaczają pół godziny na czytanie duchowe. Jest ono jednym z ćwiczeń duchownych skupiających całą wspólnotę i winno być pomocą dla każdej siostry w pogłębieniu osobistego kontaktu z Bogiem. Przełożone powinny zadbać, by był to czas dogodny dla wszystkich sióstr. Uwrażliwia się wspólnoty na umiłowanie Słowa Bożego, na powracanie do pism Założyciela i konstytucji, by tam szukać nowych inspiracji do osobistego rozwoju wewnętrznego¹¹⁹.

Tam, gdzie jest to możliwe, zachęca się przełożone poszczególnych domów, aby ten czas umacniania swej wiary i zdobywania wiedzy był praktykowany wspólnie, choć można odbywać czytanie duchowe również indywidualnie. Zaleca się, by we wspólnotach były prowadzone rozmowy i dyskusje w przerwach odbywania tejsze praktyki, na temat poruszany w czytaniach. Wskazane jest również, aby siostry przez codzienne czytanie

¹¹³ DZ nr 6.

¹¹⁴ Kan. 663 §3 KPK; J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach*, dz. cyt., s. 143.

¹¹⁵ *Okólnik*, Warszawa 30.10.1996, l. dz. 374/0/96, s. 1; *Okólnik*, Warszawa 11.06.1997, l. dz. 156/0/97, s. 1.

¹¹⁶ Tamże, l. dz. 374/0/96, s. 2.

¹¹⁷ J. Kałowski, *Życie braterskie*, dz. cyt., s. 184 nn.

¹¹⁸ Kan. 661 KPK.

¹¹⁹ *Wskazania dotyczące formacji permanentnej dla Zarządów Prowincjalnych Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, Warszawa 27.05.1986, l. dz. 137/0/86, s. 5; *Okólnik*, Warszawa 26.08.1994, s. 2.

Słowa Bożego uwzględniały także teksty przeznaczone na dany dzień, przygotowując się w ten sposób do przeżywania Eucharystii i odmawiania liturgicznej modlitwy dnia¹²⁰. Wolne chwile, którymi siostry dysponują, powinny być przeznaczone na lekturę duchową. Wysłuchanie kazania lub czytań podczas nabożeństw zastępuje praktykę czytania duchowego. Przełożonym lokalny powierza się troskę o wyposażenie biblioteki domowej w odpowiednią lekturę duchową¹²¹.

Przedmiotem czytania duchowego winny być również zagadnienia i treści związane z tematem wyznaczonym na dany rok, a także przeżywanym okresem liturgicznym, zwłaszcza Adwentem i Wielkim Postem. Umożliwi to siostronom głębsze przygotowanie się do przeżywania prawd wskazywanych przez Kościół¹²². W dużych wspólnotach, a zwłaszcza w domach formacyjnych, podczas obiadu i kolacji powinny być czytane odpowiednie książki religijne z wyjątkiem dni, w których jest rekreacja. Natomiast w niewielkich wspólnotach mogą siostry poprzestać na przeczytaniu krótkiego fragmentu z Pisma Świętego, artykułu o treści religijnej, a po przeczytaniu przełożona może zainicjować rekreację, ponieważ jest to czasami jedyny czas spotkania się całej wspólnoty¹²³.

3.4. Duchowość maryjna

Zachęca się poszczególne wspólnoty życia konsekrowanego, by zachowały własne praktyki wpisane w duchowość rodzin zakonnych, które w historii przyczyniały się do rozwoju duchowego zakonnic.

Swoiste miejsce w regulaminie dnia zajmuje różaniec święty, polecany przez Ojców soborowych nie tylko osobom zakonnym, ale wszystkim wiernym¹²⁴. Zaleca się go jako jedną z form oddawania czci Matce Boga ze względu na jej niezastąpione cechy i miejsce w pobożności całego Kościoła¹²⁵. Prawodawca powszechny postanawia, aby zakonnicy poprzez modlitwę różańcową oraz pozostałe nabożeństwa maryjne włączali się w oddawanie czci Maryi jako Przewodnicze i Wspomożycielce¹²⁶.

Jan Paweł II ukazuje Najświętszą Maryję Pannę jako Matkę całego Kościoła, a szczególnie Matkę osób oddanych Bogu przez konsekrację. Swoją

miłość do Matki Bożej – wg Papieża – zakonnice wyrażają poprzez zaangażowanie się w nabożeństwa ku Jej czci¹²⁷.

Maryja ma swoje szczególne miejsce w duchowości Rodziny Maryi, której jest Patronką¹²⁸. Wspólnoty Zgromadzenia wyrażają swój maryjny charakter, oddając cześć Matce Najświętszej poprzez uroczyste obchodzenie świąt ku Jej czci, przez odmawianie różańca świętego oraz przez kształtowanie w sobie podobieństwa do Maryi i naśladowania Jej cnót¹²⁹.

Różaniec należy do codziennych wspólnotowych praktyk w Rodzinie Maryi. Zezwala się przełożonym domowym wyznaczenie dni, w których można odmówić różaniec indywidualnie. Codziennie obowiązuje każdą siostrę jedna część różańca. Natomiast w dni wyznaczone jako dni ekspiacji, obowiązują wszystkie części różańca¹³⁰. Wzywa się siostry, by rozważając tajemnice ukazane w Ewangelii wsłuchiwały się w Chrystusa, z którego życiem ściśle związana jest Maryja¹³¹.

Istotną rolę w pogłębianiu duchowości maryjnej spełniają nowenny, które w Zgromadzeniu praktykuje się przed następującymi świętami: Niepokalanego Poczęcia NMP, Narodzenia NMP, Zwiastowania Pańskiego, Wniebowzięcia NMP, Matki Bożej Jasnogórskiej i Matki Bożej Bolesnej¹³².

W każdą sobotę lub niedzielę wszystkie wspólnoty śpiewają „Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny”, a w święta maryjne oraz w sobotę każdego tygodnia podczas wspólnej modlitwy odmawiają „Akt oddania się Matce Bożej w macierzyńską niewolę miłości”¹³³.

W pobożności Kościoła ważnym momentem spotkania się z Matką Bożą są nabożeństwa majowe¹³⁴. Siostry uczestniczą w nich, modląc się w domowych kaplicach lub biorąc udział w nabożeństwach w kościele parafialnym. Zachęca się wszystkie siostry Rodziny Maryi, by łącząc się duchowo ze wspólnotami z Brazylii, modliły się oddając cześć Matce Bożej z Aparecida¹³⁵.

Konstytucje zakonne zachęcają adresatki do pielęgnowania tych świąt, które zostały zniesione przez władze państwowe¹³⁶, natomiast w sposób szczególnie uroczysty należy świętować dni patronalne Zgromadzenia: Świętej

¹²⁰ *Okólnik*, Warszawa 29.09.1999, l. dz. 268/99, s. 1.

¹²¹ *Konstytucje i Statuty* z 1984, dz. cyt., s. 77; *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., s. 104; *Okólnik*, Warszawa 17.09.1984, l. dz. 176/0/84, s. 2.

¹²² *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 111, s. 101; *Wskazania dotyczące*, dz. cyt., s. 7.

¹²³ Tamże, art. 163, s. 114.

¹²⁴ J. R. Bar. *Prawo zakonne*, dz. cyt., s. 232.

¹²⁵ E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 457.

¹²⁶ Kan. 663 § 4 KPK; *Okólnik*, Warszawa 29.11.1987, l. dz. 286/0/87, s. 2.

¹²⁷ Jan Paweł II, *Modlitwa podtrzymuje*, dz. cyt., s. 83.

¹²⁸ *Okólnik*, Warszawa 26.08.1999, l. dz. 252/99, s. 1.

¹²⁹ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 135, s. 45; *Okólnik*, Warszawa 82/0/97, s. 1.

¹³⁰ Tamże, s. 104 n; *Okólnik*, Warszawa 05.02.1981, s. 2.

¹³¹ *Okólnik*, Warszawa 26.09.2001, l. dz. 275/01, s. 1.

¹³² *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 136, s. 45.

¹³³ Tamże, art. 138, s. 46.

¹³⁴ *Okólnik*, Warszawa 27.04.1999, l. dz. 107/99, s. 1.

¹³⁵ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 122, s. 103.

¹³⁶ Tamże, dz. cyt., art. 123, s. 103.

Rodziny, Niepokalanego Poczęcia NMP i Matki Bożej Częstochowskiej¹³⁷. Świątowanie to ma polegać na wypełnieniu czasu wspólną i indywidualną modlitwą, adoracją Najświętszego Sakramentu oraz na wspólnotowej agapie¹³⁸.

Rys maryjny naznaczony Zgromadzeniu przez Założyciela¹³⁹, który odznacza się szczególnym nabożeństwem do Matki Bożej, jest realizowany i pogłębiany przez każdą siostrę, której zadaniem jest nawiązanie osobistej relacji z Matką Bożą. Wielokrotnie podczas rekolekcji, dni skupienia, konferencji oraz listów przełożonych, docierają do sióstr słowa zachęty, by w swojej pracy wewnętrznej współdziałały z Maryją. Zaleca się im również studiowanie i rozważanie dokumentów Kościoła, zachęca do lektury i medytacji treści związanych z Maryją. Warto również zaznaczyć, iż duchowość maryjna Zgromadzenia koncentruje się wokół autentycznego naśladowania cnót Bożej Rodzicielki, a przestrzega się siostry przed pozostaniem na powierzchownym traktowaniu nabożeństw maryjnych¹⁴⁰.

3.5. Odpusty

Papież Paweł VI przeprowadził reformę zyskiwania odpustów konstytucją *Indulgentiarum doctrina*¹⁴¹, regulując na nowo sprawę zyskiwania odpustów przez wszystkich wiernych, nie wykluczając osób konsekrowanych. Wszystkim wspólnotom zakonnym Paweł VI polecił dokonać rewizji dotychczasowych spisów czy też zbiorów odpustów. Nie dotyczy to sposobu zyskiwania odpustów, gdyż ten pozostaje jednakowy dla wszystkich, lecz dni w których można uzyskać odpust¹⁴². W wyżej wymienionym dokumencie, prawodawca powszechny udziela odpustu zupełnego:

- każdej wspólnotie zakonnej: w dniu święta patronalnego lub uroczystości głównego patrona; w uroczystość Założyciela, gdy jest wyniesiony na ołtarze i z okazji kapituły generalnej,

- poszczególnym placówkom zakonnym: w uroczystość głównego patrona domu; w uroczystość świętych lub błogosławionych, których przechowuje się ciała lub znaczne relikwie; na zakończenie zakonnej wizytacji,

¹³⁷ *Okólnik*, Warszawa 26.08.1999, l. dz. 252/99, s. 1.

¹³⁸ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 121, s. 102.

¹³⁹ *Okólnik*, Warszawa 26.08.1996, l. dz. 330/0/96, s. 1.

¹⁴⁰ *Okólnik*, Warszawa 29.11.1987, l. dz. 286/0/87, s. 1.

¹⁴¹ AAS 59 (1967), s. 5 – 24; J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach*, dz. cyt., s. 144-146.

¹⁴² J. R. Bar, *Prawo zakonne*, dz. cyt. s. 233-234.

- poszczególnym członkom zakonu: w dniu rozpoczęcia nowicjatu; w dniu złożenia profesji pierwszej lub wieczystej; w dni jubileuszu 25, 50, 60 i 75-lecia pierwszej profesji; przy prywatnym odnowieniu ślubów zakonnych¹⁴³.

Zgodnie z zatwierdzonym spisem odpustów przez prawodawcę powszechnego Siostry Franciszki Rodziny Maryi mogą zyskać odpust zupełny raz dziennie, a cząstkowy kilka razy dziennie. Przypomina się siostronom o wypełnieniu odpowiednich warunków: najpierw wypełnić czynność, do której jest przywiązany odpust, a następnie wypełnić warunki: spowiedź sakramentalna, komunika eucharystyczna, dowolna modlitwa w intencjach podanych przez papieża¹⁴⁴. Wymagane jest również wykluczenie przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, nawet powszedniego¹⁴⁵. W prawie partykularnym wymienia się ponadto dodatkowe czynności, które są objęte odpustem zupełnym. Wszystkie siostry mogą uzyskać odpust zupełny w następujące święta/uroczystości: Bożego Narodzenia, Najświętszego Serca Jezusa, Świętej Rodziny, Niepokalanego Poczęcia NMP, Matki Bożej Częstochowskiej, św. Józefa, św. Franciszka z Asyżu, św. Klary, z okazji kapituły generalnej. Siostry poszczególnych domów mogą uzyskać odpust zupełny w następujące dni: w uroczystość głównego patrona domu, w uroczystość świętego lub błogosławionego, którego ciało lub relikwie tam się znajdują, na zakończenie wizytacji kanonicznej¹⁴⁶.

3.6. Pozostałe praktyki religijne

Zakonnicy korzystają również z innych dodatkowych ćwiczeń duchowych zaczerpniętych z praktyk wszystkich wiernych, jeżeli polecane środki uświęcenia akceptuje prawo poszczególnych instytutów życia konsekrowanego¹⁴⁷. W ustawodawstwie Rodziny Maryi wyróżnia się jako dodatkowe środki uświęcenia, które obowiązują wszystkie siostry, następujące praktyki: dzień skupienia, rekolekcje roczne, ustalone dodatkowe modlitwy, przeżywanie dni ekspiacji, przeżywanie roku liturgicznego, nowenny oraz inne szczegółowe ćwiczenia pokutne zalecane jako droga osobistego uświęcenia¹⁴⁸.

¹⁴³ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 141, s. 107-108; J.R. Bar, *Prawo zakonne*, dz. cyt., s. 235.

¹⁴⁴ B. Patoleta, *Odpusty według Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Pelplin 1999, s. 110; K. Dullak, *Problem odnowy życia sakramentalnego wiernych w świetle ustawodawstwa synodalnego w Polsce w latach 1983 – 1999*, Warszawa 2001, s. 239; T. Wytrwał, *Odpusty*, Poznań 2002, s. 21-22.

¹⁴⁵ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 140, s. 107.

¹⁴⁶ Tamże, art. 141, s. 107-108.

¹⁴⁷ Kan. 663 § 3 KPK; J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach*, dz. cyt., s. 142-143.

¹⁴⁸ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 128 – 139, s. 104 – 107.

Ważnym środkiem uświęcającym, który umożliwia systematyczną pracę nad sobą i postęp wewnętrzny są dni skupienia¹⁴⁹. Wspólnoty Rodziny Maryi wyznaczają jeden dzień w miesiącu jako czas skupienia. Obowiązuje wówczas milczenie i droga krzyżowa, a także wysłuchanie konferencji lub drugie półgodzinne rozmyślanie¹⁵⁰.

Siostry poza dniem skupienia, również zachowują milczenie jako środek jednoczący je z Bogiem. Milczenie obowiązuje w następującym czasie: od modlitwy przed spoczynkiem do śniadania dnia następnego; każdego dnia od godziny 15-16 z wyjątkiem niedziel, świąt i dni rekreacyjnych; w kościele, zakrystii i kaplicy; w refektarzu podczas wspólnych posiłków z wyjątkiem dni rekreacyjnych. Za zachowanie milczenia odpowiedzialne są wszystkie siostry¹⁵¹.

Prawodawca kodeksowy w 1917 r. zalecał przełożonym troskę o to, by wszyscy członkowie instytutu uczestniczyli w rocznych rekolekcjach¹⁵². W obowiązującym zaś kodeksie troskę tę powierza się samym osobom zakonnym, podkreślając ich osobistą odpowiedzialność za właściwe przeżycie czasu skupienia¹⁵³. W Rodzinie Maryi wszystkie siostry uczestniczą w rocznych rekolekcjach organizowanych w Zgromadzeniu według podanego z wyprzedzeniem harmonogramu. Podczas rekolekcji należy zachować ściśle milczenie. Dodatkowymi ćwiczeniami rekolekcyjnymi, które siostry odprawiają indywidualnie są: droga krzyżowa, różaniec i adoracja. Prowadzący rekolekcje może wprowadzić zmiany w ustalonym programie ćwiczeń duchowych, zalecając odprawienie niektórych praktyk we wspólnocie. Plan rekolekcji zakłada, że rozpoczynają się one spotkaniem z wyższą przełożoną w celu zapoznania się z sytuacją danej prowincji i aktualnościami związanymi z działalnością Zgromadzenia oraz wskazówkami dotyczącymi duchowości i rozwoju wewnętrznego siostr. Dopuszcza się w prawie Zgromadzenia możliwość indywidualnego odbycia rekolekcji za zgodą wyższej przełożonej¹⁵⁴.

Siostry odmawiają wspólnie niektóre modlitwy o określonych godzinach; w tym celu powstał modlitewnik zawierający wszystkie ustalone teksty dla wewnętrznego użytku Zgromadzenia. Pozostałe modlitwy zawarte w tym zbiorze są zachętą do korzystania według własnych potrzeb duchowych. Do modlitw obowiązkowych należy „Anioł Pański”, odmawiany trzy razy dziennie: po jutrzni, przed modlitwami w ciągu dnia oraz po nieszporach. W okresie wielkanocnym odmawia się, o tych samych porach, „Królowo

¹⁴⁹ Kan. 663 § 5 KPK.

¹⁵⁰ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 131, s. 105.

¹⁵¹ Tamże, art. 147, s. 110.

¹⁵² Can. 595 § 1 CIC.

¹⁵³ Kan. 663 § 5 KPK; E. Szałfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, Warszawa 1985, t. 2, s. 261.

¹⁵⁴ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 132, s. 105.

nieba”. Po zakończeniu medytacji lektorka rozpoczyna codzienne modlitwy: „Duszo Chrystusowa”, „Poświęcenie się Sercu Bożemu”, do Najświętszej Rodziny, przed modlitwą w ciągu dnia należy włączyć modlitwę „Pomnij, o Najświętsza Panno Maryjo”¹⁵⁵. Odmawia się również codziennie modlitwę o kanonizację bł. Ojca Założyciela¹⁵⁶.

Duchowość osób konsekrowanych kształtuje również przeżywanie w łączności z całym Kościołem powszechnym rok liturgiczny. Okres adwentu ukazuje się jako czas skupienia w duchu pokuty i modlitwy, poświęcony miłości bliźniego¹⁵⁷. Boże Narodzenie poprzedza Nowenna do Dzieciątka Jezus, a sam dzień Wigilii odznaczać się powinien zachowaniem większego skupienia. Siostry uczestniczą w Pasterce oraz podtrzymują zwyczaj wspólnego śpiewania kolęd. Siostronom pracującym z dziećmi przypomina się o przygotowywaniu bożonarodzeniowych misteriów¹⁵⁸. W oktawie Bożego Narodzenia przypada rocznica powstania Zgromadzenia, dlatego święto św. Jana Ewangelisty winno być czasem dziękczynienia za wszystkie wspólnoty Rodziny Maryi. Siostry odnawiają w tym dniu śluby zakonne¹⁵⁹. Ostatni dzień roku kalendarzowego siostry przeżywają na modlitwie, w domowych kaplicach trwają na adoracji Najświętszego Sakramentu, składając Bogu wspólne dziękczynienie za otrzymane łaski i przepraszając za własne winy i ludzi Kościoła. W dużych wspólnotach domowych powinna być celebrowana Eucharystia, a po niej śpiewane są „Godzinki ku czci Najświętszej Maryi Panny”¹⁶⁰.

Znamienitym czasem refleksji i skupienia jest wielki post, który każda siostra przeżywa w duchu pokuty i umartwienia¹⁶¹. W każdy piątek wielkiego postu siostry odprawiają wspólnie drogę krzyżową, a w niedzielę uczestniczą w nabożeństwach pasyjnych. Zachęca się także siostry do praktyki indywidualnej drogi krzyżowej w czasie Wielkiego Postu oraz w piątki całego roku. Szczególnym czasem czuwania jest Triduum Paschalne, podczas którego siostry w głębokim skupieniu trwają na adoracji Chrystusa w ciemnicy i przy grobie Pańskim. Wyznacza się także wspólny czas adoracji w Wielki Czwartek w godzinach 23-24 i w Wielki Piątek w godzinach 15 – 16, by rozważać mękę i śmierć Zbawiciela. Wspólnoty biorą również udział w Triduum Paschalnym i w procesji rezurekcyjnej¹⁶².

¹⁵⁵ Tamże, art. 130, s. 105.

¹⁵⁶ Modlitwę o kanonizację odmawia się w Zgromadzeniu od roku 2002 roku, ponieważ 17.08.2002 r. odbyła się beatyfikacja założyciela Z. Sz. Felińskiego. Do czasu beatyfikacji obowiązywała prośba o beatyfikację.

¹⁵⁷ *Okólnik*, Warszawa 29.11.1987, l. dz. 286/0/87, s. 1.

¹⁵⁸ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 112, s. 101 i art. 137, s. 106.

¹⁵⁹ Tamże, art. 125, s. 103.

¹⁶⁰ Tamże, art. 113, s. 101.

¹⁶¹ *Okólnik*, Warszawa 19.03.2000, l. dz. 72/2000, s. 1.

¹⁶² *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 114 – 116, s. 101-102.

Wśród głównych patronów Rodziny Maryi wielką czią obdarzają siostry św. Józefa¹⁶³. Zawsze w marcu siostry gromadzą się na nabożeństwach, podczas których śpiewają „Litanię do św. Józefa”. Przed patronalną uroczystością św. Józefa odprawiana jest w kaplicy podczas wspólnych modlitw, nowenna. Temu Świętemu poświęcona jest także każda środa¹⁶⁴.

Podążając za wskazówkami Założyciela, siostry troszczą się o pogłębianie duchowości franciszkańskiej. W tym też celu poprzez „Nowennę ku czci św. Franciszka” przygotowują się do uroczystości Świętego oraz naśladują radosne oddanie się Bogu¹⁶⁵.

Siostry mają z szczególną czią świętować dzień śmierci Założyciela. Przed beatyfikacją odmawiały modlitwę o ukazanie Go w chwale ołtarzy, a od dnia beatyfikacji wspólnie, podczas modlitwy ranej i wieczornej, upraszają o włączenie bł. Zygmunta w poczet świętych. Zachęca się wspólnoty do szerzenia kultu Założyciela oraz praktykowanie modlitwy wstawienniczej za przyczyną bł. Zygmunta Felińskiego¹⁶⁶. Pogłębianiu więzi z Założycielem służy lektura jego pism, konferencji, a także inne formy zalecane wszystkim siostronom Rodziny Maryi. W roku beatyfikacji (2002) wspólnoty Zgromadzenia otrzymały relikwie Założyciela, m.in. w tym celu, by w większe święta gromadzić się przy nich, na wspólnej modlitwie za jego wstawiennictwem.

Zakończenie

Odnowa Kościoła do której przyczynił się *Vaticanum II*, ukazuje bogactwo liturgii oraz innych środków ukierunkowujących człowieka na zdobycie świętości. Do niej przede wszystkim powołany jest każdy od momentu chrztu świętego. Jednak pośród różnych propozycji dróg pójścia za Chrystusem ważne jest odszukanie osobistego powołania oraz wierność w jego realizacji.

Każdy instytut życia konsekrowanego ma na nowo odczytać swój charyzmat oraz swoją duchowość, by spełnić powierzona mu misję w świecie. Rodzina Maryi poświęca wiele trudu, by spełnić powyższe wezwanie¹⁶⁷. Zarówno w formacji początkowej jak i permanentnej uwrażliwia się siostry do umiłowania form i sposobów uświęcania zalecanych przez Założyciela, by kształtować swoje życie duchowe na fundamencie nauki pozostawionej przez Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. Tchnienie soboru przenika także

Zgromadzenie Sióstr Rodziny Maryi, obejmując odnowieniem wszystkie obszary życia sióstr¹⁶⁸.

Przedstawione opracowanie miało ukazać trud i wysiłek wielu pokoleń sióstr włożony w słuchanie głosu Kościoła i szukanie różnych sposobów wypełnienia swojej misji według jego zaleceń. Dostosowywanie się do wymagań Kościoła dotyczy zarówno elementów wewnętrznych, czyli duchowości Zgromadzenia, jak i zewnętrznych, jakimi są działalność i struktura Wspólnoty. Oba elementy mają swój odpowiednik w aktach normatywnych ujętych w poszczególne dokumenty ustawodawstwa zakonnego wiernie wznoszonego na fundamencie nauki Założyciela¹⁶⁹.

Każda siostra dysponuje wystarczającymi środkami uświęcającymi do osiągnięcia nadrzędnego celu życia zakonnego, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Okres posoborowy podnosi wartość osobistego zaangażowania się w rozwój życia duchowego. Głębsze poczucie odpowiedzialności za swoje powołanie dojrzewające w konkretnej wspólnotie zakonnej przynagla do wypracowania własnych form i sposobów korzystania z proponowanych ćwiczeń duchownych.

Niniejsze opracowanie ukazało rolę i zadania, jakie spełniają w Rodziny Maryi środki uświęcające. Chronologia zastosowana w opracowaniu, pozwala dostrzec kształtowanie się podstawowych ćwiczeń duchowych oraz ich wpływ na życie sióstr. Można wyraźnie dostrzec jak obecnie obowiązujące normy są mocno zakorzenione w nauce Założyciela. Mimo zmieniającego się czasu, ostoją Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi jest trwanie w charyzmacie Z. Sz. Felińskiego i wsłuchiwanie się w aktualnie brzmiące wezwania pasterzy Kościoła Powszechnego.

¹⁶³ *Okólnik*, Warszawa 09.03.2004, l. dz. 15/04, s. 1.

¹⁶⁴ *Konstytucje i Statuty* z 1994, dz. cyt., art. 124, s. 103.

¹⁶⁵ Tamże, art. 126, s. 104.

¹⁶⁶ Tamże, art. 127, s. 104.

¹⁶⁷ B. Szewczuł, *Troska Kościoła*, dz. cyt., s. 194-196.

¹⁶⁸ Kan. 661 KPK.

¹⁶⁹ *Okólnik*, Warszawa, l. dz. 10/69, s. 6.

Ks. GRZEGORZ JANKOWIAK

NIEKTÓRE ASPEKTY EKLEZJOLOGII EUCHARYSTYCZNEJ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

1. Wstęp

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, obchodzony właśnie Rok Eucharystyczny, a także Synod Biskupów poświęcony Eucharystii i jej roli w misji Kościoła skłaniają wszystkich wiernych do szczególnego pochylenia się nad Tajemnicą Ciała i Krwi Pańskiej w życiu Kościoła. To odkrywanie Eucharystii powinno dokonywać się na wielu płaszczyznach. Wydaje się jednak, że pierwszym i zasadniczym wymiarem powinno być ożywienie pobożności eucharystycznej. A jak głosi mądrość Kościoła *lex orandi – lex credendi*, pobożność ta powinna prowadzić do bardziej świadomego przeżywania wiary i podejmowania z nowym zapałem apostołatu w świecie. Konieczna jednak jest także refleksja systematyczna. Opracowanie niniejsze jest próbą ukazania niektórych aspektów eklezjologii eucharystycznej Soboru Watykańskiego II. *Aggiornamento* soborowe w sposób szczególny dotyczyło eklezjologii dając wielopłaszczyznową i bogatą charakterystykę Kościoła w wymiarze *ad intra* i *ad extra*.¹ Jedną z istotnych cech tej charakterystyki jest właśnie jej rys eucharystyczny.

2. Eucharystia buduje Kościół. Eklezjologiczne implikacje teologii Eucharystii

Sobór uwypukla szczególną rolę Eucharystii nazywając ten sakrament „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego” (por. KK 11). Dzięki Eucharystii „Kościół ustawicznie żywi się i wzrasta” (KK 26). Eucharystia doskonali Kościół (por. DM 39). Z Eucharystii „jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością dokonuje się to uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jak do celu, zmiierzają wszelkie inne działania Kościoła” (KL 10). Bogaty w treść jest następujący fragment Konstytucji o liturgii świętej: „Nasz Zbawiciel podczas Ostatniej

¹ K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 12-14.

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 chwały” (KL 47). Można powiedzieć, że to soborowe sformułowanie zawiera w sobie głęboką teologię Eucharystii. Poruszone tutaj zostają takie fundamentalne zagadnienia jak: Pascha, nowe Przymierze, ofiara Chrystusa, urząd, funkcja jednocząca Eucharystii, eucharystyczna *caritas*, misja, eschatologiczna antycypacja. Wszystkie te zagadnienia, które Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* wiąże z misterium eucharystycznym mają jednocześnie swoje implikacje eklezjologiczne. Spróbujmy je przeanalizować.

Według synoptyków ostatnia wieczerza była ucztą paschalną, natomiast według przekazu janowego ostatnia wieczerza wyprzedzała Paschę (por. J 18, 28). Mamy tu więc do czynienia z pewną nieścisłością. Jednak niezależnie od tego, czy ta historyczna kwestia może być jednoznacznie rozwiązana, czy też nie, należy z przekonaniem stwierdzić, że teologia żydowskiej Paschy stanowi tło dla ostatniej wieczerzy.² Wskazuje na to przede wszystkim teologia Baranka paschalnego w opisie męki Jezusa w Ewangelii św. Jana. Jezus umiera o tej samej godzinie, w której zabijano baranki ofiarne w Świątyni; Jezus jest Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata (por. J 1, 29); Jego śmierć ma wymiar przebłagalny (por. J 19, 36n; Wj 12, 46; Za 12, 10). Eucharystia jako Nowa Pascha została ustanowiona w czasie ostatniej wieczerzy w ramach starej Paschy, ale jednocześnie te ramy przekraczając. Z tej rzeczywistości wynika niezbite przeświadczenie apostołów, że Chrystus – jego śmierć i zmartwychwstanie – są dla Kościoła Paschą, która ciągle na nowo urzeczywistnia to, co oznacza.³ Rozumienie takie było dla apostołów i pierwotnego Kościoła czymś oczywistym, ponieważ bazowało na żydowskim pojęciu Paschy i w ogóle kultu. Otóż dla Izraelitów była Pascha liturgicznym wydarzeniem stwórczym. Była ona uobecniającym wspomnieniem wielkich czynów Jahwe (*magnalia Dei*), które spowodowały wyjście z domu egipskiej niewoli, a których przypieczętowaniem i prawną kodyfikacją było przymierze na Synaju. Tak więc Izrael zawdzięczał swoje istnienie stwórczemu czynowi Jahwe, czego podstawową implikacją była głęboka świadomość, że byt narodowy oraz bycie własnością Jahwe są czymś istotowo jednym. Izrael obchodząc Paschę budował swoją jedność i umacniał narodową tożsamość. Świadomość ta staje się również

² M. M. Garijo-Guembe, *Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis*, w: tenże - J. Rohls - G. Wenz, *Mahl des Herrn: Ökumenische Studien*, Frankfurt a. M. 1988, s. 51.

³ *Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha* (1 Kor 5, 7).

udziałem nowego Izraela, nowego Ludu Bożego, który konstituuje się w Eucharystii i dla którego Eucharystia jest nową Paschą czyli wyjściem z niewoli grzechu i śmierci. Eucharystia jest dla Kościoła jednocześnie Nowym Przymierzem we krwi Jezusa. Liturgiczna celebrowanie tych wielkich tajemnic zbawczych jest nie tylko pamiątką ale przede wszystkim uobecnieniem. Ten anamnetyczny wymiar kultu chrześcijańskiego wyraża doskonale Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, która ukazuje liturgię jako „działanie Trójosobowego Boga w obecnym okresie historii zbawienia”.⁴ Ale jest ona również działaniem Kościoła, który sprawując Eucharystię uobecnia zwycięstwo i triumf śmierci Chrystusa (por. KL 6).

Z teologią Paschy oraz Przymierza wiąże się teologia ofiary. Jezus ustanawiając Eucharystię antycypuje swoją ofiarniczą mękę i śmierć. Ofiara obecna w Eucharystii Kościoła nie jest inną ofiarą niż ta, której dokonał Jezus. Nie zagraża ona historycznej ofierze Jezusa złożonej raz na zawsze i jednocześnie nie jest żadnym dodatkiem do tej ofiary. Eucharystia nie powtarza ani nie odnawia ofiarniczego aktu Jezusa. Każda Msza Święta jest uobecnieniem i aktualizacją jedynej ofiary złożonej na Golgocie, a tym samym sprawia ona, że dar, jaki uczynił Jezus ze swego życia w sposób skuteczny (przeblagalny) interweniuje w naszej historii.⁵ Ofiara Chrystusa jest jednak również ofiarą Kościoła, który uczestniczy w niej poprzez egzystencjalną ofiarę każdego z jego członków (por. KL 12). Z eucharystyczną Ofiarą Chrystusa mają się łączyć wszyscy wierni, „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 wszystkich” (KL 48). Z kolei Dekret o posłudze i życiu prezbiterów zaleca kapłanom codzienną celebrowanie Eucharystii, aby w ten sposób ofiarowali Bogu siebie całych, podkreślając przy tym, że nawet, gdyby wierni nie mogli być przy tym obecni, to przecież Ofiara eucharystyczna jest zawsze czynnością Chrystusa i Kościoła (por. DP 13). Analizując te i inne teksty soborowe o współzależności ofiary Chrystusa i Kościoła, należy stwierdzić, że ofiara Chrystusa ma dla Kościoła znaczenie konstytutywne.⁶ Z jednej strony można mówić o subiektywnym wymiarze tej zależności, kiedy wierni włączają się w ofiarę Chrystusa – co już podkreśliliśmy. Z drugiej jednak

⁴ S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 31.

⁵ H. Bourgeois, *Konkluzja. Dogmatyczna treść sakramentów*, w: B. Sesboué (red.), *Historia dogmatów*, t. 3, Kraków 2003, s. 276. M. Eckholt, *Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und Sühne. Wiederkehr eines umstrittenen Themas*, w: T. Söding (red.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, s. 59-86.

⁶ G. L. Müller, *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Augsburg 2002, s. 96-126.

strony, i chodzi tutaj o znaczenie głębsze, zależność ta ma wymiar obiektywny, ponieważ ofiara Chrystusa odgrywa istotową rolę w początkach Kościoła i w jego wzroście: „Znakiem tego początku i wzrastania jest krew i woda wypływające z otwartego boku ukrzyżowanego Jezusa” (KK 3). Konstytucja cytuje przy tym słowa Pana, które były zapowiedzią tajemnicy krzyża: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32), dodając jednocześnie, „że ilekroć sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża (...), dokonuje się dzieło naszego odkupienia”. Tak więc Kościół rodzi się z ofiary krzyżowej Jezusa, składa ją ciągle na nowo w sposób bezkrwawy na ołtarzu, a także w sposób duchowy łączy w niej egzystencjalną ofiarę swoich członków.⁷

Eucharystia ma szczególne odniesienie do jedności Kościoła – można powiedzieć, że jest do niej przyporządkowana.⁸ Jedność Kościoła ugruntowana w jednym chrzcie i w jednej wierze jest aktualizowana i doskonalona w Eucharystii. Ta jednocząca funkcja Eucharystii wynika z samych słów ustanowienia „za was i za wielu”.⁹ Celem odkupieńczej ofiary Chrystusa jest pojednanie ludzi z Bogiem. Ta, zerwana przez grzech i na nowo przywrócona relacja do Boga ma jednak swoje odbicie w wymiarze międzyludzkim: odnawia i uzdrawia wzajemne relacje. Eucharystia jako *sacramentum Ecclesiae et unitatis* jest znakiem, który czyni skutecznym to, co oznacza (*significatur et efficitur*) (por. DE 2). Jest ona „stosownym znakiem i cudowną przyczyną” jedności Ludu Bożego (por. KK 11). Eucharystia buduje więc jedność w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym, przy czym priorytetowe znaczenie ma jedność z Bogiem. Rzeczywistość ta jest treścią każdej celebracji eucharystycznej: „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do komunii z Nim i nawzajem ze sobą” (KK 7).¹⁰ Należy stwierdzić, że związek Kościoła jako

⁷ Bezpośrednio po soborze w niektórych środowiskach, szczególnie na Zachodzie, błędnie pojmowana odnowa liturgiczna prowadziła do wyraźnego podkreślania wymiaru uczty we Mszy świętej kosztem jej wymiaru ofiarniczego. Wydawało się niektórym, że stworzenie bardziej rodzinnej, intymnej i przyjaznej atmosfery podczas liturgii spowoduje większe zainteresowanie ze strony wiernych. Dążenia te przyczyniły się jednak jedynie do banalizacji i infantylizacji liturgii, która stawała się bardziej dziełem ludzkim niż Bożym. Negatywnych przykładów nie brakuje również obecnie. Stąd podkreśla Jan Paweł II z naciskiem: *Nawet jeżeli logika uczty budzi rodzinny klimat, Kościół nigdy nie uległ pokusie zbanalizowania tej zażyłości ze swym Oblubieńcem i nie zapominał, iż to On jest także jego Panem, a uczta pozostaje zawsze uczta ofiarną, naznaczoną krwią przelaną na Golgocie* (Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 48).

⁸ W. Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 2004, s. 117-146.

⁹ Łk 19, 19n; 1 Kor 11, 24; Mt 26, 28; Mk 14, 24; Iz 53, 12.

¹⁰ Dokument przytacza w tym miejscu Pawłowe świadectwo: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17). *Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami* (1 Kor 12, 27). ...podobnie

mistycznego Ciała Chrystusa z Eucharystią jako rzeczywistym Ciałem Chrystusa jest związkiem ontologicznym zakładającym i jednocześnie implikującym jedność obojga. Trzeba przy tym jeszcze wskazać na tę jedność, która łączy Kościół pielgrzymujący i Kościół triumfujący, a która urzeczywistnia się na zasadzie wzajemnego udzielania sobie dóbr duchowych (por. KK 49). Kluczową rolę odgrywają w tej wymianie sakramentalne znaki, a szczególnie Eucharystia, podczas której najściślej łączy się Kościół ziemski ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół niebieski uczestnicząc w *communio sanctorum* (por. KK 50).

Jeżeli sobór stwierdza, że Eucharystia jest źródłem i szczytem życia Kościoła, to należy odnieść tę prawdę również do działalności misyjnej Kościoła (por. DP 5) oraz w ogóle do apostołstwa wiernych. Eucharystia jest bowiem podstawowym źródłem posłania i misji Kościoła, a jednocześnie pozostaje ona znakiem spełnionej ewangelizacji: „Albowiem apostołskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską” (KL 10). Nazywana jest dlatego Eucharystia, a wraz z nią miłość przez nią przekazywana „duszą całego apostołstwa” (KK 33; DA 3). Ponieważ Eucharystia nie jest czymś lecz Kimś – jest nią Chrystus, dlatego też ważne wydają się w tym kontekście słowa: „Obowiązek i prawo świeckich do apostołstwa wypływa z ich zjednoczenia z Chrystusem Głową” (DA 3). Działalność misyjna Kościoła jest epifanią i wypełnieniem zbawczego planu Boga wobec świata. Szczególnie poprzez Najświętszą Eucharystię uobecnia ona Chrystusa jako sprawcę zbawienia (por. DM 9, 36).

Eklezjologia eucharystyczna Soboru Watykańskiego II ma swoje punkty oparcia w teologii wspólnoty. Ale można także powiedzieć, że teologia wspólnoty buduje na eklezjologii eucharystycznej lub szerzej, na teologii Eucharystii. Jako przykłady mogłyby tutaj posłużyć również teksty już przytoczone, które podkreślają jednoczącą siłę Eucharystii, jej związek z misją w Kościele i poza nim, a także kościołotwórczy wymiar Eucharystii jako Paschy Nowego Przymierza. Rolę diecezji jako wspólnoty eucharystycznej omówimy w kolejnym punkcie tego opracowania. W tym miejscu należy jednak wskazać na tę podstawową wspólnotę eucharystyczną, jaką jest parafia, a ściślej rzecz biorąc każda grupa chrześcijan zgromadzona na liturgicznej celebracji pamiętki męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Sobór stwierdza: „Nie zbuduje się jednak żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii; od niej więc trzeba

wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami (Rz 12, 5).

rozpocząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty. Aby ta celebrowanie była autentyczna i pełna, powinna prowadzić zarówno do rozmaitych czynów miłości i do wzajemnej pomocy, jak i do działalności misyjnej, a także do różnych form świadectwa chrześcijańskiego” (DP 6). Jak więc podkreślają ojcowie soborowi, tylko wspólnota zakorzeniona w Eucharystii może kształcić swoją tożsamość i urzeczywistniać się w swoich trzech klasycznych wymiarach: sprawując kult, składając świadectwo oraz służąc.¹¹ W ten sposób Lud Boży żyjący we wspólnotach przejawia się w sposób widzialny (por. DM 37). Odpowiedzialność za dzieło uświęcenia przyjmują na siebie proboszczowie, których zadaniem jest zadbać, aby Ofiara eucharystyczna była „ośrodkiem i szczytem” życia wspólnoty (por. DB 30).

Sakrament Eucharystii jest potrójnym znakiem: *signum rememorativum*, ponieważ wspominając zarazem uobecnia czyny zbawcze; *signum demonstrativum*, ponieważ oznacza rzeczywistość obecnie działającej łaski; *signum prognosticum*, ponieważ antycypuje w rzeczach przyszłych.¹² Eucharystia zapowiada i jednocześnie urzeczywistnia eschatologiczne wypełnienie. Wskazują na to słowa Jezusa wypowiedziane podczas ostatniej Wieczerzy: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym” (Łk 22, 15n). Z punktu widzenia eklezjologii wyjaśnia Eucharystia związek zachodzący między Kościołem a Królestwem Bożym oraz charakteryzuje to podstawowe eschatologiczne napięcie pomiędzy „już”, a „jeszcze nie” (por. KK 48). Sakrament ten bowiem jest ukierunkowany na tę eschatologiczną ucztę, o której mówi Jezus, będąc zarazem jej przedsmakiem, a więc pozwala w niej już **tu** i **teraz** partycypować.

Główne założenia eklezjologii eucharystycznej można więc niejako wyprowadzić z obecnej w tekstach soborowych teologii Eucharystii. Wydaje się, że teksty Soboru Watykańskiego II, zarówno te o zabarwieniu duchowym, liturgicznym czy biblijnym, jak również te bardziej systematyczne, dają ku temu solidne teologiczne podstawy. Spróbujmy teraz spojrzeć na tę problematykę z innej strony: Kościoła pojętego jako *communio*.

3. Eklezjologia *communio*

Termin *communio* oznacza w pierwszym rzędzie uczestnictwo w życiu Bożym. Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* ukazuje na tle historii

¹¹ P. Müller, *Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit*, Innsbruck - Wien 2004, s. 720n.

¹² Św. Tomasz z Akwinu, S. th. III q. 60 a. 3, W. Kasper, *Einheit und Vielfalt als Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, w: „Internationale katholische Zeitschrift Communio“ 14 (1985) s. 201.

zbawienia rolę Kościoła, który ma ostatecznie temu celowi służyć: „wynieść ludzi do udziału w życiu Bożym” (KK 2). Dokument podkreśla przy tym, że to Boże życie staje się udziałem człowieka tylko na skutek „najzupełniej wolnego” i „niezłębionego” zamysłu mądrości i dobroci Boga (por. KK 2). Ostatecznym źródłem *communio* pozostaje Pan Bóg jako Trójjedyna Komunia miłości. Prawdę tę ukazują liczne trynitarnie ustrukturyzowane teksty soborowe. I tak na przykład akcentuje sobór rolę Boga Ojca, który wybrał ludzi przed założeniem świata i przeznaczył do przybrania za synów (por. KK 3). Dokonał zaś tego dzieła w Chrystusie, który z kolei wypełnił wolę Ojca i objawił ludziom Jego misterium (por. KK 3). Kościół jest „królestwem Chrystusa”, które „z mocy Boga” rośnie w świecie (por. KK 3). Z kolei podkreśla sobór znaczenie Ducha Świętego, który uświęca Kościół, aby w ten sposób wierni mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca. Od Ducha Świętego, który jest źródłem życia Kościoła, pochodzą dary hierarchiczne i charyzmatyczne. On utrzymuje Kościół w młodości oraz prowadzi go do zjednoczenia z Chrystusem Oblubieńcem (por. KK 4). „W ten sposób cały Kościół ukazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK 4). Można powiedzieć, że jeżeli wertykalny wymiar Kościoła wyznacza samoudzielający się Trójjedyny Bóg, to wymiar historyczno-horyzontalny Kościoła określony jest misją Syna Bożego, który głosi i urzeczywistnia Królestwo Boże na ziemi.¹³ Kościół jako nowy Lud Boży powstaje na mocy nowego Przymierza w Chrystusie jako jedynym Pośredniku. Duch Święty prowadzi Kościół na drogach historii ku eschatologicznemu wypełnieniu w Trójcy Świętej. Tę trynitarno-dynamiczną wizję Kościoła wyraża Yves Congar w pięknej formule: *Ecclesia de Trinitate*.¹⁴ Analogicznie do Tajemnicy Trójcy Świętej jest Kościół jednością **w** i **z** wielości (por. KK 23). Dlatego eucharystyczna eklezjologia definiuje Kościół jako *corpus (communio) Ecclesiarum*. Racją bytu nowego Ludu Bożego ukonstytuowanego działaniem całej Trójcy Świętej jest Eucharystia. Podobnie jak Kościół, również Eucharystię należy rozważać w trynitarniej perspektywie, jako dar Trójcy Świętej oraz jako zaproszenie do udziału w trynitarniej komunii miłości.¹⁵

Oprócz trynitarnych kompozycji, które ukazują Trójcę Świętą w jej komunii miłości jako źródło życia Kościoła oraz jego doskonały wzór, odnoszą ojcowie soboru pojęcie *communio* do Kościoła również w wymiarze bardziej

¹³ G. L. Müller, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2001, s. 27-31.

¹⁴ Y. Congar, *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, w: G. Alberigo - Y. Congar - H. J. Pottmeyer (red.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, s. 122n.

¹⁵ M. Figura, *Kirche und Eucharistie im Licht des Geheimnisses des Dreifaltigen Gottes*, w: „Internationale katholische Zeitschrift Communio“ 29 (2000) s. 100-119.

strukturalnym. Perspektywa ta jednak nie zostaje przez to spłycona teologicznie. W tym sensie z pojęciem *communio*, które uważane jest za serce eklezjologii soborowej¹⁶, wiążą się takie podstawowe zagadnienia eklezjologiczne, jak: prymat, kolegalność biskupów, relacje strukturalne Kościołów partykularnych, a także czasowy i ontologiczny stosunek Kościoła miejscowego i Kościoła powszechnego. Nie sposób w ramach tego opracowania naświetlić całej złożonej problematyki tych zagadnień. Ograniczamy się jedynie do ukazania ich znamienitych rysów eucharystycznych.

Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* mówi, że w Kościołach partykularnych istnieje i z nich się składa jeden i jedyny Kościół katolicki (por. KK 23). Stwierdzenie to można zawrzeć w formule: *Ecclesia in et ex Ecclesiis*. Z drugiej jednak strony w pełni usprawiedliwione będzie również odwrotne sformułowanie: *Ecclesiae in et ex Ecclesia*.¹⁷ Wydaje się, że właśnie na gruncie eklezjologii eucharystycznej ta ontologiczna współzależność staje się bardziej przystępna i zrozumiała.¹⁸ Otóż, jeżeli Eucharystia czyni Kościół, to znaczy, że jest on rzeczywiście obecny tam, gdzie jest ona ważnie sprawowana (por. KK 26). Dla ważności sakramentu wymagane jest jednak, aby był on sprawowany we wspólnocie Kościoła powszechnego. Żadna bowiem wyizolowana grupa nie może uczynić siebie Kościołem. Do Kościoła jesteśmy włączani i przyjmowani na mocy chrztu świętego doskonaląc jednocześnie tę łączność poprzez pozostałe sakramenty inicjacji. Dlatego o byciu w Kościele należy mówić raczej w kategoriach daru i łaski. Tak więc Kościół partykularny zgromadzony wokół biskupa i sprawujący Eucharystię musi być świadomy tego, że uczestniczy w tajemnicy, która go przerasta. Musi być ukierunkowany na *communio* Kościoła uniwersalnego, który współtworzy, ale i bez którego nie może istnieć. Z drugiej strony Kościół powszechny składa się z Kościołów partykularnych. Nieporozumieniem byłoby jednak stwierdzenie, że Kościół powszechny powstaje na zasadzie sumy czy konfederacji tychże Kościołów. Należy raczej

¹⁶ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, s. 16-19.

¹⁷ *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 394n (nr 9). Sformułowanie tego listu podkreślające, że Kościół powszechny w swojej istocie stanowi rzeczywistość ontologiczną i czasowo uprzednią w stosunku do każdego Kościoła partykularnego, dało impuls nowym teologicznym przemyśleniom. Odzwierciedleniem tego była w ostatnich latach ożywiona dyskusja W. Kaspera z J. Ratzingerem. Jej przebieg relacjonuje M. Kehl, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, w: P. Walter - K. Krämer - G. Augustin (red.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg - Basel - Wien 2003, s. 81-101.

¹⁸ J. Freitag, *Vorrang der Universalkirche? Ecclesia in et ex Ecclesiis – Ecclesiae in et ex Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie*, w: „Ökumenische Rundschau“ 44 (1995) s. 79-81.

mówić o ontologicznej współzależności zapodmiotowanej w misterium eucharystycznym.

Eklezjologia *communio* jest tem nauki o kolegalności episkopatu. Natomiast kolegalność biskupów jest zewnętrznym urzędowym aspektem sakramentalnie ugruntowanej komunii.¹⁹ Sobór odnosi urząd biskupi bezpośrednio do Eucharystii, która z kolei tworzy Kościół: „Biskup, posiadający pełnię sakramentu kapłaństwa, jest szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa, szczególnie co do Eucharystii, którą sam sprawuje, albo o której sprawowanie się troszczy, a dzięki której Kościół ustawicznie żywi się i wzrasta” (KK 26)²⁰. Urząd biskupi ma swój wertykalny i horyzontalny wymiar. Wymiar wertykalny to święcenia biskupie udzielane na mocy sukcesji apostoelskiej, która oznacza, że obecne kolegium biskupów pochodzi od kolegium apostoelskiego. Wymiar horyzontalny to dokonujące się w momencie święceń włączenie w kolegium biskupów całego Kościoła zobowiązujące do troski także nad całym Kościołem: „Zresztą jest to uznane, że oni [biskupi], dobrze kierując własnym Kościołem jako częścią Kościoła powszechnego, skutecznie przyczyniają się do dobra całego Mistycznego Ciała, które jest także wspólnym ciałem Kościołów” (KK 23). Te dwie linie łączy również Eucharystia. Sprawowana w Kościele partykularnym urzeczywistnia w nim tajemnicę Kościoła, jednocześnie jednak jej celebrowanie musi pozostawać w komunii ze wszystkimi innymi Kościołami partykularnymi. Wyrazem tej komunii jest między innymi wymienianie w modlitwie eucharystycznej imię biskupa Rzymu, który „jako Następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno kolegium biskupów, jak wszystkich wiernych” (KK 23). Pod pojęciem *communio* nie należy więc rozumieć jakiejś mało sprecyzowanej idei, ale określenie definiujące sakramentalno-organiczną rzeczywistość Kościoła ustrukturyzowaną w sposób hierarchiczny. Eucharystia pozostaje dla soborowej eklezjologii *communio* punktem krystalizacyjnym.²¹

4. Podsumowanie

Trafnym podsumowaniem naszych rozważań może być lapidarne zdanie: „Kościół sprawuje Eucharystię – Eucharystia czyni Kościół”.²² Współzależność ma w tym przypadku wymiar istotowy. Jedno bez drugiego nie może po prostu

¹⁹ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 281.

²⁰ Dokument cytuje przy tym słowa św. Leona Wielkiego: *Nie co innego sprawia uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa jak to właśnie, że się przemieniamy w to, co przyjmujemy* (Sermon., 63, 7: PL 54, 357C).

²¹ K. Wojtkiewicz, *Eucharystia jako sakrament jedności Kościoła*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana” 2/2004, s. 35.

²² H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, s. 123-137.

istnieć. Eucharystia potrzebuje Kościoła i jednocześnie pozwala mu trwać. Kościół, który przestałby sprawować Eucharystię, przestałby jednocześnie być Kościołem. Metafora Ciała Chrystusa, do której często odwołuje się Sobór, jest tutaj bardzo adekwatna. Mistyczne Ciało Chrystusa składa się z wielu członków – członkami tego Ciała stajemy się spożywając Eucharystię, czyli realne Ciało Chrystusa. A ponieważ chodzi tutaj o jedno Ciało, którego głową jest Chrystus, dlatego możemy mówić o związku ontologicznym, gdzie egzystencja Kościoła jest nierozzerwalnie związana z istnieniem Eucharystii.

Na podstawie przeprowadzonej analizy wybranych tekstów możemy stwierdzić, że Sobór Watykański II umocnił koncepcję eklezjologii eucharystycznej, która ma swoje korzenie w Piśmie Świętym oraz w Tradycji. W pierwszej części opracowania staraliśmy się udowodnić tę tezę niejako wychodząc od Eucharystii, w drugiej natomiast biorąc za punkt wyjścia Kościół jako *communio*. W obu przypadkach zachodzi ontologiczna współzależność. Nie można bowiem mówić o teologii Eucharystii, pomijając jej odniesienia eklezjologiczne. Z drugiej strony nie można konstruować jakiegokolwiek eklezjologii, lekceważąc sakrament, który tworzy i buduje Kościół. Konkludując należy wyrazić nadzieję, że eucharystyczna eklezjologia Soboru Watykańskiego II będzie w systematyce teologicznej na nowo odczytywana, doczeka się pogłębionych analiz, jak również nowych perspektyw rozwoju (na przykład na płaszczyźnie ekumenicznej).

Ks. DARIUSZ JASTRZĄB

JAK WEDŁUG DOSTOJEWSKIEGO „PIĘKNO ZBAWIA ŚWIAT”

Jeśli Dostojewski utożsamiał się ze słowami swojego bohatera z „Idioty”, to znaczy, że „przygotowywał” się do „sądzenia o pięknie” w ciągu całego swojego życia. Ów bohater - książę Myszkina - wypowiada jedną z fundamentalnych tez pisarza: „Piękno to zagadka”¹. Oznacza to przede wszystkim jedno: piękno jest zanurzone w tajemnicy. Ponadto, pozbawione przymiotu równowagi, uspokajającej syntonii, nie koi przy pomocy porządku obowiązującego kanonu, jest raczej zawirowaniem ognia, płomieniem².

1. Wrodzone pragnienie piękna

Dla pisarza piękno nie jest żadnym luksusem, ale pierwszą potrzebą człowieka. „Bez Anglików ludzkość da sobie radę, bez Niemców także, bez Rosjan na pewno, przetrwa bez nauki, bez chleba, i jedynie bez piękna się nie obejdzie, gdyż bez piękna nie warto będzie żyć na świecie!”³. Pragnienie piękna jest wrodzone, a nie nabyte. Im intensywniej człowiek żyje, tym bardziej potrzebuje piękna. Człowiek, u którego nie uwzględni się prawa do piękna i sprowadzi się ową pierwotną tęsknotę za pięknem do czysto użytkowych funkcji, w dosadnym języku pisarza, zamienia swój ludzki obraz w wizerunek „zwierzęcia domowego”. Dostojewski w swojej opinii w tym względzie jest stanowczy. Człowiek przyjmuje piękno ze względu na nie samo, kłania się przed nim, niezależnie od tego czy jest ono użyteczne, przydatne, czy też nie⁴. Właśnie dlatego piękno, w dostojewiańskiej pedagogii uplasowane jest zaraz po bezwarunkowej konieczności wychowywania człowieka do prowadzenia życia duchowego. Jeśli człowiekowi „nie ofiaruje się życia duchowego, ideału Piękna, to umrze z tęsknoty, zwariuje, zabije siebie albo popadnie w pogańskie fantazje”⁵. Ta myśl, zawarta w liście do W. Aleksiejewa, datowanym na 7 czerwca 1876, prowadzi do konkluzji, iż „przeniknięte tym ideałem dusze

¹ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, PIW, Warszawa 1984, s. 89.

² Z.M. Raudive, *Dostoevski. Creatore di uomini e creatore di Dio*, Milano 1992, s. 307.

³ F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, PIW, Warszawa 1984, s. 484.

⁴ Z.M. Raudive, *Dostoevskij*, dz. cyt., s. 308.

⁵ F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, PIW, Warszawa 1979, s. 430.

staną się sobie braćmi i wówczas naturalnie, pracując dla siebie nawzajem, ludzie staną się bogaci”⁶.

Tego ideału piękna nie wolno człowiekowi odbierać, tak jak nie można traktować tęsknoty za pięknem na równi z potrzebami instynktu. Dostojewski, we wspomnianym liście, który jest szkicem do późniejszej „Legendy o Wielkim Inkwizytorze”, analizując pierwsze kuszenie na pustyni pokazuje, że szatańska propozycja zamiany kamieni w chleb i oferowanie go ludziom jest metaforą każdego ustroju społecznego, perfidnie redukującego duchowy wymiar człowieka do jego biologicznych głodów. „Daj im taki ustrój społeczny, aby zawsze mieli chleb i porządek. I dopiero potem pytaj o ich grzechy”. Konsekwencją takiej utylitarnej pedagogiki jest odebranie człowiekowi osobowości, zdolności do ofiary, a także postrzegania pracy jako wartości. Dokonując krytyki socjalizmu, autor ripostuje: „Na wszystko to odpowiedział Chrystus: *Nie samym chlebem żyje człowiek*. To znaczy wypowiedział aksjomat o duchowym pochodzeniu człowieka”⁷.

2. Dwuznaczność piękna

Dostojewski, w pojmowaniu piękna, przekracza czysty estetyzm i osadza je w kontekście metafizycznym. Jest bliski Arystotelesowi, dla którego piękno spotykane w tragedii ma charakter oczyszczający. Ale czy zawsze? Dostojewski zdecydowanie odpowiada – nie. Piękno bowiem nosi znamię dwuznaczności, dlatego ten jego katarctyczny charakter obwarowany jest koniecznym warunkiem rozeznania duchowego. Przypomnijmy tylko słowa Dymitra z „Braci Karamazow”: „Piękno! Nie mogę tego ścierpieć, że czasem człowiek, podniosłego nawet serca i wielkiego umysłu, zaczyna od ideału Madonny i kończy ideałem Sodomy. [...] Co rozumowi wydaje się hańbą, to sercu czystym pięknem. Czy jest piękno w Sodomie? Wierz mi, że dla większości ludzi jest ono w Sodomie – znałeś ty tę tajemnicę czy nie? Przeróżające, że piękno jest nie tylko straszną, ale i tajemniczą rzeczą. Tu diabeł z Bogiem się zмага, a polem bitwy jest serce człowiecze”⁸.

Ambiwalentny charakter piękna spowodowany jest zniszczeniem jego więzi z prawdą i dobrem. Potwierdza to przyjaciel pisarza W. Sołowiow: „W swoich przekonaniach nigdy nie oddzielał on prawdy od dobra i piękna; w swojej twórczości artystycznej nigdy nie traktował piękna oddzielnie od dobra i prawdy. I miał słusność, bowiem ta trójca żyje tylko poprzez swój

⁶ Tamże, s. 430.

⁷ Tamże.

⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1984, s. 133.

związek. Dobro, oddzielone od prawdy i piękna, jest jedynie nieokreślonym uczuciem, bezsilnym porywem, abstrakcyjna prawda stanowi puste słowo, a piękno bez dobra i prawdy jest bożkiem samym dla siebie. [...] Prawda jest to dobro pomyślane przez ludzki rozum; piękno jest tym samym dobrem i tą samą prawdą, wcielone w żywą konkretną formę. I pełne jego wcielenie – już we wszystko – jest kresem i celem, i doskonałością. Oto dlaczego Dostojewski mówił, że piękno zbawia świat”⁹.

Dokonując „ontologicznej schizmy” w obrębie triady prawdy, dobra i piękna, pozbawiamy piękno niezbędnego odniesienia do jego siostrzanych wartości. Bez tego związku piękno przybiera szaty wręcz infernalne. Anarchista i dekadent Piotr Wierchowieński dobitnie oznajmia swoje zafascynowanie pięknem: „Kocham piękno! Jestem nihilistą, lecz kocham piękno. Czyż nie wolno nihilistom być czcicielami piękna?”¹⁰. Jeszcze bardziej ten dwuznaczny charakter piękna odkrywamy w postaci Stawrogina, człowieka demonicznego, zionącego pustką wewnętrzną. Wspomniany Wierchowieński, odurzony jego fizycznym pięknem wykrzyknął: „Stawrogin! Pan jest piękny! Pan wie o tym, że pan jest piękny?”¹¹. Moc piękna, tej najbardziej „przeróżającej i strasznej”¹² postaci Dostojewskiego, jak grawitacja planety przyciąga uwagę każdego, kogo spotyka na swojej drodze. Stawrogin, sam niedotykalny i statyczny, oddziałuje mackami swej szatańskiej inteligencji niczym aktor poruszający marionetkami w *opera dei pupi*. Jego piękno jest tutaj – jak to określa S. Bułgakow – „maską nie bytu”¹³. Przypatrując się „zimnemu” pięknu Stawrogina nie sposób nie odkryć podobieństwa z prorockimi opisami Lucyfera w Starym Testamencie: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki?” (Iz 14, 12). „Byłeś odbiciem doskonałości, pełen mądrości i niezrównanie piękny [...] Serce twoje stało się wyniosłe z powodu twej piękności” (Ez 28, 12 i 17). Piękno zapatrzone samo w siebie jest obojętne wobec dobra i zamknięte na prawdę. Dla twórcy „Biesów”, solipsyzm estetyczny ma zawsze charakter destrukcyjny. Może zauroczyć, ale będzie to zawsze uścisk śmierci. Dlatego jeśli operujemy innym dostojewiańskim logionem, chyba najbardziej znanym ze wszystkich: „Piękno zbawia świat”¹⁴, to konieczne jest pytanie: „jakie piękno?”.

Piękno, ażeby było „zbawiające”, domaga się dopełnienia etycznego. Człowiek w swoim działaniu nadaje moralny charakter pięknu. Piękno poprzez

⁹ W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, w: Tenże, *Wybór pism*, t. 3, „W drodze”, Poznań 1988, s. 144.

¹⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 417.

¹¹ Tamże.

¹² R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia 1980, s. 174.

¹³ S. Bułgakow, *La tragedia russa*, w: *Il dramma della liberta. Saggi su Dostoevskij*, Milano 1991, s. 102.

¹⁴ F. Dostojewski, *Biesy*, dz. cyt., s. 425.

swój niejednoznaczny charakter nie zbawia człowieka mechanicznie, samo przez się. Przynależy ono do porządku stwórczego i domaga się ze strony samego człowieka zagospodarowania moralnego. Jeśli piękno ma „zbawić świat”, to tylko poprzez człowieka, który otrzymał nakaz „czynienia sobie ziemi poddaną”, czyli wiązania w tym wypadku piękna z dobrymi czynami. Dostojewski wyraża to ustami Szatowa: „Pierwiastek estetyczny, jak mówią filozofowie, to pierwiastek moralny i ich zdaniem znaczy to samo. To *poszukiwanie Boga*”¹⁵. Książę Myszkina patrząc na fotografię Nastasji Filipowny, odkrywając, iż jest „zadziwiająco piękna” dodaje: „Ach gdyby była dobra! Wszystko byłoby uratowane”¹⁶. W „Idiocie” zauważamy wpływ platońskiej myśli na przekonania pisarza odnośnie piękna. Słowa Diotymy, przywołane przez Sokratesa w „Uczcie”¹⁷, hierarchizują miłość w odniesieniu do piękna. Dostojewski obrazuje to poprzez historię Nastasji Filipowny, symbolu piękna duszy, oscylującej pomiędzy Rogożynem uosabiającym miłość zmysłową *erosem*, a Myszkinem będącym personifikacją chrześcijańskiego *agape*¹⁸. W końcowych sekwencjach powieści odnajdujemy owo piękno na marach samozatrącenia się. Oscylowanie „pomiędzy” siłami dionizyjskimi natury a miłością ofiarniczą domaga się jednoznacznego wyboru. Brak takowego prowadzi do degradacji piękna.

3. Piękno domaga się dopełnienia religijnego

Zwornikiem trzech wymiarów: poznawczego, etycznego i estetycznego jest u Dostojewskiego zawsze czynnik religijny. Tym, który doskonale odzwierciedla piękno, jest Chrystus. Wspomina o tym przytoczony powyżej list do W. Aleksiejewa: „A ponieważ Chrystus wraz z sobą i swoim Słowem przynosił ludziom ideał Piękna, to zdecydował, że lepiej jest wsącać ten ideał w dusze”¹⁹. Ponieważ piękno, we wnętrzu człowieka uobecnia Chrystusa, należy każdego, poprzez ten ideał, uświęcać. Człowiek potrzebuje zbawczego uduchowienia, bo choć ulepiony z gliny, to przecież „Bóg tchnął w niego dech życia”²⁰ i tylko to tchnienie Boskie zbawia świat. W twórczości Dostojewskiego, przykładem zbawczego działania piękna w duszy człowieka są tacy bohaterowie, jak starzec Zosima czy Makary Dołgoruki. Umiejscowieni w

¹⁵ Tamże, s. 252

¹⁶ F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 38 i 44.

¹⁷ Platon, *Uczta*, 210, b-d.

¹⁸ M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Śląsk, Katowice 1996, s. 34.

¹⁹ F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, PIW, Warszawa 1979, s. 430-431.

²⁰ Tamże, s. 431.

tle wartko dziejących się wydarzeń powieści, jakby w nich nie uczestniczą, pozostają w cieniu, niczym ikona zawieszona w pokoju, przed którą zapalony jest nieustannie kaganek nikłego światelka. To wewnętrzny blask tych bohaterów-ikon nadaje najgłębszy sens rzeczywistości; to oni milcząco objawiają całą prawdę, poszukiwaną przez szamoczących się buntowników, anarchistów, dekadentów²¹. Przebóstwiona osoba Zosimy, już od pierwszych sekwencji, skupia uwagę pozostałych postaci z „Braci Karamazow”. Starzec jest ewangeliczną solą dla ziemi i światłem w świecie. Nie inaczej postrzegamy wewnętrzne piękno Makarego - w podobny, ikonograficzny sposób - umieszczonego w „Młokosie”, w przestrzeni ateizujących i libertyńskich idei. Tak też możemy pojąć milczenie Jezusa w legendzie Iwana Karamazowa. To na takie piękno „przybrania za synów”, według ósmego rozdziału z Listu do Rzymian, czeka cały kosmos w „jęku i bólach rodzenia”.

Jeszcze wyraźniej piękno, jako przymiot Boga, ukazane jest przez pisarza w aspekcie jego pneumatologii. P. Evdokimov twierdzi, cytując Dostojewskiego, że „Duch Święty jest bezpośrednim uchwyceniem Piękna”; że Trzecia Osoba Trójcy objawia się właśnie jako Duch Święty²². Gdy „Duch Święty zaczyna wypowiadać się przez Piękno, tak jak *mówił przez proroków*, jedynie wówczas *zbawienie przez Piękno* przestaje być autonomiczną zasadą sztuki, a staje się formułą religijną. *Duch Święty jest nagłym zrozumieniem piękna, proroczą świadomością Harmonii*. To właśnie w świętości, w Duchu, człowiek odnajduje bezpośrednią intuicję prawdziwego piękna. Napętniona Duchem, przebóstwiona, ludzka natura Chrystusa, według Dostojewskiego, jest *obrazem pozytywnym, absolutnie pięknym, a Ewangelia świętego Jana w objawieniu Piękna widzi cud Wcielenia*”²³.

Dostojewski, łącząc ideał piękna z Osobami Jezusa i Ducha Świętego, postrzega go także, choć nie bezpośrednio, w odniesieniu do Boga Ojca, Stworzyciela świata. Trudno do końca zgodzić się z N.A. Bierdiajewem twierdzącym, że opisowi piękna w stworzeniu pisarz poświęca mało uwagi i czyni to niejako mimochodem. To prawda, że skoncentrowany jest on przede wszystkim na człowieku, że analizując jego bipolarną strukturę wnętrza zauważa, że i piękno nosi w sobie ów dwoisty, „tragiczny konflikt”²⁴. Nie bez racji jednak R. Guardini zwraca uwagę, że według Dostojewskiego, rosyjski lud, poprzez kontemplację świata stworzeń, intuicyjnie wyczuwa, że znajduje się w centrum Bożego działania. Nie jest to jednak panteizm czy identyfikacja

²¹ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia Piękna*, Warszawa 1999, s. 43.

²² Tamże, s. 10.

²³ Tamże, s. 42.

²⁴ N.A. Bierdiajew, *Miroszoziernicze Dostojewskiego*, w: *O russkich klassikach*, Moskwa 1993, s. 132.

świata z Bogiem. Lud ten, receptorami duszy, odbiera świat jako nowe stworzenie, przez tegoż Boga odkupione²⁵.

Jednym z najpiękniejszych fragmentów, w których objawia się wrażliwość pisarza na piękno świata, są słowa Makarego: „Podniosłem głowę, mój kochany, rozejrzałem się wokół i westchnąłem. Było pięknie nad podziw. Wszędzie cichutko, powietrze czyste: rosła trawa... rośnij sobie, trawko boża; śpiewał ptaszek... śpiewaj, boska ptaszyno! Zapłakało dzieciątko na rękach matki: Bóg z tobą, maleńki człowieczku, rośnij na szczęście, dziecino! Wówczas po raz pierwszy w życiu wszystko to w siebie wchłonałem. Ułożyłem się znów i zasnąłem lekkim snem. Piękny jest świat, mój drogi. Lżej mi było na duszy, jakby znów nadejść miała wiosna. A że wszystko jest tajemnicą, tym lepiej: serce się lęka i dziwuje. Ten lęk obraca się w radość serca: *Wszystko jest w Tobie, Panie, i ja jestem w Tobie, przyjmij mnie*. Nie sarkaj na to za młodu, świat jest piękniejszy właśnie dlatego, że jest tajemnicą”²⁶.

W obrazie tym tkwi próba oddania sensu „jedności powszechnej”. Z zewnątrz nic nadzwyczajnego, uporządkowana rzeczywistość, spektakl codzienności. Ale w tym opisie-zachwycie, pod wpływem przeżywanego piękna świata, wszystko przybiera nowy sposób postrzegania rzeczywistości. Piękno, oczyszczając, pozwala człowiekowi na nowo widzieć rzeczy takimi, jakimi stworzył je Bóg. Liczy się bowiem nie to, co się widzi, ale sposób widzenia. Makaremu wszechświat objawił się nagle jako „piękny nad podziw”, dlatego że piękno tkwi nie tyle w perfekcyjności obrazu postrzeganego, ile raczej w jedności powszechnej: w całkowitej harmonii stworzenia, którą inteligencja ludzka, nawykła do postrzegania fragmentarycznego i podzielonego, ujmuje w kontemplacji naturalnej jako „tajemnicę”²⁷. Stefan Swieżawski, za św. Tomaszem powiedziałby zapewne o uruchomieniu zasadniczej funkcji naszego rozumu: wprostnego i bezpośredniego oglądu rzeczywistości.

Podobny opis kontemplacji wszechświata odnajdziemy w historii starca Zosimy. „W młodości swej, dawno już” temu „rozgadał” się z młodym wieśniakiem: „o piękności świata Bożego i o wielkiej jego tajemnicy”. „Wszelkie żdźbło, każdy owad, mrówka, pszczołka złota, wszystko to w zdumiewający sposób zna drogę swoją, nie posiadając umysłu, tajemnicy Bożej przyświadcza, dokonywa jej [...] *Nie znam nic lepszego od życia w lesie – rzeczy – i wszystko jest takie piękne. Zaiste – odpowiadam – wszystko jest piękne i wspaniałe, ponieważ wszystko jest prawdą. Popatrz – prawię mu – na konia, zwierze duże, bliskie nam, albo na wołu, [...] jaka ufność i jakie piękno. Rozczuła mnie świadomość, że nie mają one żadnego grzechu, albowiem*

²⁵ R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, dz. cyt., s.15-16.

²⁶ F. Dostojewski, *Mtocos*, tłum. M. Bogdaniowa, K. Bleszyński, Puls, Warszawa 1993, s. 390.

²⁷ L. Pareyson, *Dostoevskij, Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, 90.

*wszystko dokoła, wszystko – prócz człowieka – jest bezgrzeszne, i z nimi Chrystus jest wcześniej niż z nami. Jakże to – pyta mnie ów młodzieniec – czy i w nich jest Chrystus? Czy może być inaczej? – odpowiadam. – Dla wszystkich jest Słowo, wszelkie stworzenie, wszelki twór, każdy listek dąży ku Słowu, Pana Boga chwali, po Panu Jezusie płacze, sam nie wiedząc, dowodząc tego tajemnicą życia swego bezgrzesznego”*²⁸.

Zosima, tak jak Makary, wskazują na ten sam sens piękna wszechświata, na tę samą tajemnicę. Opis Zosimy zawiera jednak znaczące dopełnienie: obecność Chrystusa. Kontemplacja Makarego ukazuje człowieka pośród stworzonego świata, to w nim zbiega się całe piękno stworzenia. Wraz z całym wszechświatem przeniknięty jest on obecnością Boga. Zosima natomiast, w swojej kontemplacji zauważa istniejący kontrast pomiędzy grzeszną ludzkością a niewinnością bytów świata stworzonego, obok niego powołanych do istnienia. Piękno i tajemnica stworzenia o tyle są zachowane w świecie, o ile nie są skażone przez zło obecne w człowieku. Pozostają „istnieniem bezgrzesznym” natury, gdzie wszystkie byty znają swoją drogę, nie posiadając inteligencji żyją wedle wpisanego w ich naturę prawa. Natomiast człowiek narażony na grzech, jakże często oddala się od porządku i ładu świata. Nie może osiągnąć harmonijnego bycia we wszechświecie, nie jest w stanie uczestniczyć w tajemnicy i pięknie stworzenia bez zbawczego dzieła Chrystusa. Wizja Makarego, wypełniona spokojem konsonansu pomiędzy Bogiem, naturą a człowiekiem ustępuje niewątpliwie dramatycznej i dynamicznej wizji Zosimy. Człowiek dla osiągnięcia piękna swojego bytu potrzebuje zbawczej mocy Chrystusa, ale i wysiłku na rzecz tworzenia owej harmonii we wszechświecie²⁹.

4. Uobecnianie piękna w sztuce

Z powyższą wizją piękna koresponduje pogląd na temat sztuki, która jest jego manifestacją. Dostojewski przeciwstawiał się traktowaniu sztuki wyłącznie w sposób czysto utylitarny. Sztukę, co prawda, można potraktować w charakterze użytkowym, ale przede wszystkim w sensie potęgowania w człowieku energii duchowych. Ma ona niejako prowadzić człowieka ku temu, co utracił w raju, zasadniczo jednak wzywać do „powrotu do Chrystusa”. Niestety, w nowoczesnym świecie, sztuka zredukowana została do „gry form”, zaprzęgnięta w służbę zaspokajania ludzkich doznań. Dostojewski rozumiał, że w dziewiętnastowiecznym, burżuazyjnym stuleciu, takie wartości, jak wielkoduszność, ofiara, szlachetność wyparte zostały przez sentymentalizm,

²⁸ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, dz. cyt., s. 349.

²⁹ L. Pareyson, *Dostoevskij...*, dz. cyt., s. 91-92.

napuszone moralizatorstwo i ckliwy patetyzm. Pierwsze jego dzieło, epistolarnie opowiadanie „Biedni ludzie”, nacechowane tym wątpliwej jakości „modnym” stylem, przyjęte zostało z entuzjazmem przez takiego koryfeusza nowoczesności jak W. Bieliński. Kiedy jednak młody pisarz, jeszcze tego samego roku, opublikował „Sobowtóra”, odchodząc od czułościowego rozwodzenia się nad ludzką dolą, od wysubtelnionych idei, które miały służyć w walce o wyzwolenie klasowe, tenże pozostawia swego protegowanego z nieukrywaniem niesmakiem³⁰. Sztuce – według Dostojewskiego – nie wolno stawiać granic dyktowanych przez warunki społeczno-ekonomiczne. Sztuka „zakorzeniona jest w pięknie i tym samym odsyła do idealnej, transcendującej ziemską rzeczywistość, sfery aksjologicznej. Sztuka, przemieniona w *społeczny towar* spowodowała, iż piękno przestało być wartością trwałą i samodzielna”³¹. Pozbawiona odniesień historiozoficznych, wyzuta z ideałów mających moc twórczego przemieniania człowieka, nieokreślona teleologicznie, odgrywać zaczęła rolę zabawiania, sycenia wrażeniami. W konsekwencji sztuka i piękno, wytracone zostały z zaangażowania na drodze ludzkiego poszukiwania sensu. Oczywiście przyczyn zaistniałej sytuacji pisarz dopatrywał się poza samym obszarem sztuki. Ostrze swej krytyki skierowuje głównie przeciwko dziewiętnastowiecznym prądom myślowym, które nastawione były nieprzychylnie wobec rozumianego po chrześcijańsku ideału piękna³². W dobie promowania dzieł artystycznych o wątpliwej wartości estetycznej, takich jak ukazywanie Papieża przywalonego meteorytem czy przedstawiających krzyż umieszczony w urynie, myśl Dostojewskiego na temat piękna pozostaje nadal aktualna. Dla pisarza twórczość artysty była zawsze zadaniem moralnym. Proroczo przewidział, że całkowite oddzielenie sztuki od odniesień etycznych i pozbawienie jej więzi z prawdą spowoduje, iż jej odbiorca stanie się wewnętrznym banitą, skazanym na błądzenie pośród atrap i protez rzeczywistego piękna. Dostojewski stanowczo przypomina, że piękno zanim zacznie „zbawiać” samo „potrzebuje zbawienia”³³. Tylko człowiek „dzielny” etycznie, czyli w kategoriach Platona (do którego pisarz się odwoływał) „dotykający tego, co naprawdę jest rzeczywiste”³⁴, ocala piękno od stoczenia go w otchłań „przedstawiania świata na obraz własnej zniszczonej duszy, aż po wizję olbrzymiej kloaki, w której gmerają bezkształtne potwory”³⁵. Według pisarza artysta bez odniesień religijnych, zdolny jest jedynie do powiększania

³⁰ A. Lo Gatto Maver, *Dall'uomo del sottosuolo all'uomo ridicolo*, w: *Dostoevskij: il mistero dell'uomo*, Assisi 1985, s. 28.

³¹ M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku...*, dz. cyt., s. 29.

³² Tamże, s. 27-29, 36.

³³ P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 41.

³⁴ Platon, *Uczta*, 116.

³⁵ P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 72.

chaosu aksjologicznego. Nie czyni tego, gdy włącza własne życie w obszar życia Trójjedynego Boga. Wówczas piękno w Jezusie staje się siłą uzdrawiającą, a wypowiedane przez Ducha Świętego przeobóstwia każde stworzenie, wynurzając je z odwiecznej tajemnicy Ojcowskiej miłości.

*Myślenie według wartości stara się wykraczać
poza horyzonty bycia, pokazuje,
że refleksja nad subiektywnością
nie musi być subiektywizmem,
a słynna „rzecz”, do której wciąż trzeba wracać,
to po prostu inny człowiek.
Józef Tischner*

Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

W POSZUKIWANIU SENSU WARTOŚCI MORALNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE ZRÓŻNICOWANYM IDEOLOGICZNIE

1. Nowe konteksty dyskursu aksjologicznego

a. Wybrane przykłady przemian społeczno - obyczajowych

Nawet pobieżna analiza faktów, pozwala zauważyć przemiany, którym podlegają całe społeczeństwa, zarówno te tradycyjne jak i nowoczesne.

Społeczeństwo nowoczesne, a więc zachodnie epoki globalizacji, przestaje nieoczekiwanie być industrialne. Przemysł i praca produkcyjna odgrywa w nim coraz mniejszą rolę. Za to coraz większe znaczenie odgrywa sfera usług oraz konsumpcja, do tego stopnia, że jej jakość, jej styl decydują o pozycji społecznej i prestiżu¹.

Proces ten wiąże się z zanikiem tradycyjnych klas społecznych, określanych za pomocą kryteriów stosunku do środków produkcji. Własność zostaje rozproszona między udziałowców i akcjonariuszy, oraz oddzielona od zarządzania. Oczywiście bogactwo nie straciło na znaczeniu, jednak zostało zindywidualizowane, uzależnione od zawodów, ale przede wszystkim od koniunktury. Poza tym nastąpił wzrost znaczenia w życiu ludzi innych czynników poza bogactwem: wykształcenia, aktywności pozazawodowej, wypoczynku, rozrywki, miejsca zamieszkania. W rezultacie tych procesów, upada burżuazja. Ona traci rolę przedsiębiorcy i właściciela. Kluczowe miejsce zajmują menedżerowie, politycy, urzędnicy, stanowiąc nową awangardę społeczną. W ich ramach powstaje mało liczebna warstwa kierownicza

¹ Wystarczy spojrzeć na miasto, w którym żyję - Koszalin

kosmopolitycznej inteligencji wysoko zarabiającej, pośredniczącej w wymianie dóbr przez nich nie wyprodukowanych².

Zarysowane przed chwilą przemiany ekonomiczne w życiu społecznym odkrywają przed nami nowe obszary dyskursu aksjologicznego. Mamy do czynienia z niebezpiecznym załamaniem relacji pomiędzy polityką, ekonomią a etyką na rzecz polityki. Taki stan rzeczy niesie za sobą niebezpieczne w swych skutkach inne konsekwencje: brak współdecydowania i współuczestniczenia w życiu publicznym; osamotnienie obywatela wobec jednostek uprzywilejowanych troszczących się na przykład wyłącznie o własną karierę, własny zysk kosztem dobra wspólnego; narzucane konsensusy cechuje przepaść między solidarnością a praktycznością; w konsekwencji traci na znaczeniu, charyzmat i ideał osobisty konkretnej osoby będący podstawą szczęścia osobistego a zarazem bogactwem wspólnoty³.

Nie bez znaczenia wydaje się narastający fenomen migracji w dzisiejszym świecie, w wyniku którego powstają społeczeństwa krajobrazowe⁴. Występuje w nich zmieszanie grup społecznych z różnych kultur w jednym miejscu: mieście, dzielnicy, kraju. Takie krajobrazy tworzą na przykład Niemcy, Turcy, Chorwaci oraz Polacy w Niemczech. Tworzą oni wraz z miejscową ludnością swoiste wielokulturowe całości społeczne. Przy czym poszczególne wspólnoty w tej całości zachowują swoją tożsamość oraz więzi z innymi członkami wspólnot, zamieszkującymi w odległych regionach globu (na przykład Turcy w Niemczech z Turkami żyjącymi w Turcji; Polacy w Stanach Zjednoczonych z Polakami żyjącymi w Polsce). Takie społeczeństwa są wieloznaczne, pluralistyczne, co do sensów i nie zawsze tolerancyjne wobec odmiennych tradycji⁵.

W kontekście tak wysoce skomplikowanych wspólnot pojawiają się nowe konflikty, jak na przykład konflikt tożsamości. Coraz częściej grupy etniczne, grupy mniejszościowe w okolicznościach, w których przychodzi im

żyć stawiają sobie dramatyczne pytania: kim jesteśmy? kim nie jesteśmy? - ostatecznie: kim możemy ewentualnie być?⁶

Kryzys grup mniejszościowych pogłębia ponadto lęk przed wolnością i odpowiedzialnością. Taka sytuacja nie sprzyja dialogowi w poszukiwaniu wspólnych wartości, akceptacji różnic. Wręcz przeciwnie narasta niezadowolenie, polaryzacja stanowisk, poszukiwanie własnych interesów, kosztem dobra wspólnego. W taki układ sił wkradają się dość łatwo rozwiązania pragmatyczne, które pozbawione ideału solidarności prowadzą bezpośrednio do układu technokratycznego⁷.

b. Sytuacja podmiotu w technokratycznym środowisku

Aktywność państwa technokratycznego⁸ usiłującego za wszelką cenę osiągnąć zgodę społeczną spychając na peryferię jej dotychczasowe fundamenty jak na przykład **wartości moralne**, pozostawia w życiu jednostki wiele spustoszenia. Człowiek współczesny żyjący w takich okolicznościach jest bardzo często osamotniony i rozdarty wewnętrznie. Staje się coraz mniej związany ze wspólnotami tradycyjnymi, z wartościami odziedziczonymi. W coraz większym stopniu ulega wpływom innych sił, jak choćby dyktaturze większości, sprowadzającej słuszność decyzji do zasady liczby⁹.

Takie oddziaływania zewnętrzne, sformalizowane lub bezpośrednie, coraz bardziej krępują współczesnego obywatela. Dlatego chętnie poddaje się pośrednim rozwiązaniom, przez co jest bardziej elastyczny i skłonny do kompromisów nie zawsze etycznych - gdy uzna je za korzystne dla siebie. Jest ponadto tolerancyjny i nie przywiązuje większej wagi do tożsamości substancjalnej, do religii, moralności, poglądów politycznych. W sytuacji pluralizmu wartości, kultur, religii i ich permanentnej zmiany, ciągle na nowo konstytuuje swoją tożsamość. Poprzez ciągłe zmiany staje się ona jednak coraz bardziej uboga i coraz mniej konkretna treściowo. Ogranicza się często do przywiązania do uprawnień, zasad tolerancji i wierności własnym interesom materialnym. Wzrastają jego możliwości wyboru wartości, norm, wierzeń,

² G. Enderle, *Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen*, w: G. Virt, *Der Globalisierungsprozess*. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2002, s. 19-40.

³ G. Luf, *Globalisierung der Solidarität*, w: G. Virt, *Der Globalisierungsprozess*. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2002, s. 102-113; J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001; A. Baut, *Pułapki globalizacji*, „Tygodnik Powszechny“ 41(2000), s. 7; N. Baverez *Dialektyka globalizacji: pomiędzy dobrobytem i niestabilnością, otwarciem i wykluczeniem*, „Communio“ 21(2001), s. 18-26.

⁴ A. P. Rethmann, *Asyl und Migration*. Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Münster 1996.

⁵ Wystarczy wspomnieć w tym wypadku okoliczności zamachów - w niedalekiej przeszłości - na meczety w Holandii.

⁶ Mam tu na myśli sytuację Turków w Niemczech, Kurdów w Iraku, Czeczenów w Rosji, itd.

⁷ M. Kolaciński, *Demokratyczne dylematy jednoczącej się Europy*, „Koszalińskie Studia i Materiały“ 6(2003), 143-165; A. Bronowski, *Pułapki globalizacji*, Toruń 1998; P. Góralczyk, *Mundializacja - rozwój czy dekadencja?*, „Communio“ 21(2001), 27-39; T. G., *Żywioł globalizacji - szanse i zagrożenia*, „Przegląd powszechny-Wokół Współczesności“ 12(2001), s. 142-172.

⁸ Istotę takiej aktywności zauważyć możemy w teorii Niklawa Luhmanna, dla którego prawo jako takie ma za zadanie efektywne rozwiązywanie konfliktów, przy zachowaniu maksymalnej tolerancji wobec zróżnicowanego społeczeństwa pluralistycznego, por. N. Luhmanna, *Teoria politica dello Stato del benessere*, Milano 1983.

⁹ O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

poglądów, działań, ale – paradoksalnie – zmniejszają się jego możliwości uzyskania sensu życia. Taki podmiot, działa bez stałych drogowskazów, bowiem wspólnoty tradycyjne i obyczaje utraciły znaczenie, a mody i style życia lansowane w mass mediach ciągle zmieniają się. W takich okolicznościach, wzrasta jego podatność na oddziaływania przypadkowe; na presję grup najsilniejszych propagandowo lub fizycznie. Innymi słowy, indywidualizacja, polegająca na wzroście możliwości wyborów, powoduje z jednej strony podważenie starych instytucji i wspólnot, z drugiej strony uzależnienie od czasowych koalicji opartych na interesach lub tymczasowych nastrojach i poglądach¹⁰. Nowego rodzaju wpływy, a właściwie przymusy (do określonej konsumpcji, rozrywki, poglądów, wierzeń, zachowań) na poziomie nieświadomym zniewalają i ograniczają możliwość świadomego, racjonalnego wyboru. Człowiek w dalszym ciągu kalkuluje i wybiera, ale są to kalkulacje ograniczone a wybory z góry ukierunkowane. Jest więc współczesny człowiek ograniczonym również pod względem racjonalności, bo jego kalkulacje dokonywane są w sytuacji przymusu zewnętrznego i wewnętrznego na poziomie pragnień i ukierunkowań woli.

Taki człowiek nigdy nie jest sobą, nie ma jasno określonych własnych potrzeb ani klarownych wartości. Działa pod wpływem perswazji, mody, reklamy, namowy. Szczególnie podatni są na te formy perswazji ludzie młodzi, oderwani od tradycji. Dużą rolę motywacyjną w ich postępowaniu odgrywa dążenie do osiągnięcia prestiżu w grupie rówieśników poprzez spełnienie jej oczekiwań i przystosowanie się do niej. Nabywanie przedmiotów fizycznych o odpowiednich znakach jest takim wyróżnianiem się, które głajehszaltuje. Natrafiamy tu na jeden z wielu paradoksów współczesności: dążenie do indywidualizacji i wyróżniania się powoduje wyrównywanie, upodobnianie do innych, uniwersalizację. Do ludzi współczesnych przestają się odnosić kategorie „autentyczność”, „nieautentyczność”, bo oni nigdy nie należą do siebie, ani nigdy siebie samodzielnie nie określają. Tworzą tymczasowe projekty siebie w procesach manipulacji i ulegania naciskom sił zewnętrznych, realizujących interesy obce wobec nich. I uważają, że w ten sposób realizują swoje „ja” oraz osiągają szczęście osobiste.

c. Charakterystyka wyborów aksjologicznych

Na zakończenie tego rozdziału jeszcze raz odwołam się do wyników badań empirycznych na temat preferencji aksjologicznych współczesnych ludzi w krajach rozwiniętych. Wydają się one potwierdzać tezy powyżej

¹⁰ M. Ryba, *Przemiany społeczne i polityczne w procesie globalizacji*, „Człowiek w Kulturze” 14(2002), s. 121-130.

sformułowane o rozdrożeniu duchowym występującym wśród ludzi. Zdaniem znanego badacza problematyki wartości we współczesnych społeczeństwach - R. Ingleharta¹¹ - najbardziej charakterystyczną cechą współczesnych przemian społecznych jest zwrot od wartości materialnych do postmaterialnych i od tradycyjnych do postradycyjnych¹². Na podstawie badań empirycznych przeprowadzonych w USA oraz w innych krajach stwierdza, że typowe dla poprzednich epok historycznych wartości i normy, takie jak: dobra materialne, konsumpcyjne, produkcja, obowiązkowość, pracowitość, wierność, narodowość, przestały odgrywać ważną rolę w życiu ludzi na Zachodzie. Zostały odsunięte na dalszy plan, dlatego że zostały w zasadzie spełnione, zaspokojone podstawowe potrzeby i pragnienia człowieka. Ludzie stali się syci, odziani, bogaci, zadowoleni. Teraz liczą się w coraz większym stopniu wartości postmaterialne i posttradycyjne, takie jak: swobody osobiste, wolności seksualne, wolność od tradycji, od polityki, od instytucji, od moralności, od religii. Liczy się własna osoba, wykształcenie, samorealizacja, samookreślenie, jakość życia, wolny czas, rozrywki, podróże, bezpieczeństwo, udział w kulturze¹³.

Niektóre badania w Niemczech zdają się potwierdzać powyższe wnioski. Socjologowie wykazują, że w końcu lat 60. nastąpiła w tych krajach zmiana wartości wśród młodego pokolenia. Porzuciło ono tradycyjne cnoty mieszczańskie: pilność, pracowitość, punktualność, czystość, oszczędność, porządek. Zmieniło stosunek do moralności, religii i seksu. W roku 1967 tylko 24% młodych kobiet na Zachodzie uważało, że mieszkanie z mężczyzną bez ślubu jest czymś normalnym, a w 1975 roku taki pogląd zaakceptowało już 76% kobiet. Powstała nowa orientacja nowego pokolenia. Odrzuca ono poglądy rodziców na większość spraw. Szczęście własne polegające na chwilowych, tymczasowych przeżyciach stało się dla nich ważniejsze od trwałych zobowiązań. Trwałe powiązania z innymi i zobowiązania wobec innych (rodziców, dzieci, przyjaciół, narodu, zawodu, partii) są odsuwane na plan dalszy. W pracy ludzie szukają coraz częściej, obok dobrej płacy, dobrych

¹¹ R. Inglehart, *Wertwandel und politisches Verhalten*, J. Matthes (red.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Frankfurt am Main, 1979, s. 505-533; Tenze, *Traditionelle politische Trennungslinien und die Entwicklung der neuen Politik in westlichen Gesellschaften*, „Politische Vierteljahresschrift” 24(1983), s. 139-165; Tenze, *Politische Kultur und stabile Demokratie*, „Politische Vierteljahresschrift” 29(1988), s. 369-387; Tenze, *Kultureller Umbruch*, Frankfurt/Main - New York 1989; Tenze, *Generational replacement and value change in eight West European societies*, „British Journal of Political Science” 22(1999), s. 183-228; Tenze, *Changing Values, Economic Development and Political Change*, w: „International Social Science Journal” 145(1995), s. 379-403; Tenze, *Modernisierung und Postmodernisierung*, Frankfurt/M. 1998.

¹² R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung*, Frankfurt/M. 1998.

¹³ Tamże

warunków do samopotwierdzenia i rozwoju własnej osobowości, dobrej atmosfery, kreatywności. Czas wolny stał się ważniejszy od czasu w pracy¹⁴.

Inni badacze-empiryści uważają jednak powyższą charakterystykę transformacji wartości i osobowości za przesadną i jednostronną. Bo oto w latach 90. w wyniku kryzysu państwa i ekonomii dobrobytu oraz instytucji demokratycznych, wartości materialne znowu odzyskały ważne, a dla wielu pierwszorzędne znaczenie. Wspominane wyżej zagrożenia, wzrost niesprawiedliwości, narastająca bieda, wzrost bezrobocia przypomniały o wartości pracy, o zabezpieczeniu materialnym, o wadze dobrobytu, bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego. Do łaski wróciły rodziny i małe wspólnoty jako miejsca określania tożsamości indywidualnych, dostarczyciele wzorów orientacji w świecie oraz jako ośrodki najpewniejszej pomocy w trudnych sytuacjach. Wiele badań empirycznych przeprowadzonych w latach 90. potwierdza wagę wartości materialnych w życiu ludzi Zachodu. Dla 70% Europejczyków w dalszym ciągu sumienność w pracy należy do cnót, chociaż chcą mieć z pracy nie tylko satysfakcję pieniężną, ale i osobistą. Ważna jest pewność posiadania pracy w długim okresie czasu, a o nią coraz trudniej. Statystycznie ponad 50% Europejczyków na Zachodzie w dalszym ciągu na naczelnym miejscu w hierarchii wartości stawia rodzinę – chociaż jest to już nowy typ rodziny¹⁵.

Jak widać, badania i refleksje nad wartościami współczesnych społeczeństw wskazują na pluralizm wartości i na niejednorodność wartości dominujących. Społeczeństwa znajdują się w stanie przyspieszonych zmian. Niewątpliwie następuje osłabianie roli niektórych wartości dominujących w poprzednich epokach, zwłaszcza wartości religijnych. Niemniej osłabianie nie jest równoznaczne z ich całkowitym porzuceniem na rzecz wartości postmaterialnych. Raczej do opisu obecnego stanu rzeczy lepiej nadają się takie kategorie, jak: postępująca indywidualizacja, tolerancja, przemiana wspólnot, niezależnienie od wartości instytucjonalnych, połączenie wartości materialnych i konsumpcyjnych z kulturowymi, partycypacja w decydowaniu, odrzucenie stałych zobowiązań.

Podsumowując dotychczasowe analizy możemy powiedzieć, że człowiek współczesny stoi wobec nowych wyzwań, nowego typu zagrożeń oraz nowych perspektyw. Do nich zaliczamy:

¹⁴ K. Gabriel, *Die Neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, w: F. X. Kaufmann (red.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 201-225.

¹⁵ F. X. Kaufmann, *Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Lebensformen sowie ihrer gesellschaftlichen und politischen Bedingungen*, München 1990; M. Wingen, *Vierzig Jahre Familie in Deutschland. Momentaufnahmen und Entwicklungslinien*, Grafschaft-Bonn 1993.

- pragmatyzm zmierzający do wyznaczonego przez siebie celu kosztem wartości¹⁶
- destrukcję podstawowych fundamentów społeczeństwa umożliwiających dialog narodowy¹⁷
- sprowadzenie wartości religijnych wyłącznie do sfery prywatnej¹⁸

2. W poszukiwaniu istoty wartości moralnych

Wszystkie powyższe analizy konkretnych faktów stawiają przed nami realny problem zaproponowany przeze mnie w tytule artykułu o wartościach moralnych, które jak łatwo zauważyć, na podstawie przytoczonych przykładów, jednocześnie a zarazem polaryzują wspólnoty na drodze do zgody społecznej.

Czy zróżnicowanie poglądów jest w tym wypadku czymś negatywnym, oddalającym od poznania wartości? A może dążenie do idealnej jedności, wika etykę w teleologicznie zorientowaną aksjologię, pozbawiając wartości wszelkie działania, gdzie niczego już się nie przewiduje i niczego nie zamierza, a których odkrycie i odróżnienie od działań celowych ma kolosalne znaczenie dla etyki podmiotu, poszukującego nieustannie ostatecznego sensu działania w konkretnej sytuacji.

Takie pytania domagają się solidniejszej refleksji o wartościach. W tym celu musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, co to są wartości, jak można je rozumieć i jak zrozumienie to wpływa na ocenę roli wartości w życiu społecznym i indywidualnym. Problem ten szczególnie wyostępuje się w społeczeństwach światopoglądowo zróżnicowanych. Tytuł artykułu wydaje się więc zasadny. Celem podjętego wysiłku jest zaproszenie do podjęcia refleksji nad kilkoma myślami, jakie nasuwają się w oparciu o przeprowadzone analizy. Myśli te nie mają charakteru wniosków ostatecznych, stanowią raczej punkt wyjścia do tworzenia „teologii w dialogu”.

¹⁶ Wystarczy przyrzeć się dyskusji wokół dni kultury gejowskiej i lesbijskiej pod Wawelem, gdzie każda ze stron (mam tu na myśli wypowiedzi prof. Marii Szyszkowskiej - autorki projektu ustawy o legalizacji związków homoseksualnych; Szymona Niemca – reprezentanta Międzynarodowego Stowarzyszenia Gejów i Lesbijek na rzecz Kultury w Polsce; Donalda Tuska – Platforma Obywatelska; Marka Jurka – Prawo i Sprawiedliwość) zamykając się w swoim zaimpregnowanym światopoglądzie, zapomina o podstawowej zasadzie dyskursu: *in dubium pro reo*.

¹⁷ Za przykład może posłużyć w tym wypadku konflikt w Czeczenii, gdzie prezydent Putin widząc mizerne skutki działań militarnych, próbuje osiągnąć zamierzony cel, systematycznie osłabiając relacje pomiędzy młodym pokoleniem a radą mędrców stojących na straży wartości narodu czeczeńskiego. Konsekwencją takich działań jest już dziś zauważalna niepokojąca migracja młodego pokolenia czeczeńskiego w obawie przed anarchią.

¹⁸ Wystarczy wspomnieć tak niedawno odnotowany konflikt w państwowych szkołach we Francji, w których zabrania się uczniom muzułmańskim obecności na lekcjach w strojach religijnych.

a. Klasyczna próba definicji wartości

W wielu próbach definiowania wartości, odwoływano się bardzo często do podstawowego rozróżnienia dotyczącego sposobu istnienia wartości. To rozróżnienie jest związane z dwoma odmiennymi podejściami **do sposobu istnienia wartości**: obiektywizmem (przedmiotowe rozumienie wartości) oraz subiektywizmem (podmiotowe rozumienie wartości)¹⁹. Obiektywiści twierdzą, że wartości istnieją albo jako niezależne cechy rzeczy, albo jako coś na kształt idei platońskich. Pierwszy pogląd związany jest z filozofią arystotelesowską osadzoną w realizmie²⁰. W tym nurcie twierdzi się, że wartości są obiektywną cechą rzeczy. Nie są więc one samą rzeczą, oddzielnym bytem, lecz cechą bytów, jednakże cechą obiektywną, a nie nadaną im przez subiektywne przeżycia człowieka. Wartości są więc niezależne od tego, co człowiek przeżywa i jakie wartości w danym momencie odkrywa. Drugi pogląd ma swoje korzenie w filozofii idealistycznej Platona²¹. Twierdzi się w ramach tego poglądu, że wartości są rzeczami samymi w sobie, istnieją obiektywnie jako idee, czy też jako popperowski tzw. trzeci świat, lub coś na kształt idei. W ramach tego poglądu uważa się, że wartości są także niezależne od umysłu, niezależne od przeżyć człowieka.

Wartości jawią się w obu przypadkach albo jako nieznane komety z odległych galaktyk, lub jako „piegi na nosie”, które ktoś ma od urodzenia²². Nic więc dziwnego, że z takim „uprzedmiotowionym” sensem wartości pojawiają się liczne problemy natury moralnej. Przede wszystkim rola podmiotu w tak abstrakcyjnie uporządkowanym świecie wartości sprowadza się do pasywnej aplikacji modeli postępowania uznanych przez specjalistów za obiektywne²³. Pojawia się pokusa, aby postępować milcząco. Prowadzi to z reguły do formowania ludzi niesamodzielnych moralnie, dla których autorytet

¹⁹ J. Czeżowski, *Czym są wartości*, Znak 4 (1965), s. 23-45; P. Oleś, *Wartościowanie a osobowość. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1989, s. 12-16.

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1996.

²¹ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.

²² Szczególnie druga uwaga pasuje do rozumienia wartości według Zdzisława Kroplewskiego, dla którego wartości są niezależnymi od podmiotu cechami rzeczy lub zjawisk, Z. Kroplewski, *Wartości religijne szansą czy zagrożeniem w zjednoczonej Europie?*, „Studia i Rozprawy” 3(2004), s. 45.

²³ Z. Kroplewski, *Wartości religijne szansą czy zagrożeniem w zjednoczonej Europie?*, „Studia i Rozprawy” 3(2004), s. 45: „[...] w ramach obiektywizmu można wyróżnić następujący pogląd, za którym się opowiadamy: wartości są niezależnymi od podmiotu cechami rzeczy lub zjawisk. Zadaniem podmiotu jest rozpoznać wartości i za nimi podążać. Jeżeli więc uznaję, że człowiek jest wartością to oznacza to, że w człowieku istnieje wartość, niezależna od moich poglądów, niezależna od moich przeżyć, którą należy chronić. Stąd też bierze się bezwzględnie postawiona zasada w stosunku do człowieka: nie zabijaj”.

rozstrzygnięcia o złu i dobru jest ulokowany na zewnątrz. Uniemożliwia to dojrzwianie ludzkiego sumienia, bowiem całość egzystencjalna decyzji konkretnego podmiotu zostaje podporządkowana abstrakcyjnej przedmoralnej wartości. W rezultacie taki rodzaj postępowania etycznego zwalnia z osobistej moralnej odpowiedzialności i czyni niezdolnym podmiot do podejmowania własnych decyzji moralnych. Postępuje osamotnienie i demoralizacja. Takie konsekwencje metafizyki samotnego podmiotu potwierdza przekonanie, że filozofia w tych dwóch postaciach, nie może podejmować prób budowy uniwersalnej teorii rzeczywistości, co najwyżej staje się – nadal aktualną – formą ostrzeżenia przed zbyt pochopnym uznawaniem jakiejś teorii za prawdę absolutną.

Mając przed oczyma wskazane niebezpieczeństwa przedmoralnego rozumienia wartości warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną skrajność, mianowicie na subiektywizm, wedle którego podmiot kreuje wartości, wręcz je wytwarza. Dlatego też wartościowe jest to, co sobie cenię, czego pożądam, bez względu na to, czy to czego pożądam istnieje, czy też nie, czy jest to słuszna, obiektywna wartość, czy też nie. W kontekście psychologicznym, pogląd ten łączy się często z emotytywizmem, w ramach którego redukuje się wartości do przeżyć człowieka²⁴. Natomiast w świetle etyki sytuacyjnej są one autoprojektem twórczego rozumu²⁵. Takie założenia w gruncie rzeczy oznaczały wyparcie, neutralizację wartości moralnych z problematyki odpowiedzialności. Podmiot został poddany indywidualizacji i egzystencjalizacji, zamiast wzmocnienia absolutnego charakteru uległ konkretyzacji i stał się kompleksem elementów danej natury. Oznaczało to w praktyce jeszcze większe osamotnienie podmiotu poszukującego ostatecznego sensu swoich decyzji.

b. Próba przełamania kryzysu koncepcji w dyskursie aksjologicznym

By w pełni oddać złożoną atmosferę współczesnego myślenia według wartości, należy wspomnieć również o kierunkach myśli, według których kryzys moralności nie polega na utracie uzasadnień fundamentów niezbędnych w argumentacji etycznej, lecz na niebezpieczeństwach kontynuacji w pluralistycznym świecie zachowań, czerpiących swój sens z filozofii ostatecznych

²⁴ Z. Kroplewski, *Wartości religijne szansą czy zagrożeniem w zjednoczonej Europie?*, „Studia i Rozprawy” 3(2004), s. 46.

²⁵ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej, Rzym 1990, s. 83-86.

uzasadnień²⁶. Wynikało to mianowicie z faktu, że dla wielu niebezpieczeństwo absolutyzmów stało się niezwykle realne w momencie, gdy aktualna była nadal potrzeba takich uzasadnień, zaś z drugiej strony, ograniczone możliwości jej spełnienia lub nawet żadne²⁷. Z perspektywy czasu, wydaje mi się, że właśnie stąd wynika pewien trend filozofii, ale i kultury współczesnej, do odrzucenia w argumentacji etycznej podstaw, uzasadnień i ostatecznej legitymizacji wartości uniwersalnych.

W takiej sytuacji można dostrzec krytyczny moment dla dyskursu aksjologicznego, w którym zaciera się prawdziwość tez metafizycznych na rzecz ich roli w konkretnych wymiarach historycznych. Z drugiej jednak strony, należy podkreślić, że z inspiracji pytania o możliwość uzasadnienia wartości moralnej w konkretnej sytuacji, ujawnia się nowa postać aksjologii, w której wielość, zmienność ostatecznie różnorodność istnienia, daje się ująć jako właściwość samej rzeczywistości, samego bytu, który nie jest tym albo tamtym, lecz wszystkim jednocześnie. Inspirująca w naszych poszukiwaniach wydaje przede wszystkim teza transcendentálna, według której „niemożliwe jest obramowanie sensu absolutnego w tym co skończone”.

Interesującą drogę przełamania takiej sytuacji kryzysowej w dyskursie aksjologicznym odnajdujemy, w parientochologii Karla Jaspersa. W odróżnieniu od kierunków filozoficznych opierających swoje pewniki na realizmie poznawczym, Jaspers wskazując w filozofii na specyficzne „doświadczenie granic” odkrywa przed nami możliwość innych dróg dla filozofii bytu i wartości. I tak chcąc wykroczyć poza ontologiczną „całość” dociera do „ogarniającego”, jako realności, która sama nie jest ani podmiotem ani przedmiotem, lecz ugruntowuje relację podmiotowo-przedmiotową²⁸. Czyni to wprowadzając kategorię „egzystencji”, ujawniając przy tym, że byt przedmiotowy nie jest całością, nie jest samym bytem, zaś racjonalizm nie jest jedyną drogą jego ujęcia. Nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z próbą połączenia dwóch tradycji: z jednej strony jest to tradycja Platona i Arystotelesa z pytaniem „czym jest byt?”, z drugiej zaś tradycja Kanta i Kierkegaarda, z pytaniem „jak mogę i muszę myśleć byt”²⁹.

²⁶ Zobacz na ten temat: Z. Baumann, *Pracodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, s. 167; Tenże, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 110 nn.

²⁷ Za przykład ilustrujący daną sytuację może posłużyć spór w kościele niemieckim dotyczący poradnictwa rodzinnego w sytuacjach konfliktowych kobiet wykorzystujących procedurę prawną tych instytucji dla usprawiedliwienia decyzji aborcji dziecka.

²⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, 1991, s. 38: „Spełniamy filozoficzne myślenie podstaw przez to, – że wykraczamy ponad wszelki określony byt, wszelki dostrzegalny i określony horyzont, aż do ogarniającego, w którym jesteśmy, i którym jesteśmy. Ogarniające jest tym, w czym jest dla nas wszelki byt, bądź jest warunkiem, pod którym staje się dla nas właściwy byt. To nie jest jakaś suma bytu, lecz niezamknięta całość, jako podstawa bytu”.

²⁹ J. Mader, *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952, s. 90.

Owe periechontologiczne³⁰ przemiany w metafizyce, stawiają aksjologię w nowym świetle. Tym razem, poprzez pytanie transcendentálne - jak mogę i muszę myśleć byt? - periechontologia pozwala nam spojrzeć na wartość daną w swej obecności dla człowieka. Człowieka nie tylko jako „podmiotu myślącego”, lecz również jako „egzystencję” rozumianą w kategoriach antropologicznych. Konsekwencją takiego wprowadzenia kategorii „egzystencji” jest uwolnienie się podmiotu od prób uprzedmiotowienia wartości i jej ponadczasowej racjonalizacji lub akceptacji jej ukrycia. Innymi słowy „egzystencja” – zawsze konkretna i uwikłana w czas – uwolniła „myśl” podmiotu, poszukującego nieustannie ostatecznego sensu istnienia i działania, od spojrzenia na świat jedynie w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Punktem wyjścia osiągnięcia pełni sensu staje się historyczne doświadczenie bytu, wartości i ostatecznie prawdy. Drogą staje się transcendowanie, które doświadcza granic i równocześnie otwiera się ku temu co „więcej”.

Można zatem powiedzieć, że próba Jaspersa, uświadamia nam trzecią próbę możliwości dla dyskursu aksjologicznego w dzisiejszym pluralistycznym świecie. Unikając niebezpieczeństwa zamknięcia go w świecie przedmiotów, jednocześnie oswajając „odpychającą” heideggerowską nicość, która zmuszała podmiot do ucieczki ze świata abstrakcyjnych prawd, periechontologia Jaspersa, wskazała na nowy poziom tradycyjnego pytania metafizyki – czym jest wartość? Nieoczekiwanie nie poszukujemy odpowiedzi, czym jest wartość jako wartość, lecz podejmujemy próbę wkroczenia na drogę poznania tej wartości w konkretnej sytuacji. Drogą tą w tym wypadku jest „proces transcendowania”, który wymaga od podmiotu otwierania się ku temu co „więcej”. W ten sposób, krytyczne i niewygodne pytanie Kanta - jak jest (x) możliwe? - nie oznacza wyłącznie koncentrowania się na warunkach możliwości ludzkiego poznania, lecz na najszerszym obszarze ludzkiego doświadczenia, na tym co jest „w ogóle możliwe”.

Szukając odpowiedzi na podstawowe pytanie - jak jest możliwa wartość? - periechontologia dokonuje zarazem decydującego zwrotu, jeśli chodzi o rozumienie podmiotu. Nie jest nim już abstrakcyjny podmiot poznania, „czyste Ja”,

³⁰ Periechontologia, podobnie jak metafizyka klasyczna, zakłada jedność myślenia i bytu, K. Jaspers, *Von der Wahrheit...*, s. 227: „W istocie nie może być rozdzielone myślenie od bytu ani też byt od myślenia”. W odróżnieniu od metafizyki nie jest ona jednak *pierwszą filozofią* w tym sensie, że odkrywa byt, jako absolutny fundament rzeczywistości. Wskazuje raczej, że fundamentalnym sposobem doświadczenia bytu jest jego doświadczenie historyczne. Jedność myślenia i bytu przedstawiają się tu zatem inaczej, niż czyniła to metafizyka klasyczna. Myślenie nie jest już bowiem tożsame z absolutyzującym rozumem, zaś byt z ponadczasową podstawą. Stąd też jedność ta nie oznacza w takim kontekście teoretycznego (rozumnego) uznania absolutnej tożsamości. Takie myślenie pozostaje zawsze w horyzoncie uprzedmiotowienia. Natomiast, zdaniem Jaspersa, szukając bytu, filozofia musi transcendować ponad przedmiotowość, Tenże, *Philosophie I*, Berlin 1932, s. 37.

lecz podmiot w konkretnych sytuacjach. Żadna z tych sytuacji nie może być pominięta przy próbie odpowiedzi na to nowe pytanie, zmierzające do zrozumienia bytu w konkretnej sytuacji. Razem z tą myślą Jaspersa wszelkie doświadczenia człowieka stają ważne w ujawnianiu prawdy o bycie i wartości.

c. Wgląd w wartości – znaczenie doświadczenia moralnego

Respektując zasadę - *agere sequitur esse* – potrzeba dalszego wglądu w naturę ludzką, by móc zrozumieć proces poznawania wartości. Ponieważ dedukcja z metafizycznie pojętej natury ludzkiej odpowiedzi na to pytanie dać nie może, trzeba uciec się do metody indukcyjnej, a w tym wypadku trzeba tej odpowiedzi szukać w doświadczeniu jako źródle moralnie relewantnego „wglądu” w to, co faktyczne³¹. Doświadczenie to, z racji swej złożoności, łatwo zinterpretować jednostronnie i uczynić narzędziem manipulacji służącej jakiejś ideologii, dlatego wskazana jest ostrożność i metodologiczna precyzja w jego interpretacji, by mogło ono spełnić swą niezastąpioną rolę informatora „podpowiadającego” podmiotowi moralnemu, jakie elementy należy uwzględnić przy formułowaniu swego „projektu” życiowego³².

Należy przede wszystkim wyjaśnić, co się rozumie pod pojęciem „doświadczenie”, gdy mowa o doświadczeniu moralnym. Tymczasem pojęcie to, nie mniej niż „natura”, obciążone jest wieloznacznością proporcjonalną do swej popularności w nauce³³. Dla potrzeb naszej analizy nie trzeba jednak zbyt głęboko wchodzić w problematykę teoriopoznawczą i metodologiczną kryjącą się za kwestią doświadczenia. Wystarczy wspomnieć o trzech jego aspektach, jakie zajmujący się tą problematyką teologowie uznają za stosowne szczególnie podkreślić.

Po pierwsze, zwraca się uwagę na to, iż w doświadczeniu ujmujemy przedmiot w jego wielorakim powiązaniu z innymi elementami rzeczywistości³⁴. Po drugie, wśród wielu znaczeń, jakie termin „doświadczenie”

³¹ F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 268n; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, s. 19-22; D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-etischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, s. 111n.

³² D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-etischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, s. 119.

³³ F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 269 powołuje się na opinię H.G. Gadamera i K. Lehmana, którzy uważają pojęcie doświadczenia za najbardziej niejasne i zagadkowe w filozofii.

³⁴ F. Böckle, *Fundamental-moral*, s. 269: „Erfahrung basiert zwar auf Wahrnehmung ist aber nicht mit ihr identisch, sie ist stets Erfahrung von Zusammenhängen... Die Erfahrung ist eine vermittelte Erkenntnisart, sie gründet in sinnlicher Wahrnehmung, beschränkt sich aber nie darauf, sondern zieht *Folgerungen*, schließt auf Gesetze, führt zurück auf Ursachen oder legt sonst wie Interpretationen in ein Datenmaterial ein, das ihm vorhinein schon unter der Herrschaft

w sobie zawiera³⁵, szczególną rangę przypisuje się doświadczeniu życiowemu³⁶. Po trzecie, uprzywilejowanym miejscem doświadczenia jest spotkanie z drugim, dzięki któremu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanego, preferujemy i rozumiemy preferencje innych³⁷. Nade wszystko jednak odróżnić trzeba sam doświadczalny wgląd w wartości od jego krytycznego zreflektowania³⁸.

Klasyycznym tekstem opisującym mechanizm owego wglądu w wartości, jest opis człowieka w jaskini z „Państwa” Platona. Przypomnijmy sobie - ludzie przykuci łańcuchem do skały oglądają na ścianie cienie prawdziwej rzeczywistości, która skrywa się gdzieś poza nimi. Platon w tym wypadku nie mówi o wartościach przedmiotowych ani o przedmiotach wartościowych, a jednak - ku zaskoczeniu czytelnika - jego opis ma głęboko aksjologiczny charakter. Doświadczenie aksjologiczne jest w tym ujęciu czymś nad wyraz prostym i zarazem nad niczym innym nie nadbudowanym. Przeciwnie, wszystkie inne doświadczenia są nadbudową tego doświadczenia.

Nieoczekiwanie ta starożytna próba zrozumienia powinności w świecie nieustannie zmieniającym się, okazuje się niezwykle aktualna. Uświadamia nam przede wszystkim, że świat w którym żyjemy i podejmujemy decyzje, nie jest światem jakim może i powinien być. Innymi słowy, zainspirowani myślą Platona, dochodzimy do wniosku, że pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, bo to jest wartościowe i tego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, lub czegoś zaniechać w imię pewnej wartości. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to, że jest coś, czego być nie powinno. Zdaniem Ks. Józefa Tischnera, źródłem takiego przeświadczenia, jest radykalne doświadczenie agatologiczne (doświadczenie dobra), które jest zarazem radykalnym doświadczeniem metafizycznym. To ono skłania nas do tego, abyśmy stawiali znaki zapytania nad istnieniem. Innymi

bestimmter Interpretationen gewonnen wurde. Erfahrungswissenschaften haben darum teil an der Unsicherheit von Interpretationen. Sie sind, was ein schlichter Empirismus nicht wahrnehmen will geschichtlich. Erfahrung vollzieht sich zudem nicht in einem beziehungslosen Raum reiner Anschauung, sondern ist stets auf Praxis bezogen und von ihr strukturell, geprägt. Sie umfasst nicht nur das persönliche Erleben, sondern auch die in den anerkannten Meinungen, Normen und Sitten eines Gemeinwesens verdichtete Erfahrung von Generationen”. Cytat w tekście pochodzi z artykułu: H. Rombach, „Erfahrung“, *Lexikon für Pädagogik*, t. I, Freiburg im Br. 1970, s. 375.

³⁵ I tak na przykład D. Mieth mówi o doświadczeniu według poziomu (kognitywno-teoretyczne, pragmatyczne, oraz poziom sensu), według modalności (spontaniczne i zapośredniczone kulturowo), według zakresu (całościowe i cząstkowe), D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-etischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, s. 152n.

³⁶ D. Mieth, *Die Bedeutung der Menschlichen Lebenserfahrung. Plädozer für eine Theorie des ethischen Modells*, „Concilium” 12 (1976), s. 111-134.

³⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 514-515.

³⁸ D. Mieth, *Moral und Erfahrung*. Beiträge zur theologisch-etischen Hermeneutik, Freiburg-Wien 1977, 161n.

słowo, ono uczy odróżniać pełnię od niepełni, formę od materii, przyczynę od skutku³⁹.

Tak więc wgląd w wartości wiąże się z dwoma rodzajami doświadczeń: doświadczeniem agatologicznym i doświadczeniem aksjologicznym. Pierwsze jest bardziej podstawowe, ma charakter przedmoralny, nie ma w nim jeszcze przeżycia zobowiązania. Odstania nam raczej brak „całości”, brak „pełni”. W takich warunkach możliwości myśli, doświadczenie aksjologiczne i płynące stąd myślenie według wartości nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które zaradzić może problemowi danej sytuacji. Jako takie zakłada więc nadzieję poznania prawdy, poczucie siły, istnienie „zmysłu rzeczywistości”, który odstania to, jakie wartości są tu i teraz możliwe do zrealizowania. Swoistym środowiskiem poznania wartości jest w tym wypadku bardzo złożone życie społeczne, które jest niewygodnym partnerem w dyskusji o wartościach.

3. Odczytanie wartości w życiu społecznym – rekapitulacja

Nawet pobieżna obserwacja wystarczy, by zauważyć, że życie społeczne człowieka ma podwójne oblicze – jest ciągiem wydarzeń i świadomością ciągu wydarzeń; faktem i wiedzą o faktach; rzeczywistością i sposobem odczytywania rzeczywistości. W jego centrum splatają się ze sobą konkretna czasowa faktyczność i świadomość owej faktyczności. Znamienne przy tym jest to, że świadomość społecznego faktu nie jest zwykłym rejestrowaniem faktu. „Patrząc, interpretujemy i interpretując, patrzymy”. Oznacza to, że w samym sposobie naszego uczestnictwa w życiu społecznym kryje się jakaś etyka, jakiś społeczny etos. Etos ów jest częścią nas samych, jest integralnym składnikiem sumienia, które wydobywa z niego na jaw przeżywane wartości, by przy ich pomocy ostatecznie podjąć ocenę całej dziedziny wydarzeń społecznych. Tak pojęty wysiłek osiągnięcia sensu dziejów według wartości wciąga nas w życie a zarazem transcenduje go. I nie ma w tym transcendowaniu żadnej zdrady życia, zerwania z nim kontaktu, bowiem – zwłaszcza życie wspólnoty ludzkiej, w której doświadczamy wartości – wciąż na nowo transcenduje siebie.

Jednak i w tych próbach poszukiwania sensu wartości określonego etosu pojawiają się pewne niebezpieczne uproszczenia. Jednym z nich jest coraz bardziej powszechne myślenie pozytywistyczne. Etos społeczny traktuje się w takim wypadku wyłącznie jako empirycznie sprawdzalne *positum*, które należy możliwie precyzyjnie opisać⁴⁰. Opisujący stoi poza doświadczeniem agatologicznym czy też aksjologicznym. Interesują go wyłącznie fakty i to, co

³⁹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 515-516.

⁴⁰ Wzorem opisu jest matematyczne przyrodoznawstwo.

ma naturę zbliżoną do faktu. Powód jest bardzo prosty - tylko fakt, fenomen jest wymierny, sprawdzalny. Próby interpretacji sensu zachowań, w kalejdoskopie wydarzeń są bezpodstawne, narażone na metafizyczną utopię niemającą nic wspólnego z „realnym” światem. Innymi słowy, pytanie o aktualny sens dziejów dostrzegany przez niektórych w projekcie aksjologicznym, nie mieści się rejestrze problemów do rozwiązania. Skutki takiej sytuacji są łatwe do przewidzenia. Jednym z nich są decyzje technokratyczne, które swój wewnętrzny sens czerpią z przekonania, że wspólnota jest samoregulującym się systemem, którego zadaniem jest nic innego jak zapewnienie – przy zachowaniu maksymalnej wolności człowieka – porządku społecznego⁴¹. Jeśli w ogóle przyjmuje się istnienie społeczeństwa, to tylko w instrumentalnej i utylitarnej roli wobec jednostki, która sama z siebie jest miarą samourzeczywistnienia własnych interesów i szczęścia. Dobro wspólne jest w takim wypadku pojęciem abstrakcyjnym. Ogólne szczęście jest tylko sumą szczęścia wielu niewkraczających sobie w drogę⁴². Drogą do tak pojętego szczęścia jest w takim wypadku konkretny program polityczny; efektywna administracja oraz opinia publiczna, broniąca w sposób permanentny swoich osobistych interesów⁴³. W ten oto sposób społeczeństwo pluralistyczne, zróżnicowane światopoglądowo, nie poszukując wspólnych fundamentów, żyje w niebezpieczeństwie rozbicia się na niekontrolowane części, w których mogą uzyskać przewagę siły odśrodkowe⁴⁴, spychając działania moralne coraz bardziej w sferę prywatną. Moralność i prawo przybiera tu formę socjologii, w której najlepiej czują się technokraci⁴⁵.

Przedłużeniem agonii dyskursu aksjologicznego – choć bardziej subtelnie przenikającego w życie – jest tzw. normatywizm, który nie oszczędził wielu sumień, wzbudzając kontrowersyjne ideały wygłaszane z katedr uniwersyteckich oraz z ambon kościelnych. „Subtelne”, ale nie zawsze obiektywne i słuszne przenikanie idei normatywnego podejścia do życia, kompensowane jest przez zwolenników takich rozwiązań, pragnieniem kształtowania „odpowiedzialnych” postaw. Inicjatywy tego typu, bardzo często

⁴¹ M. Kolaciński, *De Legibus*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” 8(2003), s. 77.

⁴² Zobacz przykład podany w przypisie 9 niniejszego artykułu.

⁴³ A. Auer, *Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der Theologische Ethik*, J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg 1982, s. 142-157.

⁴⁴ Na przykład: zgoda za wszelką cenę; sprowadzenie prawdy moralnej do poziomu przekonań akceptowanych przez tzw. „większość” danej wspólnoty; nieliczenie się z głosem grup mniejszościowych itd. To z kolei powoduje, że współczesna myśl prawno-moralna wyzybywa się szeregu założeń dających przestrzeń dla dyskursu aksjologicznego. Mam tu na myśli chociażby podstawowe zasady wypracowane przez prawo rzymskie: nie można być sędzią we własnej sprawie; prawo nie działa wstecz; należy wysłuchać drugiej strony; poczętego uważa się za narodzonego.

⁴⁵ Zobacz przykład podany w przypisach: 10 i 11 niniejszego artykułu.

zajmują - z racji przyjętej przez siebie metodologii - pozycję ponad życiem. Nie są jednak realizowane po to, by szerzej i głębiej widzieć, ale po to, by z większym rozmachem i skutkiem kształtować. Wrażliwe na ideały, czując przede wszystkim przejęte z tradycji najwyższe wartości, chcą jak najszybciej wcielić je w życie. Życie to jednak wydaje się w takim kontekście złe, bądź obojętne, tak czy owak wymaga ono przemiany. Rzecznicy takiego podejścia zamkniętego w normie jakby nie wierzyli w istnienie naturalnego etosu społecznego, w ludzki zmysł moralny, ostatecznie w sumienie człowieka. Są przekonani, że całą moralność, jaką posiada człowiek, zawdzięcza on siłom i autorytetowi zewnętrznemu - rodzicom, nauczycielom, rządowi. Konsekwencją takiego ujęcia jest zawsze, wcześniej czy później, domaganie się „realizacji czegoś” (normy), gdzie wartości moralnej nabywało jedynie dążenie do aksjologicznie usankcjonowanych celów, wikłających podmiot w to wszystko, w co uwikłane jest wszelkie ustawianie celów i ich realizacja. Ginie osoba, która rozpada się między jednym a drugim wartościowym czynem⁴⁶.

Refleksja teologiczno-moralna jest świadoma napotkanych trudności, dlatego nieustannie poszukuje innych form zrozumienia wartości moralnych, ich sensu w społeczeństwie nieustannie różnicującym się. Tym bardziej, że wartości – jak zdążyliśmy zauważyć – nie stają się od razu oczywiste, zrozumiałe tylko na podstawie ich ogłoszenia lub przeżycia w danej chwili. Wręcz przeciwnie wymagają wysiłku hermeneutycznego pozwalającego dotrzeć do ich kontekstu interpretacyjnego, który je oświetla i czyni faktycznie zrozumiałymi. Alternatywna do dwóch poprzednich - percepcja wartości - pojęta jest jako wiedza przedłużająca w sposób krytyczny aprioryczne skierowanie podmiotu w stronę prawdy i ostatecznego sensu swojej egzystencji⁴⁷. Oczywiście etos doświadczenia moralnego jest tu wcześniejszy niż nasza wiedza o nim. Interpretujemy go dzięki subiektywnej transcendentalności zdolnej ująć pełnię sensu wydarzeń poza sferą wyizolowanych faktów. Świat wartości ujawnia się więc w aktywności człowieka, w jego działaniu, które kierowane jest przez poznanie, zanurzone w tajemnicy „całości”, trudnej do zamknięcia w rzeczywistości świata skończonego.

Podsumowując, myślenie na poziomie aksjologicznym w społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie, jest najczęściej po prostu szukaniem, w którym

żadna racja okolicznościowa nie jest w stanie wyczerpać treści kryjących się w wartościach doświadczanych na co dzień. Myślenie jako szukanie jest przeniknięte szczególną odmianą męstwa, które hamuje odruchy ucieczek od problemów. Wiąże się ono również z nadzieją przemyślenia sytuacji polaryzujących społeczeństwa. Punktem odniesienia w sytuacji konfliktu nie są wartości jako takie, lecz normy postępowania, w których realizacji podmiot odkrywa ostateczny sens wartości. Dlatego myślenie aksjologiczne jest również myśleniem projekcyjnym; zawiera w sobie dążność do wykrycia projektu rozwiązania sytuacji konfliktowej. Cała nasza uwaga koncentruje się na konkretyzacji projektu. Myślenie według wartości jest, jak stąd widać, przede wszystkim myśleniem wydarzeniowym. Okazuje się, że pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani przedmioty wartościowe, lecz wydarzenia przenikające sumienia ludzkie.

4. Wnioski końcowe

- Wartości moralne są ze swej natury racjonalne, to znaczy możliwe do poznania. To z kolei zobowiązuje wspólnotę do dialogu, będącego uprzywilejowanym miejscem interpretacji konkretnych wartości. Zakładając, że polaryzacja stanowisk jest nieusuwalna, harmonia – będąca idealnym celem życia społecznego - jest celem a nie punktem wyjścia w przeprowadzanych analizach aktualnej sytuacji.
- Żadna *recta ratio* nie jest w stanie wyczerpać do końca konkretnych treści wartości moralnych
- Wspomniany dyskurs aksjologiczny rozstrzygający się w konkretnych okolicznościach zróżnicowanej społeczności, trudno zamknąć w granicach wyznaczonych przez przedmiot empiryczny, czy też przez podmiot poznający. Próba przełamania napotkanych trudności jest drogą, będącą wypadkową „doświadczenia granic” i otwarcia się ku temu co „więcej”.
- Punktem odniesienia w dyskusji aksjologicznej nie są wartości jako takie, albo lepiej - nie wyłącznie, lecz również normy postępowania, w których realizacji odkrywamy ostateczny sens wartości moralnych. Do takich norm zaliczam: akceptację różnic oraz poszukiwanie wspólnych odniesień, ale nie za wszelką cenę, bo to prowadzi najczęściej do demoralizacji i anarchii.

⁴⁶ J. Filek, *Dygresja o atomizmie etycznym*, w: Tenże, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Kraków 1996, s. 109.

⁴⁷ J. Maréchal, *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition*, Tenże, *Mélanges Josef Maréchal*, Bruxelles-Paris 1950, t. I, s. 153; J. Bourboux, *L'objectivité de la connaissance d'après le R. P. Maréchal*, *StCath* 6(1929-1930), s. 54-55; F. Gruszka, *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 11(1975), s. 10.

Ks. JERZY KUŁACZKOWSKI

SPECYFIKA WYBRANYCH ZBIORÓW PRAWA W PIĘCIOKSIĘGU

Pośród wielu przepisów prawnych w Starym Testamencie, można wyróżnić pewne ich grupy, stanowiące samodzielną całość. Należy do nich zaliczyć Dekalog (Wj 20, 2-17; Pwt 5, 6-21), Księgę Przymierza (zwaną też Kodeksem Przymierza – Wj 20, 22 – 23, 19), Dekalog Rytualny (Wj 34, 11-26), Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12 – 26), Kodeks Świętości (Kpł 17 – 26)¹. Poszczególne teksty prawnicze Pięcioksięgu, powstawały w różnych okresach. Przyczyną tego było stopniowe ich uzupełnianie i modyfikacja. Tworzą one jednak jednolitą całość, pozwalającą na szczegółową analizę zawartych w nich praw. Zapoznanie się z cechami charakterystycznymi poszczególnych zbiorów prawa Starego Testamentu pomoże w określeniu roli przepisów prawnych w życiu społecznym.

1. Natura prawa

Samo rozumienie prawa w Starym Testamencie i jego roli, odbiega znacznie od współczesnego sposobu jego ujmowania. Nie jest ono pojmowane jako system, czy też zbiór nakazów i zakazów, ustalających stosunki ludzkie, czyli regulujący zachowanie poszczególnych ludzi, jednostek, wobec społeczeństwa. Najczęściej człowiek ma do czynienia z prawem państwowym, będącym zbiorem przepisów regulujących sprawy państwa, jako instytucji i sprawy obywateli podlegających jego jurysdykcji. W polskim tekście Biblii, słowo „prawo” jest tłumaczeniem greckiego wyrazu νόμος, używanego w greckim przekładzie Starego Testamentu, nazywanym „Septuagintą”². Jednakże biblijny źródłosłów wyrazu „prawo” faktycznie wywodzi się od hebrajskiego słowa תורה³. Chociaż wyraz ten ma szerokie konotacje, o czym

¹ A. Soggin, *Israelite Law*; w: *Introduction to the Old Testament*, London 1976, s. 150.

² J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, νόμος; w: *A Greek- English Lexicon of The Septuagint*, Part II. Stuttgart 1996 s. 318; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno*. Stuttgart 1979.

³ Samo wyrażenie „*tôrāh*” pochodzi najprawdopodobniej od czasownika „*jārāh*” (pierwotne „*wrh*”), oznaczającego tyle, co „rzucić”, na przykład los, aby podzielić ziemię między pokolenia (Joz 18,6) lub też rzucać los w tym celu, aby za pośrednictwem kapłana poznać wolę Boga (Iz 8,20). Rzeczownik ten występuje w liczbie pojedynczej, ale ma znaczenie kolektywne. Początkowo oznaczał on przykazania otrzymane na Synaju, następnie wszystkie przepisy prawne.

świadczy zastosowanie go do pięciu pierwszych ksiąg Biblii hebrajskiej, jak i do niej samej jako całości, to w swym najbardziej podstawowym znaczeniu, należałoby tłumaczyć go raczej jako „pouczenie, wskazówka, nauka”, zachęcające człowieka do określonych postaw i tym samym regulujących zachowanie ludzi, niż system różnych sankcji sądowniczych. U podstaw biblijnej koncepcji תורה - „*tôrāh*” leży bowiem idea drogi Bożej, którą człowiek powinien podążać. Jako taka wyraża ona w zakresie moralnym, a tym samym i społecznym, dydaktyczną naturę wymagań Bożych wobec ludzi.⁴

Takie rozumienie prawa w Biblii, czyli poszerzenie podstawowego znaczenia wyrazu תורה - „*tôrāh*” (Boże pouczenia mają moc prawa), wynika z tego, że starotestamentalne prawodawstwo ma powiązania z przepisami prawnymi, występującymi u ościennych narodów na starożytnym Bliskim Wschodzie.⁵ Wskazuje na to, nie tylko sąsiedztwo z nimi środowiska, w którym powstawała Biblia i jakim były inne narody i państwa, ale podobieństwo samych sformułowań prawnych i płaszczyzn moralności, których one dotyczą. Zjawisko to nie jest czymś nienormalnym. Wprost przeciwnie, ponieważ literatura starotestamentalna niewątpliwie formowała się także pod wpływem dorobku literackiego sąsiednich narodów.⁶ Izrael zastał w Palestynie literaturę (jej przejawem są dokumenty prawne, liturgiczne i mitologiczne), na które składały się podstawowe elementy spisanych tradycji mezopotamskich i egipskich. Chociaż nie tworzyły one większych całości, to jednak były one zgrupowane w mniejsze lub większe partie w postaci pieśni, cytatów, przysłów czy eposów. Oczywiście Izrael posiadał swoje własne tradycje ustne w formie krótkich i prostych opowiadań, które z czasem zostały spisane, ale korzystał także z wcześniejszego dorobku literackiego sąsiednich państw.⁷ Dotyczy to także spuścizny prawnej. Tak więc ważnym kontekstem, pozwalającym

jako wyraz woli Bożej, a ostatecznie stał się synonimem Pięcioksięgu. S. Wypych, *Prawo w Izraelu*; w: L. Stachowiak (red.) *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990 s. 152; F. Zorell, תורה. w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*. Roma 1968, s. 893-984.

⁴ J. Niemczyk, *Z zagadnień prawodawstwa izraelskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1964) s. 191-212.

⁵ M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu. Zarys problematyki*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 4 (1983) s. 7-26.

⁶ S. Lach, *Starożytność prawodawstwa starotestamentalnego w świetle badań form literackich*, SpKUL 13 (1962), s. 59-61.

⁷ Nie ulega wątpliwości, że tradycja ustna poprzedzała początkowo tradycję pisaną. Wydaje się, że tradycję ustną zaczęto dość wcześnie utrzymywać na piśmie. Podczas redagowania fragmentów, czy nawet większych zespołów tej tradycji mogło dojść do pewnych uzupełnień, a nawet zmian. Pozwala to przypuszczać, że tradycja ustna nie wygasła momentalnie, ale stopniowo, czyli że przez jakiś czas te tradycje istniały równolegle, chociaż z upływem czasu tradycja pisana stała się dominującą. H. Langkammer, *Ogólne wprowadzenie do współczesnej introdukcji do Starego Testamentu*; w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990 s. 29. 37.

właściwie interpretować przepisy prawa starotestamentalnego, jest prawodawstwo państw na tamtych terenach, wyrażające się w między-narodowych traktatach, dokumentach dotyczących codziennego życia, czy chociażby edyktach królewskich. Należy tu zaznaczyć, że przepisy te zwykło się określać jako „kodeksy praw”, co raczej nie jest prawidłowe, gdyż nie były to w sensie ścisłym uporządkowane zbiory reguł, lecz raczej ich mieszanina. Nawet słynny starożytny „Kodeks” Hammurabiego, który był władcą w Babilonie w XVIII wieku przed Chrystusem, stanowi zasadniczo serie rozporządzeń na różne okoliczności a nie całościowy kodeks.⁸ Fakt, że w przepisach ustanowionych przez niego nie ma ogólnych i apodyktycznych zaleceń typu: „nie będziesz zabijał”, pozwala przypuszczać, że władca ten nie starał się stworzyć pełnego kodeksu praw.

Podobnie jest także w przypadku innych wcześniejszych „kodeksów”, powstałych przed „Kodeksem Hammurabiego” na terenie południowej Mezopotamii. Przykładem mogą tu być „Prawa Ur-Nammu”, czyli sumeryjski zbiór przepisów prawa, którego czas powstania jest datowany na około 2040 rok przed Chrystusem.⁹ Inne dokumenty to kodeksy króla Isin, czyli „Prawa Lipit-Isztara”, również dzieło sumeryjskie, powstały około 1900 roku przed Chr.¹⁰ Kolejny dokument to „Prawa z Eshnunna” spisane po akkadyjsku około XIX wieku przed Chr. Również późniejsze zbiory praw nie posiadają ścisłego charakteru kodeksów, czego przykładem mogą być „Prawa Chetytów”, powstałe około 1600 roku przed Chrystusem, oraz „Prawa średnioasyryjskie” powstałe z czasów panowania Tiglet-Pilesera I, czyli około 1200 roku przed Chrystusem. Szereg świadectw o ówczesnej praktyce sądowej, czyli funkcjonowania instytucji sądu, wskazuje, że pełniły one rolę wymierzania sprawiedliwości. Samych „kodeksów prawa” nie cytuje się w dokumentach sądowych. Porównanie przepisów prawnych Starego Testamentu z przepisami zawartymi w powyżej przedstawionych dokumentach, pozwala stwierdzić istnienie szeregu podobieństw pomiędzy nimi (Kodeks Hammurabiego, nr 14,206 i Wj 21,16. 18. 19; Kodeks Hammurabiego, nr 196, 197, 200 i Wj 21,24).¹¹ To pozwala wnioskować, że niektóre prawa Starotestamentalne stanowiły tylko część prawa Starożytnego Wschodu.¹²

⁸ J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957; *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień. Warszawa 1996.

⁹ C. Kunderewicz, *Kodeks Ur-Nammu*, CzPH 10 (1958) z. 2, s. 9-18.

¹⁰ B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, s. 159-161.

¹¹ A. Tschirschnitz, *Porównanie Kodeksu Przymierza z Kodeksem Hammurabiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17 (1975), z. 1, s. 182-206.

¹² L. Karpiński, *Stan badań nad Księgą Przymierza i jej związki z innymi zbiorami prawnymi starożytnego Bliskiego Wschodu*, „Meander” 19 (1964) nr 1, s. 18-26.

Jednak widoczne są również różnice pomiędzy nimi. Przykładem może być stosowanie w Kodeksie Hammurabiego kar fizycznych, włącznie z karą śmierci w przypadkach związanych z naruszeniem czyjejs własności prywatnej (chodzi tu głównie o kradzież). Prawodawstwo Starego Testamentu ogranicza stosowanie takiej kary w zasadzie do przestępstw wobec drugiego człowieka i to w dodatku jeszcze z wieloma zastrzeżeniami (Wj 22, 2-3; Pwt 25, 1-3). Świadczy to o podkreśleniu wagi ludzkiego życia. Ponadto istotna różnica pomiędzy prawodawstwem starotestamentalnym a prawodawstwem innych narodów tamtych czasów tkwi w tym, że Izrael stopniowo łączył mniejsze fragmenty przepisów prawnych w większe grupy, będące zwartą całością i tym samym systematyzując prawo, co tworzy zamkniętą całość i jest zjawiskiem niespotykanym na Starożytnym Wschodzie. Najpierw istniały zwyczaje, ujęte stopniowo w poszczególne normy postępowania. Porównanie niektórych z nich, z literaturą pozabiblijną, pozwala stwierdzić, że były one znane jeszcze w czasach przedizraelskich, czyli przed osiedleniem się w Kanaanie. Dopiero potem zostały one zebrane w zbiory praw. Oczywiście nie posiadają one charakteru, układu, kodyfikacji czy klasyfikacji przepisów w takiej formie, jaką posiadają obecnie kodeksy prawa.

Jednak najistotniejszą różnicą pomiędzy prawem Starego Testamentu a przepisami prawnymi ościennych narodów, pomimo oczywiście pewnych podobieństw pomiędzy nimi, jest fakt, że prawodawstwo biblijne, jako swe bezpośrednie źródło, uważa samego Boga a nie jakiegokolwiek człowieka (Pwt 4, 8).¹³ Mojżesz czy inni ludzie byli jedynie pośrednikami w przekazywaniu ludowi Bożych nakazów i zakazów. Stąd też, prawo w Starym Testamencie było uważane za wyraz woli Bożej i dlatego naruszenie jakiegokolwiek z jego przepisów było tym samym pogwałceniem woli Bożej, czyli grzechem. A zatem przepisy prawne są składowym elementem całej historii zbawienia.¹⁴ Jest to niezwykle ważny aspekt tego zagadnienia.

Zasadniczo prawo Starego Testamentu posiada dwie formy. Pierwszą z nich można nazwać apodyktyczną, gdyż ma postać bezwarunkowych poleceń, czego przykładem jest Dekalog. Zazwyczaj przepisy należące do tej formy są sformułowane w trybie rozkazującym: „Nie będziesz...”. Podane są one z wielkim autorytetem, lecz bez sankcji i motywacji. Te ogólne przepisy obowiązują zawsze i wszędzie. Forma bezpośrednia takiej kompozycji jako samodzielnego zdania, wskazuje na ich początkowe istnienie jako ustnej

¹³ S. Lach, *Prawodawstwo izraelskie na tle prawodawstwa wschodu*; w: tenże (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, s. 181-201.

¹⁴ S. Potocki, *Aspekt teologiczny Prawa Mojżeszowego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10 (1963) z. 2, s. 5-19; L. Stachowiak, *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1973) s. 39-49.

proklamacji, czyli wypowiedzi.¹⁵ Drugą z nich można nazwać prawem kazuistycznym, ponieważ powstało ono z prawa odnoszącego się do poszczególnych przypadków, czyli „kazuśów – przypadków”. Są one ujęte według wzoru: „Jeżeli....., to.....”. W pierwszej części występuje zdanie warunkowe, w drugiej natomiast jest przedstawienie skutków takiego postępowania.

2. Kodeks Przymierza Wj

Druga w kolejności część Pięcioksięgu w oryginale hebrajskim nosi nazwę חומש ואלה („A oto imiona”).¹⁶ Tłumacze LXX nadali jej tytuł εξοδος, to znaczy „Wyjście”. Przekłady łacińskie przejęły to drugie określenie i oddają je jako *Liber Exodi*. Zasadniczo jest to zgodne z pierwszą częścią księgi, w której zawiera się opis przygotowania do wyjścia Izraela z niewoli egipskiej, przejście przez Morze Czerwone i wędrówka przez pustynię do góry Synaj. Jednakże druga część znacznie wykracza poza to, co zawiera się w tytule księgi. Znajduje się w niej opis zawarcia przymierza, jak również szereg tekstów prawnych.

Szereg właściwości tekstu, takich jak: powtórzenia, przerwy, wstawki, brak ciągłości opowiadania, wskazuje na istnienie w Księdze Wyjścia, różnych źródeł literackich.¹⁷ Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że tekst tej księgi nie powstał od razu, ale posiada swą bogatą historię.¹⁸ Wydaje się, że początkowo, ważne zdarzenia historyczne, przekazywane były w nauczaniu ustnym. Interpretowane przez długi okres czasu w poszczególnych pokoleniach. Równocześnie były przeżywane w zgromadzeniach liturgicznych. W ten właśnie sposób tworzyły się poszczególne tradycje.¹⁹ Jedną z najobszerniejszych, która występuje w Księdze Wyjścia, zwana jest „źródłem elohistycznym”.²⁰ Jest ona tak określana, ponieważ używa słowa אלהים w odniesieniu do Boga.²¹ Autor tej tradycji przedstawia historię od Abrahama do Mojżesza. Nie interesuje go,

¹⁵ „Wypowiedź” - to jędme ujęcie pewnej prawdy, sprecyzowanie faktu czy też impulsywnej decyzji wiążącej się z woliwnym postanowieniem, mającej uwidocznic i podkreślić moc samego słowa.

¹⁶ S. Wypych, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 86.

¹⁷ Z. Pawłowski, *Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24*, „Collectanea Theologica” 69 (1999), nr 3, s. 13-26; N. Mendecki, *Jak powstał Pięcioksiąg?* „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984), nr 5, s. 427-428.

¹⁸ R. E. Friedman, *Who wrote the Bible?* Prentice Hall 1987.

¹⁹ S. Wypych, *Księga Wyjścia*; w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 102.

²⁰ J. F. Fragan, *The Elohist in Recent Literature*, „Biblical Theology Bulletin” 7 (1977), s. 23-35.

²¹ S. Szymik, *Imiona 'El oraz 'Elohim jako określenia Boga w Biblii*; w: W. Chrostowski (red.), *Mów, Panie, bo słucha sługa twój. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1999, s. 206-218.

w przeciwieństwie do „źródła jahwistycznego”, pierwotna historia. Stąd też, jego język pozbawiony jest antropomorfizmów. Koncentracja uwagi na sanktuariach w Betel i Sychem, pozwala przypuszczać, że Autor wywodził się z Królestwa Północnego.²² Wniosek ten, wydaje się potwierdzać, podkreślenie roli proroków, działających na terenie tego państwa. Znaczyłoby to, że ma ono powiązanie z ruchem prorockim.²³ Trudno jednak obecnie ustalić, kim był imiennie natchniony Autor. Powyższe fakty wskazują, że źródło to zostało napisane po podziale państwa Salomona, jednak przed zburzeniem Samarii w 772 roku przed Chrystusem.²⁴

Zasadnicze miejsce w elohistycznej tradycji Księgi Wyjścia zajmują teksty prawne, zwłaszcza Dekalog (Wj 20,1-17) i Kodeks Przymierza (Wj 20,22-23,33), określane też jako Księga Przymierza.²⁵ Fakt, że Kodeks ten miał swoją długą historię przed włączeniem go do dzieła elohistycznego, oraz to, że przepisy w nim zawarte mają swoje liczne odpowiedniki w innych tradycjach prawnych Starożytnego Wschodu, pozwala wnioskować, że jest to najstarszy zbiór praw w Starym Testamencie.²⁶

3. Kodeks Deuteronomium Pwt

Ostatnia część Pięcioksięgu jest zatytułowana w języku hebrajskim, jako *דְּבָרֵי אֱלֹהִים*, co można przetłumaczyć jako „Oto słowa”.²⁷ Przekład grecki tej księgi (LXX) określa ją nazwą *δευτερονόμιος*. W języku polskim należałoby to oddać jako „Księga Drugiego Prawa”. Także przekłady łacińskie posługują się wyrażeniem *Deuteronomium*. Nie jest to jednak właściwa nazwa ostatniej części Pięcioksięgu. Na ten fakt wpłynęło błędne rozumienie wiersza Pwt 17,18.²⁸ Najbardziej zbliżonym do prawdy, określeniem tej księgi, wydaje

²² J. S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 45.

²³ A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, London 1976, s. 99-113.

²⁴ Niektórzy uczeni precyzując czas powstania tego źródła, podają jako datę, okres panowania Jeroboama II, przypadający na lata 782-753 przed Chrystusem. Wtedy to religia Izraela była zagrożona przez naturalistyczną religię Kanaanu. Dzieło elohistyczne zawiera akcenty polemiczne z religią naturalistyczną tego państwa.

²⁵ Z. Pawłowski, *Forma i struktura literacka Księgi Wyjścia 19-24*, „Collectanea Theologica” 69 (1999) nr 3, s. 13-26.

²⁶ S. Łach, *Starożytność Kodeksu Przymierza*; w: Tenże (red.) *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964, s. 26-38.

²⁷ S. Wypych, *Księga Powtórzonego Prawa*; w: L. Stachowiak (red.) *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 131. Używając terminu „słowa” na określenie Pwt, autor natchniony zamierzał podkreślić ciągłość między słowami „wypowiadany” przez Jahwe na świętej górze (Pwt 4,12; 13,36) a słowami, które Mojżesz skierował do narodu wybranego już po przejściu rzeki Jordan w ziemi Moab. Ponadto chodzi tu o wskazanie, że istnieje ścisła kontynuacja wypowiedzi wszystkich proroków, w których usta Bóg niejako włożył swoje słowa.

²⁸ Tekst oryginalny mówi o odpisie prawa, kopii, a nie o drugim prawie istniejącym obok pierwszego.

się nazwa „Księga Powtórzonego Prawa”. Tytuł ten o tyle jest poprawny, że faktycznie istnieją w tej księdze przepisy prawne, które zawarte są w pozostałych księgach Pięcioksięgu.²⁹ Jednak nie ma tu dosłownego powtórzenia tych praw, ale raczej nowy sposób ich przedstawienia, to znaczy, że są one dostosowane do innych warunków.

Całe dzieło posiada charakter kompilatorski i - co się z tym wiąże - dość interesującą historię powstania. Co się tyczy czasu powstania Pwt, to należy stwierdzić, że księga ta poprzez swój styl, język i teologię, ma powiązania z innymi księgami Starego Testamentu, takimi jak: Joz, Sdz, Rt, Krl.³⁰ Dlatego też badacze tego zagadnienia zaczęli stawiać hipotezy o twórcy szerszej tradycji literackiej.³¹ Zaczęto wskazywać na autora, który napisał obszerne dzieło, wykorzystując do tego różnego rodzaju materiały starsze i niezależne od siebie.³² Nie ulega wątpliwości, że autor ten rozporządzał dużą ilością urzędowych dokumentów, jak na przykład: wykazy wysokich urzędników króla Dawida, katalogi urzędowe granic terytorialnych pokoleń, roczniki urzędowe, kroniki.³³ Ponadto zostały tu wykorzystane opracowania historyczne nieurzędowe, jak sagi czy etiologie, napisane jako dzieła literatury.³⁴ Autor ten jednak nie analizuje i nie grupuje materiałów, z których korzystał, pod kątem ich historyczności, lecz je referuje albo też streszcza w sposób możliwie najbardziej wierny. Pojawił się zatem problem, czy chodzi tu jedynie o pewne wstawki i przeróbki dzieła już istniejącego, czy też, następstwem takich działań jest już nowe, wykonane według określonego planu, dzieło historyczne.³⁵ Jest dość powszechnie przyjmowane obecnie, że Pwt

²⁹ M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985) z. 1, s. 5-18.

³⁰ Dzieła te charakteryzują się swoistą tradycją, bez której treść ich nie byłaby zrozumiała. E. Ben Zwi, *Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I-II Kings*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 105 (1993), s. 334.

³¹ Przykładem może tu być niemiecki egzegeta W. M. L. De Witte, który za pomocą odpowiednich argumentów natury historycznej i literackiej zaproponował tezę, którą już wcześniej opracowali niektórzy ojcowie Kościoła (Hieronim, Atanazy, Jan Chryzostom) i w świetle której, Pwt powstała w wyniku równoczesnego pojawienia się reformy religijnej króla Jozjasza i odnalezienia zwoju prawa w świątyni jerozolimskiej w 622 roku przed Chrystusem. Koronną przesłanką do takiego wnioskowania było występowanie elementów, które w bardzo podobny sposób znajdują się zarówno w Pwt, jak i w tekście narracyjnym Krl, opisujących właśnie reformę podjętą przez Jozjasza. W szczególności chodzi tu o prawo centralizacji kultu (Pwt 12; 16; 2 Krl 23,4-20), zalecające składanie ofiar wyłącznie w świątyni jerozolimskiej.

³² Tak ujął to zagadnienie inny badacz, którym był M. North. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, s. 323.

³³ To sprawiło, że inni badacze, jak na przykład M. Wienfeld, twierdzili, że to dzieło literackie jest zasługą skrybów dworskich, czerpiących inspirację do jego napisania z ksiąg mądrościowych i znających tematykę traktatów międzynarodowych.

³⁴ T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1998, s. 15.

³⁵ A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, s. 210.

odzwierciedla zwyczaj Królestwa Izraela z końcowej fazy jego istnienia. Dlatego słusznym może wydawać się, że księga ta jest produktem spójnego i zjednoczonego ruchu kulturowego, którego początków należy doszukiwać się nie dopiero za czasów Jozjasza, lecz za Ezechiasza i Manassesza. Pwt nosi wyraźne ślady długiej historii i różnych zapisów redakcyjnych i prezentuje finalny produkt dłuższego rozwoju teologicznego.³⁶ Z pewnością nie wyszła ona spod pióra jednego autora, lecz wzbogacała się o wpływ poszczególnych epok.³⁷ W świetle najnowszych badań, dotyczących czasu powstania Pwt, przyjmuje się etapy redakcyjne tego dzieła.³⁸

Pierwszy dotyczy terenu Królestwa Izraelskiego, na którym powstała tak zwana „Karta Przymierza”, odczytywana w zgromadzeniu liturgicznym, chodzi tu więc o czas przed niewolą babilońską.³⁹ Po zburzeniu Samarii, karta ta została prawdopodobnie przeniesiona do Jerozolimy. Prawdopodobnie była ona tu przeredagowywana i ostatecznie ukryta za rządów Manassesza. Zagubiona po pewnym czasie, została ponownie odnaleziona za panowania Jozjasza, podczas remontu świątyni.⁴⁰ Stała się ona podstawą odnowienia przymierza i reformy religijnej. Drugim etapem był czas działania mądrych i pobożnych Izraelitów, którzy w okresie niewoli babilońskiej, studiując wspomnianą „kartę” i pisma proroków, nadali tekstowi nową formę, dodając do niego także nowe fragmenty. Trudno obecnie dokładnie ustalić kim byli imiennie ci redaktorzy. Tradycyjnie określa się ich mianem deuteronomistów.⁴¹ To oni właśnie wywarli na Księdze największe piętno. Próbowali odpowiedzieć na szereg dręczących pytań, które zaistniały w związku z tragiczną sytuacją polityczną i religijną.⁴² Ostatnim etapem była redakcja po niewoli babilońskiej, czego efektem było dołączenie tego dzieła do pozostałych czterech części Pięcioksięgu.⁴³

³⁶ R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983.

³⁷ P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa. Rozumieć Stary Testament*, Kraków 1998, s. 13.

³⁸ E. Würthwein, *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (Beihefte zum ZAW 227)*, Berlin-NewYork 1994, s. 2-10; R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczno-Katolickie” 46 (1999), z. 1, s. 111-124.

³⁹ Nie należy tego czasu traktować jako zupełnego początku redakcji księgi. Wtedy bowiem zostały zebrane przepisy i zwyczaje istniejące już wcześniej.

⁴⁰ Wskazuje na to wzmianka w 2 Krl 22,1 – 23,38, która mówi o znalezieniu w świątyni zbioru prawa, w osiemnastym roku (ok. 621 przed Chr.) panowania króla Jozjasza. Prawdopodobnie znaleziony fragment stanowi istotną część Pwt, jednak w nieco zmienionej obecnie formie.

⁴¹ S. Wypych, *Pięcioksiąg*, s. 173.

⁴² W 587 roku przed Chrystusem, została zburzona Jerozolima, centrum kultu. Równocześnie naród utracił niepodległość, zakazano sprawowania obrzędów religijnych, i nastąpiło rozproszenie ludności na obce terytoria. Przyczynę tego stanu rzeczy widzieli deuteronomiści w odejściu od prawa Bożego. Dowodzą, że pomyślność narodu jest uwarunkowana wiernością przymierzu. Sugerują, że drogą wyjścia z obecnej sytuacji jest powrót do przestrzegania praw Bożych, które są wyrazem miłości Boga do ludzi.

⁴³ S. Lach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*,

Zasadniczo treścią Księgi jest miłość Boga do narodu wybranego, wyrażona w formie Prawa, które równocześnie jest wyrazem woli Bożej.⁴⁴ Wszelkie przepisy tu zawarte, posiadają swoją uzasadnioną motywację, mającą na celu wzbudzenie umiłowania i zachowywania prawa na co dzień.⁴⁵ Aby osiągnąć zamierzony skutek, Autor posługuje się językiem prostym, czasami odznaczającym się monotonią, ale zarazem posiadającym charakter uroczysty. Dzięki temu, zanika dystans historyczny, a napomnienia zawarte w Księdze zdają się być stale aktualne i rozpalające „serce”.

Istotną część Księgi Powtórzonego Prawa stanowi zbiór przepisów prawnych, określane jako Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12 - 26). Przedstawiony on jest w formie mowy, którą przed swoją śmiercią wygłasza Mojżesz na terenie Transjordanii. Głównym tematem tego zbioru przepisów prawnych jest centralizacja kultu i jego czystość, oraz składanie ofiar w świątyni jerozolimskiej.⁴⁶ Egzegeci przyjmują, że tekst Kodeksu Deuteronomicznego został zrehabilitowany później od Kodeksu Przymierza. Jednak nawet ten czas nie może być uważany za absolutny początek tego tekstu. Wtedy zostały zebrane już wcześniej istniejące przepisy prawne i zwyczaje. Jest tu szereg przepisów archaicznych.⁴⁷ Najprawdopodobniej pierwotny tekst posiadał formę „karty przymierza” pomiędzy Jahwe a Izraelem, przechowywaną w którymś sanktuarium na północy i odczytywaną i komentowaną przez kapłanów podczas różnych świąt liturgicznych. Dzieło to następnie po zburzeniu Samarii zostało przeniesione do Jerozolimy i być może ponownie przeredagowane za czasów króla Ezechiasza, oraz ukryte za panowania Manassesza. Posiada ono więc swoją dość skomplikowaną historię. Jednak istotna część Kodeksu z pewnością sięga czasów Mojżesza, a zatem czasów bardzo wczesnych w odniesieniu do innych tekstów biblijnych

4. Kodeks Świętości Kpl

Jednym z obszerniejszych tekstów biblijnych w Starym Testamencie, dotyczącym życia małżeńskiego w aspekcie prawnym, jest „Kodeks Świętości”

Poznań-Warszawa 1971, s. 59.

⁴⁴ S. J. de Vries, *The Development of the Deuteronomic Promulgation Formula*, „Biblica” 55 (1974), s. 301-316.

⁴⁵ S. Amsler, *La motivation de l'etique dans la parenese du Deuteronomie*; w: *Beitrag zur alttestamentlichen Theologie*, Göttingen 1977, s. 11-22.

⁴⁶ T. Hanelt, *Motywacje prawne w Kodeksie Deuteronomicznym – ich klasyfikacja i geneza (Pwt 12-26)*, „Studia Gnesnensia” 2 (1976) s. 157-168.

⁴⁷ Przykładem mogą być przepisy, dotyczące wskazania jak należy postępować wobec żony, co do której istnieją obawy o niezachowanie przez nią dziewictwa (Pwt 22.13-21), lub też postępowania wobec żony niewiernej (Pwt 22.23-27). S. Lach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań – W-wa 1971, s. 56 n.

(Kpł 17 – 26). Stanowi on integralną część Księgi Kapłańskiej, będącą jednym ze składników Pięcioksięgu.⁴⁸ W języku hebrajskim księga ta nosi nazwę קריקא, co można przetłumaczyć jako „I zawołał”. Natomiast w tłumaczeniu greckim otrzymała ona nazwę Λευιτικόν. To właśnie tłumaczenie greckie stało się podstawą określenia Księgi Kapłańskiej w tłumaczeniu łacińskim, jako *Liber Leviticus*.⁴⁹

Jednakże takie tłumaczenie nie jest zbyt adekwatne do treści tej księgi, w której stosunkowo mało jest fragmentów dotyczących bezpośrednio samych lewitów i ich zadań. Przestrzeganie przepisów kultowych i moralnych miało prowadzić ludzi do świętości. Fakt, że w Księdze znajdują się przepisy dotyczące sprawowania kultu w świątyni przez kapłanów i lewitów pozwala przypuszczać, że znaczna część Księgi Kapłańskiej jest związana z tradycją kapłańską. Dzieło kapłańskie nie jest jednolite, co pozwala wysnuć wniosek, że powstało ono jako efekt długiego procesu, w którym doszło do wchłonięcia przepisów prawnych, opracowanych w różnych okresach dziejów Izraela.⁵⁰ Wskazuje na także różny styl poszczególnych części i użyte tam słownictwo. Najprawdopodobniej redaktor tego dzieła zebrał wcześniej istniejące partie tekstu i złączył je ze sobą. Teksty należące do tej tradycji daje się łatwo rozpoznać nie tylko po treści, ale także po ich schematycznej budowie i stylu, który jest suchy i monotony, bez większego zaangażowania uczuciowego, posługując się tymi samymi zdaniami lub nawet wyrażeniami.⁵¹ Ponieważ dzieło kapłańskie nie przyznaje królowi żadnych uprawnień w dziedzinie kultu, a główną postacią w narodzie czyni kapłana, dlatego prawdopodobnie pochodzi ono z okresu, w którym monarchia już nie istniała. W świetle tego faktu najbardziej prawdopodobną datą powstania dzieła kapłańskiego wydaje się być V wiek przed Chrystusem. Na taki czas wskazuje ponadto fakt, że tacy prorocy, jak Deuteroizajasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz nie znają jeszcze treści Księgi kapłańskiej. A zatem byłby to czas przebywania diaspory żydowskiej w Babilonii.

Treść Dzieła Kapłańskiego charakteryzuje się świadomością transcendencji Boga, co uwidacznia się w unikaniu przez nie antropomorfizmów. Objawiający się Bóg jest określany jako „Chwała Jahwe”.⁵² Wyrażenie to podkreśla ważność, moc i **potęgę** Bożą. Człowiek w dziele stworzenia jest ujęty wedle tej tradycji jako ukoronowanie działania Bożego.⁵³

⁴⁸ W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26)*, Wien, 1952.

⁴⁹ S. Wypych, *Pięcioksiąg*, s. 121.

⁵⁰ J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1987, s. 199n.

⁵¹ J. S. Synowiec, *Na początku*, s. 39.

⁵² J. S. Synowiec, *Kebed Jahwe*; w: „*Studia Teologiczne*”, Lublin 1976, s. 51-58.

⁵³ Ogólnie należy stwierdzić, że Dzieło Kapłańskie charakteryzuje się bardzo dojrzałą myślą teologiczną.

Sam Kodeks Świętości w swych prawach przedstawia ścisły związek pomiędzy czystością rytualną a świętością. Fragment ten powstał niezależnie od innych części Księgi. Ten blok tekstu, wcześniej zredagowany, niż pozostałe części Księgi Kapłańskiej, został później włączony do kontekstu w obecnej formie.⁵⁴ Kodeks składa się z kilku mniejszych, wcześniej istniejących i wykorzystanych tu zbiorów.⁵⁵ Treść przepisów pozwala stwierdzić podobieństwo Kodeksu Świętości bardziej do źródła D niż do samego źródła P. Widoczna centralizacja kultu w tekście Kodeksu wskazuje, że powstał on w środowisku kapłańskim. Stąd też, zakłada się, że ostatecznymi redaktorami Kodeksu byli kapłani jerozolimscy, którzy przeszli do niewoli babilońskiej.⁵⁶ Nazwa „Kodeks Świętości” pochodzi z częstego używania w tym tekście, formuły: „świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty, Jahwe, wasz Bóg”. Jest to wyraźna zachęta do świętości, jako naczelnej zasady Kodeksu Świętości. Zawołanie to jest skierowane także do podstawowej wspólnoty społecznej, którą jest małżeństwo i rodzina.

W świetle powyżej przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że zbiory prawa występujące w Pięcioksięgu są najstarszymi w Starym Testamencie. Stąd też, zasługują na uwagę w ich aspekcie ewolucyjnego rozwoju. Chociaż przepisy te w dużej mierze zostały zaczerpnięte z ówczesnego prawodawstwa ościennych państw Starożytnego Wschodu, to jednak posiadają one sobie właściwą specyfikę. Wynika ona z faktu, że prawodawstwo biblijne nie tyle jest systemem różnych sankcji prawnych, ile raczej zbiorem wskazówek, pouczeń, zachęcających człowieka do określonych zachowań. Przede wszystkim prawo w ujęciu Biblii jest wyrazem woli Bożej wobec jego ludu i co się z tym wiąże, posiada ono charakter imperatywny. Tym sposobem posiada ono wyższość moralną nad innym prawodawstwem. Najważniejszą jednak cechą prawodawstwa biblijnego jest to, że poprzez ład społeczny ma ono pomóc człowiekowi w osiągnięciu zbawienia. A ten aspekt jest chyba najbardziej godny polecenia współczesnemu prawodawstwu.

⁵⁴ S. Łach, *Czy Kpł 17-26 jest częścią Kodeksu Kapłańskiego czy też oddzielnym kodeksem?* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16 (1969) z. 1, s. 5-16.

⁵⁵ Istnieje szereg hipotez, dotyczących czasu powstania i autorstwa Kodeksu Świętości. S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań-Warszawa 1970, s. 103-108.

⁵⁶ A. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie*, Rome 1976, s. 339-344.

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

**KONTEKST HISTORYCZNY
WYROZNI MESJAŃSKICH**
**w Księdze Deutero-Zachariasza – przedmiotem
interpretacji prorockiej czy źródłem inspiracji literackiej?**

W badaniach nad rozwojem mesjanizmu starotestamentalnego wskazuje się często na trzy teksty z Księgi tzw. Deutero-Zachariasza, którym przypisuje się obecność idei mesjańskich: Za 9,1-10; 11,12b-13; 12,10-11. Treść tych wypowiedzi oraz ich interpretacja stanowią przedmiot ożywionej dyskusji wśród egzegetów i uważane są za jeden z najtrudniejszych problemów w całym *corpus profeticum*. Nie mniej kontrowersji budzi jednak także ich kontekst historyczny. W niniejszym artykule podjęta zostanie próba zbadania, czy i w jakim sensie wydarzenia historyczne miały wpływ na idee mesjańskie w wyszczególnionych tekstach Deutero-Zachariasza. Celem zbadania tego zagadnienia w pierwszej kolejności omówiona zostanie kwestia jedności literackiej Za 1-8.9-11.12-14 (1), następnie tło historyczne, w ramach którego dokonywały się poszczególne etapy redakcji tej Księgi (2), a w końcu dokonana zostanie analiza egzegetyczna wskazanych tekstów, uznawanych za mesjańskie (3). Wyniki uzyskane dzięki powyższym etapom badawczym staną się podstawą do udzielenia odpowiedzi na pytanie postawione w tytule artykułu (4).

1. Problem jedności literackiej Księgi Zachariasza

Księga Zachariasza ma w opinii egzegetów generalnie dwie części: Za 1-8 i 9-14. Ten podział przyjmowany jest przez wszystkich badaczy ze względów historycznych, literackich i teologicznych. Szczegółowe odniesienia historyczne (por. Za 1,1.7; 7,1) obecne w pierwszej części, pozwalają datować ją na lata 520-518, a więc okres odbudowy świątyni po powrocie z wygnania babilońskiego, w którym aktywny udział mieli zarówno prorok Aggeusz, jak i Zachariasz. Problematyka charakterystyczna dla pierwszej części księgi (odbudowa świątyni, restauracja kultu, odniesienia do osoby Zorobabela, Jozuego i Dariusza) znika jednak w drugiej części tego dzieła. Czasem można znaleźć tu jedynie aluzje do niektórych koncepcji teologicznych Proto-Zachariasza. Dużą zmianę widać również od strony literackiej. Wizje, opisane

prozą w pierwszej osobie, charakterystyczne dla pierwszej części (Za 1,8-6,15), zastąpione zostają wyroczniami w trzeciej osobie, raz pisanymi prozą (Za 9-11,14), a raz w formie poetyckiej (Za 12-13)¹. Cała druga część jest ponadto mniej systematyczna strukturalnie niż pierwsza². Przypomina bardziej zbiór luźno połączonych prorockich mów niż systematyczny układ literacki. Łączy je jedynie tematyka odnowy Jerozolimy i eschatologiczny ton wypowiedzi, który, zwłaszcza w ostatniej części, przybiera wyraziste cechy apokaliptyczne (Za 12-14).

W ramach badań krytyczno-literackich proponowano różne datacje tego zbioru począwszy od 485 roku, przez okres dominacji Aleksandra Wielkiego, aż po czasy machabejskie. Należy przypuszczać jednak, że ostateczny kształt zbiór ten osiągnął przez rok 200 przed Chr., gdyż Syr 49,10 zna już kolekcję Dwunastu Ksiąg Proroków Mniejszych.

Od strony literackiej wyraźna jest formuła wprowadzająca: *maššā dābar-yhwh* (Wyrocznia, słowa Jahwe), która dzieli rozdziały 9-14 na dwie części (por. Za 9,1; 12,1). W związku z tym wielu badaczy mówi dziś, inspirowane się badaniami nad Księgą Izajasza, o Proto-, Deutero- i Tritozachariaszu³.

Badacze dzielą się jednak zasadniczo w ocenie różnic dostrzeganych pomiędzy trzema częściami tego dzieła. Dotyczy to zwłaszcza drugiej jego części (Za 9-14). Deissler⁴ uważa dla przykładu, że nie ma istotnych różnic w stylu i słownictwie pomiędzy Za 9-11 i Za 12-14, zaś Zenger⁵, przeciwnie, sądzi że te różnice są na tyle istotne, aby datować pierwszą część (Za 9-11) na IV wiek przed Chr., a drugą (Za 12-14) na okres początków epoki hellenistycznej w III wieku przed Chr. Takie rozciągnięcie w czasie historii powstania drugiej części Księgi jest podzielane zasadniczo przez wszystkich egzegetów. Problem dotyczy jednak sposobu spojrzenia na Księgę Zachariasza jako całość literacką. Nie ulega bowiem wątpliwości, że obok zasadniczych różnic historycznych i stylistycznych, jest w tym dziele wiele elementów pozwalających widzieć w nim przemyślaną jedność literacką. Istnieją przede wszystkim wspólne tematy łączące trzy części tego dzieła. Nić przewodnią stanowią tu przede wszystkim tradycje syjońskie z centralną rolą odnowionej Jerozolimy (Za 1,12-16; 2,1-13; 9,8-10; 14,1-21), powrót wygnańców (Za 8,7; 12,10), Duch Jahwe (Za 4,6; 12,10), kara dla obcych narodów (Za 1,18-21;

¹ J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, Brescia 1997, s. 280 elementy poetyckie dostrzega jedynie w Za 13,7-9.

² M. Görg, *Sacharja*, w: NBL III, s. 398 pisze, że brak tu *Basisfassung*.

³ E. Zenger, *Das Buch Sacharja*, w: tenże (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, s. 525-528. Propozycję tę propagowali Duhm (1911) i Eissfeldt (1934).

⁴ A. Deissler, *Zwölfpropheten III: Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (NEB), Würzburg 1988, s. 307. Podobnie M. Görg, *Sacharja (Buch)*, w: NBL III, s. 396.

⁵ E. Zenger, *Das Buch Sacharja*, s. 528-529.

14,12), oczyszczenie narodu dokonane przez Boga (Za 3,1-9; 5,1-11; 10,9; 12,10; 13,1-2; 14,20-21). Proroctwa historycznego Zachariasza nadal odgrywają istotną rolę w drugiej części dzieła (Za 9-14), choć sposób ich interpretacji ulega tu wyraźnej zmianie. Jedność księgi nie jest oparta na jednorodnej strukturze literackiej, jaką proponowali np., Lamarche⁶ czy Delcor⁷, ale na ciągłości i reinterpretacji tej samej tradycji prorockiej. Stąd wielu współczesnych badaczy opowiada się za określeniem Za 9-14 mianem antologii prorockiej, która byłaby dziełem tzw. szkoły Zachariasza⁸.

Księgę tę należy ponadto postrzegać w kontekście całego zbioru Proroków Mniejszych. Świadomość schyłku tradycyjnej instytucji prorockiej na przełomie IV i III wieku, spowodowana upadkiem nadziei na restaurację monarchii w jej politycznym wymiarze oraz przesunięcie akcentów w eschatologii prorockiej, ewoluującej stopniowo w kierunku apokaliptyki, skierowały jednocześnie zainteresowania różnych kręgów z teokratycznej wspólnoty budującej swą tożsamość w oparciu o świątynię, kult i centralną rolę Tory, ku przemyśleniu dziedzictwa związanego z profetyzmem, jego reinterpretacją i potrzebą zachowania dla przyszłych pokoleń. Większą uwagę zwrócono na dorobek klasycznych proroków. Część tej pracy dokonana została przez tzw. szkoły prorockie, czyli kręgi, które utożsamiały się z dorobkiem wielkich postaci profetyzmu izraelskiego. Nie brakowało w tym okresie również przedstawicieli środowisk związanych z popularnym ekstatycznym rodzajem proroctwa (por. Za 13,2-6), które stanowiły wyzwanie dla zwolenników dotychczasowego dorobku prorockiego.

Gwałtowne zmiany, zachodzące na arenie wielkiej polityki, także nie pozostawały bez wpływu na sposób myślenia w odradzającej i konsolidującej się wspólnocie powygnaniowej w perskiej prowincji Jehud. W tej atmosferze prawdopodobnie narodził się zbiór Dwunastu Proroków Mniejszych⁹, który należy odczytywać jako przemyślaną całość literacko-teologiczną.

W tym kontekście warto zauważyć, że Księga Zachariasza łączy się tematycznie i historycznie z Księgami Aggeusza i Malachiasza¹⁰. Zapowiedź Aggeusza: „Ja jestem z wami! – Wyrocznia Jahwe” (Ag 1,13) uzyskuje swoje

⁶ P. Lemarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris 1961.

⁷ M. Delcor, *Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt*, RB 59(1952), s. 385-411.

⁸ L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I Profeti*, Roma 1989, s. 1345; C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14* (AB 25C), New York 1993, s. 27. Por. też dyskusję w: J. Homerski, *Księga Zachariasza*, w: S. Lach (red.), *Księgi Proroków Mniejszych II* (PSSST XII.2), Poznań 1968, s. 257-263.

⁹ Na ten temat szerzej por. H. Utschneider, *Kunder oder Schreiber? Eine These zum Probleme der „Schriftprophetie“ auf Grund von Maleachi 1,6-2,9* (BEATAJ 19), Frankfurt a. Main - Bern - New York - Paris 1989; C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14*, s. 28-29.

¹⁰ E.W. Conrad, *Zechariach* (NBC), Sheffield 1999, s. 16-22.

pełne wyjaśnienie dopiero przy lekturze Zachariasza i Malachiasza. Dla Księgi Aggeusza charakterystyczna jest konwencja pytań stawianych przez Jahwe, na które pełna odpowiedź pada w Za 1-6. Perykopę Za 7,1-3 otwiera pytanie ze strony mieszkańców Betel (Izrael). Właściwa odpowiedź na poruszoną przez nich kwestię znajduje się w Za 8,19. Zanim jednak prorok jej udzieli, odwołuje się do nauczania wcześniejszych proroków (Za 7,7.12). Jego odpowiedź przesuwana stopniowo ku przyszłości (Za 8,1-23), a ostatnie słowa z tej sekcji (Za 8,20-23 zvl. w. 23) są nawiązaniem do Ag 1,13 i otwierają zarazem nowy krąg zagadnień związanych z uniwersalizmem zbawczym (por. uniwersalizm Boga Za 4,14; 6,5). Rozwinięciem tej koncepcji są trzy serie wyroczeni: Za 9,1-11,17; 12,1-14,21 i Ml 1,1-4,6. Mimo różnic formalnych można mówić tu o logicznej sekwencji tych trzech bloków literackich. Wszystkie trzy części otwiera ta sama formuła początkowa (Za 9,1; 12,1; Ml 1,1). Biorąc pod uwagę, że zwrot: *bəyad malʾāki* (Ml 1,1b) niekoniecznie musi być interpretowany jako dość dziwne imię własne (Malachiasz), ale również w sensie: „przez mojego posłańca”, można widzieć w Księdze Malachiasza trzecią część wyroczeni stanowiącą kontynuację Za 9-14. Po pytaniach stawianych przez Jahwe (Aggeusz) i mieszkańców Północy (Zachariasz), pytania stawia teraz wspólnota oczekująca spełnienia się obietnic prorockich (Malachiasz).

Wydarzenia zapowiedziane przez trzy cykle wyroczeni (Za 9-11.12-14; Ml 1-4) w pełni zasługują na miano zadziwiających, jak zapowiada to zresztą autorefleksja ze strony Jahwe obecna w końcowej części Proto-Zachariasza (por. Za 8,6). Są one jednocześnie nawiązaniem do zapowiedzi z Za 1,14-17; 2,6-12; 6,9-14. Patrząc z formalnego punktu widzenia wyroczenie wcześniejszych proroków odgrywają dużą rolę w obu częściach Księgi Zachariasza (Am 1,9-10 – Za 5,27-62; 9,1-8; Jr 25,34-38 – Za 11,1-3; Ez 38-48 – Za 14,1-4)¹¹, co dowodzi, że refleksja nad wspólnym dziedzictwem prorockim jest obecna na wszystkich etapach powstawania tego dzieła. Dokonuje się ona w kontekście zmian zarówno na arenie międzynarodowej, jak i wewnątrz wspólnoty powygnaniowej koncentrującej swą uwagę i nadzieje eschatologiczne na Jerozolimie i jej świątyni.

2. Kontekst historyczny

Odniesienia historyczne, proponowane przez badaczy, które mogłyby stać w tle Za 9-14, rozciągają się od czasów Jozjasza (641-609) aż po okres machabejski (II w. przed Chr.). Każda z tych propozycji konkretnego historycznego osadzenia poszczególnych tekstów Zachariaszowych równie

¹¹ R.L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco 1984, s. 242. Por. też wykaz wszystkich intertekstualnych odniesień w Za 9-14 z C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14*, s. 41-43.

łatwo daje się przyjąć, jak i obalić. Dla współczesnej egzegezy nie ulega wątpliwości, że historyczny kontekst dla działalności proroka Zachariasza przypada na okres odbudowy świątyni po powrocie z wygnania babilońskiego (Za 1-8). Druga część księgi (Za 9-14) stanowi kontynuację tego dzieła, na co wskazują niektóre powiązania istniejące pomiędzy obiema częściami. Jest ona jednak mniej koherentna strukturalnie i przypomina, jak zostało to już powiedziane, bardziej antologię różnych tekstów. Poszczególne jej fragmenty musiały więc powstawać początkowo w różnych miejscach, inspirowane wydarzeniami, których dokładne odtworzenie jest dziś praktycznie niemożliwe. Zestawienie tych tekstów w formie jednej księgi jest jednak efektem przemyślanej koncepcji teologicznej i wynikało z chęci zachowania dziedzictwa prorockiego dla przyszłych pokoleń. Zmieniła się też koncepcja samego urzędu prorockiego: pojęcie „prorok” stało się w tym czasie tożsame z określeniem „święty pisarz”¹².

Nieszczęśliwie się składa, że okres dominacji perskiej jest najmniej znanym i udokumentowanym etapem w historii narodu wybranego. Poszczególne perykopy z Za 9-14 inspirowane były zapewne jakimiś konkretnymi wydarzeniami, ale rekonstrukcja ich kontekstu historycznego nastrocza dziś wiele trudności. Trzeba ponadto wziąć pod uwagę fakt, że eschatologiczno-apokaliptyczny charakter drugiej części Księgi Zachariasza nakazuje ostrożność w zbyt ścisłym łączeniu poszczególnych wypowiedzi z jakimś określonym wydarzeniem historycznym¹³.

Analiza kontekstu historycznego, związanego z dominacją perską na starożytnym Bliskim Wschodzie, dostarcza szeregu ciekawych danych pozwalających odtworzyć procesy zachodzące na przestrzeni czasowej od Dariusza I (522-486), w czasie rządów którego ukończono odbudowę świątyni w Jerozolimie (515; por. Ezd 5,3-6,16), aż po czasy wojen Aleksandra Wielkiego (356-323), które położyły kres istnieniu imperium perskiego i rozpoczęły epokę hellenistyczną. Inskrypcje¹⁴ z okresu panowania Dariusza I informują historyków o licznych powstaniach antyperskich w Medii, Babilonii, Partii, Scytii i Egipcie. Był to czas niestabilności samego imperium, ale i rodzących się nadziei niepodległościowych wśród narodów zdominowanych przez Persów. Inskrypcje te nie wspominają jednak o rozruchach, które objęłyby prowincję Jehud. Na tej postawie można wnioskować, że był to jeden

¹² H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seine Nachbarn in Grundzügen II* (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 2¹⁹⁹⁵, s. 472: „heilige Schriftsteller“.

¹³ R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 243-246 zvl. 246: “It is widely acknowledged that it is virtually impossible to explain the historical background of Zech 9-14”.

¹⁴ Cennym źródłem informacji o tych wydarzeniach jest inskrypcja z Behistun, F. Malbran-Labat, *La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun*, Rome 1994, zvl. s. 93-103.

z powodów, dla którego wielu Judejczyków, dotąd nie przekonanych do repatriacji, wiązało teraz z powrotem do ojczyzny nadzieje na stabilność i spokój, zwłaszcza, że Babilonia była jednym z regionów objętych zarzewiem buntów¹⁵.

Tajemnicze zniknięcie Zorobabela w trakcie odbudowy świątyni (widziano w nim Mesjasza i przyszłego władcę z rodu Dawida)¹⁶, związane być może z wyprawą Dariusza I przeciwko zbuntowanej satrapii w Egipcie (lata 518-517), położyło kres nadziejom na restaurację Królestwa Judzkiego. Uwaga kręgów władzy skupiła się więc na rekonstrukcji wspólnoty narodowej wokół świątyni jerozolimskiej i Tory (Ezdrasz-Nehemiasz), w efekcie czego powstała nowa, teokratyczna forma wspólnoty narodowej. Zgoda Persów na odbudowę świątyni, a nawet ich finansowa pomoc w tym przedsięwzięciu, sprawiły, że prowincja Jehud należała do najspokojniejszych rejonów rozległego imperium¹⁷.

Wewnątrz wspólnoty powygnaniowej nastąpił jednak rozłam pomiędzy repatriantami babilońskimi i mieszkańcami Samarii, uważanymi przez tych pierwszych za element etnicznie i religijnie podejrzany (Ezd 4,1-3). Wiązało się to niewątpliwie z przesiedleńczą działalnością Asyryjczyków, w wyniku której ludność Samarii, choć wykazująca przywiązanie do tradycji Mojżeszowej, była jednak uważana za potomków ludów przywiezionych na te tereny z innych regionów imperium asyryjskiego. Od tego momentu można datować początek wrogości obu grup. To wówczas wybudowano na górze Garizim samarytańskie sanktuarium, a na czele sprawowanego tam kultu stanął Manasses, syn arcykapłana Joiady, którego Nehemiasz wygnał z Jerozolimy z powodu jego małżeństwa z córką gubernatora perskiego Sanballata (Ne 13,28; Józef Flawiusz, *Ant.* XI, 302-303).

Sytuacja Persji zaczęła się jednak pogarszać wraz z zakusami Dariusza, aby podbić mieszkających w Europie Greków. Seria klęsk poniesionych przez niego, z otwierającą je słynną bitwą pod Maratonem (490), spowodowała kolejną falę rebelii na opanowanych przez Persów terenach. Wewnętrzna rywalizacja pomiędzy poszczególnymi miastami jońskimi (zwł. Sparta i Ateny) nie pozwoliła Grekom początkowo należycie wykorzystać tych sukcesów. Porażki Persów przyczyniły się jednak do fali powstań antyperskich.

¹⁵ J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, s. 446-447; G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis 1994, s. 819-820.

¹⁶ Problem mesjańskich oczekiwań związanych z osobą Zorobabela nie jest do końca jasny (por. Ag 2,20-23; Za 4,6-9). Eschatologiczne elementy obecne w Za 3,1-10; 6,9-15 pozwalają sądzić, że teksty te bardziej odnoszą się do arcykapłana Jozuego niż Zorobabela. Być może w tle tej niejasności stoi kwestia integracji idei politycznego i religijnego przywódcy, albo problem wynika z faktu, że Zorobabel zmarł lub został usunięty z urzędu przez króla perskiego. B.E. Beyer, *Zerubbabel*, w: ABD VI, s. 1084-1086; M. Mulzer, *Serubbabel*, w: NBL III, s. 576-577.

¹⁷ G.W. Ahlström, *The History*, s. 835.

Najważniejszymi, z punktu widzenia prowincji Jehud, było powstanie w Egipcie oraz seria rebelii, która objęła Ammonitów, Moabitów, Edomitów i Filistynów. Krótco po śmierci Dariusza I (486) ludy te najechały Judę i prawdopodobnie wówczas też miało miejsce drugie zburzenie Jerozolimy (485)¹⁸, co niewątpliwie wzmogło krytyczne nastawienie Judejczyków wobec obcych narodów.

Po śmierci Dariusza imperium perskim wstrząsały kolejne przewroty pałacowe i gwałtowne zmiany zachodzące na szczytach władzy. Wszystko to przyczyniało się do chaosu i osłabienia państwa¹⁹. Za panowania Artakserksesa II przeżyło ono całkowite załamanie, w wyniku którego wyzwoliła się na krótko satrapia egipska (401-342). Wydarzenia te nie pozostawały bez wpływu na Judę, zwłaszcza, że władcy Egiptu tradycyjnie mieli swoje interesy w tym regionie²⁰. Fala buntów objęła także miasta fenickie (351-348). Nie ominęła ona prawdopodobnie również Judei. Historycy określają ją mianem rewolty Tennesa, gdyż noszący to imię władca Sydonu rozpoczął tę serię powstań²¹. W tym samym czasie imperium perskie targane jest nadal ciągłymi zamachami i walką o tron. Kolejni władcy giną z rąk skrytobójców inspirowanych politycznymi układami i działalnością wysoko postawionego stratega dworu perskiego Bagosa (prawdopodobnie przyjaciela Artakserksesa III - 358-337)²². Wydarzeniom tym, na zachodnich obrzeżach imperium, towarzyszy udana próba zjednoczenia Greków przeciwko Persom podjęta przez Filipa II Macedońskiego (359). Wszystko to zapowiadało bliski już kres państwa perskiego i niewątpliwie nie pozostawało bez wpływu na wyzwolenicze aspiracje w zdominowanych przez nie regionach.

Kiedy w 336 roku Aleksander Wielki zostaje następcą zamordowanego Filipa, realizując plany swego ojca, dokonuje inwazji na terytoria położone po drugiej stronie cieśniny Bosfor. Pokonuje Persów najpierw nad rzeką Granik w Jonii (334), a potem pod Issos (333), kładąc tym samym ostateczny kres perskiemu panowaniu na Bliskim Wschodzie i otwierając sobie drogę do Egiptu²³. Przemarsz jego wojsk przez miasta fenickie, Samarię i Judę musiał niewątpliwie zrobić duże wrażenie na ówczesnych mieszkańcach tych ziem. Poza Tyrem i Gazą żadne z nich nie stawiało mu oporu, a w Egipcie witany był wręcz jako wyzwoliciel. Okrutna rzeź niepokornych, zwłaszcza mieszkańców Tyru, którzy zdecydowali się na obronę przed wojskami Macedończyka, też

¹⁸ Tamże, s. 858.

¹⁹ B. Składanek, *Historia Persji I*, Warszawa 2004, s. 134-135.

²⁰ G.W. Ahlström, *The History*, s. 889.

²¹ D. Barag, *The Effects of the Tennes Rebellion on Palestine*, BASOR 183(1966), s. 6-12.

²² G.W. Ahlström, *The History*, s. 894; M. Van De Mieroop, *A History of Ancient Near East ca. 3000-323 BE*, Malden - Oxford 2004, s. 273.

²³ B. Składanek, *Historia Persji*, s. 168-171.

zapewne odbiła się szerokim echem wśród innych narodów i być może z tego względu Jerozolima otworzyła swoje bramy przed zbliżającymi się Grekami unikając losu jaki spotkał Tyr. Relacja Józefa Flawiusza (*Ant.* XI 302-347) o pobycie Aleksandra w Jerozolimie i jego spotkaniu z urzędującym tam arcykapłanem oceniana jest przez historyków jako legendarna²⁴. Faktem jest natomiast, że ludność Judei przyjęła jego wojska przyjaźnie i pozostała mu wierna przez cały okres jego panowania. Inaczej było natomiast z mieszkańcami Samarii, którzy początkowo nawet wsparli militarnie armię Aleksandra, ale krótko potem, gdy Macedończyk przebywał w Egipcie, wywołali rozruchy stłumione krwawo przez Greków, co w efekcie zakończyło się formalną okupacją tych terenów.

Niektóre z tych wydarzeń, jak i ogólnie panująca w IV wieku atmosfera politycznych wstrząsów i rebelii miała niewątpliwie wpływ na autorów i redaktorów tekstów składających się na Za 9-14²⁵. Ustalenie jednak dokładnych historycznych odniesień poszczególnych wypowiedzi nie jest dziś możliwe. Wiele z nich miało charakter lokalny i nie wspomina się o nich w dostępnych źródłach dotyczących tego okresu. Należy jednak zbadać, czy koncepcja uniwersalnej władzy Jahwe nad światem i narodami, jak i akcent położony na przyszłe Królestwo Boga z centrum w Jerozolimie, mogą być owocem teologicznej interpretacji wspomnianych powyżej zawirowań politycznych lub przynajmniej stanowić inspirację dla ich literacko-teologicznej formy wyrazu.

3. Koncepcja Mesjasza w Za 9-14

Oczekiwania mesjańskie łączą się w Starym Testamencie przede wszystkim z prorocstwem Natana, dotyczącym przyszłości dynastii Dawidowej (2 Sm 7)²⁶. W Za 9-14 zauważyć jednak można brak ścisłych odniesień do tej koncepcji mesjanizmu. Proroctwa Deutero-Zachariasza w większym niż dotąd stopniu akcentują ideę przyszłego Królestwa Bożego, a obraz samego Mesjasza jest w nich niejednorodny i nie ma bezpośrednich odniesień do potomka Dawidowego. Analiza historyczno-egzegetyczna wyroczni mesjańskich zawartych w Za 9-14 powinna więc pomóc w dokładnym określeniu treści

²⁴ Na ten temat E. Haag, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (BE 9), Stuttgart 2003, s. 38-39.

²⁵ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14*, s. 19-28.

²⁶ Na temat tego tekstu D. Diadosz, *Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, VV 4(2003), s. 29-51; J. Lemański, *2 Sm 7,8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania* (Fs. J. Frankowski), Warszawa 2003, s. 187-203. Ogólnie o rozwoju idei Mesjasza por. M. de Jonge, *Messiah*, w: ABD IV, s. 777-788; B. Lang, D. Zeller, *Messias*, w: NBL II, s. 781-786; J.T. Nelis, A. Lacocque, *Messianismo*, w: P.M. Bogaert i in. (red.), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, s. 844-850.

oczekiwania eschatologicznych wiązanych z osobą Mesjasza w Księdze Deutero-Zachariasza, źródeł ich inspiracji oraz wpływu, jaki miały na te oczekiwania wydarzenia historyczne zachodzące w tym okresie na arenie międzynarodowej.

3.1. Mesjasz – Król Pokoju (Za 9,9-10)

Pierwsza wyrocznia, którą należy przeanalizować, znajduje się w rozdziale dziewiątym. Wyraźnie nawiązuje ona do idei Mesjasza-Króla, jednak brak w niej bezpośrednich odniesień do dynastii Dawidowej. W wiernym tłumaczeniu brzmi ona następująco:

- (w. 9) **Raduj się wielce Córo Syjonu.**
Wołaj radośnie Córo Jeruzalem.
 OTO TWÓJ KRÓL PRZYCHODZI DO CIEBIE.
 Sprawiedliwy i ocalony;
 Pokorny - wjeżdża na ośle,
 ośleci, źrebięciu oślicy.
- (w. 10) **Zniszczy rydwany z Efraima i konie z Jeruzalem.**
Zniszczy łuk wojenny
I powie pokój dla narodów.
 A Jego panowanie od morza do morza
 Od rzeki aż po krańce ziemi.

Kontekst bliższy dla powyższej wyroczni stanowi zwycięski pochód Boga Izraela przez miasta fenickie i filistyńskie (Za 9,1-8), w którym wielu egzegetów doszukuje się aluzji do marszu Aleksandra Wielkiego w kierunku Egiptu. Perykopę otwiera uroczysta deklaracja, iż wszystkie pokolenia Izraela należą do Jahwe (w. 1), a kończy zapowiedź, iż Bóg będzie stróżem i obroną swego domu (w. 8). Analizowana tu perykopa (Za 9,9-10) wydaje się zatem stanowić ilustrację, w jaki sposób będzie to możliwe. Wzajemny stosunek obu tekstów opiera się na kontraście pomiędzy zwycięskim pochodem Jahwe w roli wojownika, a nadejściem Króla Pokoju wkraczającego do Jerozolimy. Tuż za wyrocznią o Mesjaszu – Królu Pokoju, prorok kontynuuje bowiem swoją relację o aktywności militarnej Jahwe, mającą na celu ocalenie Izraela i powrót wygnańców Efraima (Za 9,11-10,12).

Podwójne wezwanie do radości i uniwersalizm zbawienia, skoncentrowany na Jerozolimie, przypomina język i idee zawarte w proroczwie Proto-Zachariasza (por. Za 9,9a i Za 2,10-17 zwł. ww. 14-15; por. też Iz 9,1-6; 11,1-9; 52,9; So 3,14)²⁷. Oba metaforyczne zwroty: Córa Syjonu, Córa

²⁷ A. Kubik, *Mesjasz pokornym królem pokoju u Za 9,9-10*, SThŚO 3(1973), s. 149-161.

Jeruzalem, są paralelne względem siebie. Określają Jerozolimę, jej świątynię i mieszkańców. Są więc personifikacją miejsca – świętego miasta Jeruzalem²⁸, które staje się centrum świata ze względu na obecnego w nim Mesjasza. Mesjanizm tego rodzaju jest obecny w przepowiadaniu wielu wcześniejszych proroków, jednak szczególne *Sitz im Leben* tego języka, związanego z Syjonem jako centrum zbawienia świata stanowią psalmy²⁹.

Prorok podaje racje dla tej radości, do wyrażenia której wzywa Jerozolimę i Syjon (ww. 9b-10). Termin *hinnēh* wraz z czasownikiem *bw*² (por. Za 2,14; So 3,14nn) akcentuje spełnienie się zapowiedzi przyjścia oczekiwanego Mesjasza-Króla. Jahwe ukazany jest w obrazie Króla (por. twój król - *malkkēk*), ale też i Wojownika, który przynosi zwycięstwo nad narodami i gromadzi swój lud w Jerozolimie. Ton wypowiedzi jest pokojowy, a aspekt królewskości wyraźny. Nowy władca inauguruje jednocześnie nową erę w życiu narodu – czasy pokoju i dobrobytu. Ruchy mesjańskie z okresu perskiego miały różny charakter. Część z nich podążała w kierunku zbrojnego powstania i walki o niepodległość, część natomiast koncentrowała się na interwencji samego Jahwe przeciwstawiając się zbrojnej akcji. Zachariasz wyraźnie opowiada się za drugim rodzajem oczekiwań (por. Za 4,6), a tekst Za 9,9-10 jest rozwinięciem tej jego idei³⁰.

Nowy władca opisany jest za pomocą trzech określeń, których sens przywołuje to, co Proto-Zachariasz zapowiadał wcześniej w odniesieniu do Zorobabela (por. Za 4,6). Termin *šaddîq* generalnie przyjmuje sens: „sprawiedliwy”. Izajasz stosował go do Cyrusa (Iz 41,2 por. 45,8; 51,5), widząc w nim narzędzie Jahwe. Czasem kontekst pozwala nadać mu aspekty militarne (2 Sm 23,3; Jr 23,5). Meyers³¹ podkreśla jednak, że w analizowanym tekście wyraża on aspekt legalności dynastycznej nowego władcy i łączy go z wypowiedziami Za 3,8; 6,12 (por. użyty tu rzeczownik *šemaḥ* – „odrośl” z Jr 23,5; 33,15: *šemaḥ šaddîq*). W odróżnieniu od Proto-Zachariasza, tym razem jednak wypowiedź ma mniej doczesny sens i wybiega bardziej w eschatologiczną przyszłość. Jest więc, według cytowanego autora, reinterpretacją wcześniejszego proroctwa. Utrzymanie sprawiedliwości jest podstawowym zadaniem króla, a miarą jego wypełnienia jest w sposób szczególny stosunek do ubogich. Wykonanie tego zadania jest gwarantem dotrzymania przymierza zawartego z Jahwe (2 Sm 23,1-7).

²⁸ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 121-122.

²⁹ Na ten temat B.C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOT.S 41), Sheffield 1987.

³⁰ J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, Brescia 1997, s. 261.

³¹ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 125-126.

Drugie z określeń, opisujących nadchodzącego władcę, to *nōšā*^c imiesłów nifal od *yšc* - „być uratowanym, ocalonym”. Egzegeci tłumaczą go zwykle w sensie „zwycięski”³². Trudności ze zrozumieniem tego terminu mieli już starożytni tłumacze. Forma imiesłowu nifal od tego rdzenia czasownikowego, występuje jeszcze w Pwt 33,29; Ps 33,16. Na podstawie powyższych tekstów można wnioskować, że w obecnym kontekście należy zachować jego podstawowe znaczenie. Jahwe odniósł zwycięstwo militarne i dzięki temu król może powrócić do Jerozolimy³³. Jego pozycja królewska zależy więc od Bożego działania (por. Ps 110).

Powyższy status króla implikuje także kolejną cechę: jest on pokorny - *šānī*. Taki sens rdzenia *šnh* jest dość rzadki (Ps 25,16; 86,1 – 1 os.; 2 Sm 22,28; Iz 66,2; So 3,12 lud Izraela). Pokora władcy wynika z jego statusu – jest zależny od Boga³⁴, ale nie można wykluczyć, że stoi za nią także doświadczenie niedoskonałości systemu monarchicznego. Jej przejawem mogą być także wcześniejsze wypowiedzi z Iz 11,1 i Mi 5,1. Być może autor ma na myśli także przykład Mojżesza (Lb 12,3) i sługi Jahwe (Iz 53,4). Ten sens ostatniego z określeń uwydatnia dodatkowo obraz króla wjeżdżającego na osie. Władcy Izraela zwykle używali mułów (2 Sm 13,29; 1 Król 1,33.38). Tekst może jednak nawiązywać do proroctwa z Rdz 49,10-11. Osioł był ponadto zwierzęciem, którego dosiadali charyzmatyczni przywódcy z epoki sędziów (Sdz 5,10; 10,4; 12,14). Konie i wozy zwykle reprezentują kontekst militarny (por. Ag 2,22; Za 6,1-6), a nowy władca, co za chwilę zostanie pokreślone, przynosi pokój. Wejście przyszłego władcy z rodu Dawida do Jerozolimy opisywał także prorok Jeremiasz (Jr 17,25; 22,4). Choć jego proroctwo zakładało użycie wozów i koni, to jednak sam wjazd, podobnie jak tu, wyrażony był za pomocą czasownika *rkb* – „jechać wierzchem”. Podkreślenie w układzie paralelnym, że chodzi nie tyle o dorosłego osła w ogólnym tego słowa znaczeniu (*ḥāmôr*), ale o małe osie, źrebię oslicy (*šayir ben-šātōnōt*), jeszcze bardziej uwydatnia aspekt pokory i pokojowego wkroczenia Króla do Jerozolimy³⁵. W intencję badanego tekstu dobrze wpisuje się jego nowotestamentalna aplikacja z Mt 21,5 oraz J 12,15.

Nowy król jest także zwiastunem pokoju (Za 9,10). Zniszczenie narzędzi wojennych wiązało z osobą Mesjasza już wcześniejsi prorocy (w. 10a; por. Iz 2,4; 9,3; Mi 4,1-3; 5,9; Ps 76). Jak wynika z kolejności, jest to niezbędnym warunkiem, aby mógł on obwieścić pokój wszystkim narodom (w. 10b) i objąć swym panowaniem całą ziemię (w. 10c). Przywołuje się teraz Efraima i Jerozolimę, symbole odpowiednio Izraela i Judy, jako miejsca

³² Taki sens preferuje np. J. Homerski, *Księga Zachariasza*, s. 377.

³³ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 126-127.

³⁴ A. Deissler, *Zwölfpropheten* III, s. 296.

³⁵ W.T. In der Schmitten, *ḥāmôr*, w: TDOT IV, s. 465-470 zvl. 466-469.

aktywności nowego władcy mającej na celu zniszczenie wszelkiej broni. Autor ma więc na myśli całe terytorium dawnej monarchii Dawidowej. Wozy bojowe, konie i łuk wojownika przywodzą na myśl całe spektrum narzędzi wojennych reprezentatywnych dla ówczesnej armii. Jeśli przyjąć, że łucznicy stanowią najbardziej ofensywną formację piechoty³⁶, a wozy bojowe i kawaleria bez wątplenia były formacjami używanymi przede wszystkim do ataku, to można sądzić, że wypowiedź ma na celu pokreślenie zniszczenia sił inwazyjnych i uniemożliwienie podjęcia jakichkolwiek działań wojennych przez nieprzyjaciół narodu wybranego. Działanie to nie ma jednak na celu zemsty lub odwetu na narodach (*gōyîm*). Nowy władca Jerozolimy obwieści im bowiem pokój (w. 10b).

Termin *dbar*, w swym podstawowym znaczeniu, oznacza mowę, ale razem z partykulą *le* może przyjąć sens obietnicy (por. Rdz 24,7)³⁷. Pokój (*šālôm*) należy do języka eschatologii prorockiej. W drugiej części Księgi Zachariasza termin ten pojawia się tylko raz, ale Proto-Zachariasz używał go czterokrotnie (Za 8,10.12.16.19) zapowiadając czasy mesjańskie (por. Iz 2,4; Mi 4,3). Nie chodzi więc tylko o ustanie przemocy i wojen w relacjach pomiędzy narodami, ale i o pokój w stosunkach pomiędzy Bogiem i wszystkimi narodami³⁸.

Panowanie (*māšal*) Króla Mesjasza ma zasięg uniwersalny i obejmuje cały znany autorowi świat (w. 10c)³⁹. Idea ta wiąże się bez wątpienia z deklarowaną przez Proto-Zachariasza koncepcją Jahwe w roli Boga całej ziemi (por. Za 1,11; 4,10.14; 5,3.6; 6,5). Autorzy biblijni często z pomocą użytego tu terminu wyrażali władzę swego Boga nad innymi narodami (Iz 40,10; Ps 22,29; 59,14; 1 Krn 29,12), ale także opisywali nim panowanie obcych ludów nad Izraelem (Sdz 14,4; 15,11: Filistyni; Ps 105,20: Egipt; Iz 14,5; Jr 51,46: Babilonia). Deklaracja ma więc charakter eschatologiczny i wyraża przywrócenie właściwego stanu rzeczy w atmosferze uniwersalnego pokoju, jakim nowy Król, działając mocą Jahwe, obdarzy wszystkie narody łącznie ze zjednoczonymi Izraelem i Judą.

Podsumowując powyższą analizę można zgodzić się z opinią tych egzegetów, którzy uważają, że treść perykopy Za 9,9-10, wraz z jej kontekstem, dobrze wpisują się w wydarzenia związane z przemarszem wojsk Aleksandra Wielkiego przez Syrię i Palestynę po bitwie pod Issos (333). Zniszczenie opornych miast, jak Tyr i Gaza oraz ocalenie przed tym samym losem

³⁶ Tak T.R. Hobbs, *L'arte della Guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997, s. 137.

³⁷ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 134.

³⁸ A. Deissler, *Zwölfpropheten III*, s. 297.

³⁹ Szczegółowa analizę terminów użytych w tym wierszu potwierdza uniwersalny zasięg panowania Króla Mesjasza por. C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 137-138.

Jerozolimy, mogło zainspirować mesjańską wypowiedź z powyższego tekstu. Treść wyroczni ma jednak wyraźnie charakter eschatologiczny i wybiega znacznie dalej niż wydarzenia historyczne, które stoją w jej tle. Niewykluczone, że autor tekstu widział w Aleksandrze, podobnie jak Deutero-Izajasz w Cyrusie, narzędzie Boskiej potęgi przygotowującej Jerozolimę i świat na nadejście ery mesjańskiej.

3.2. Mesjasz – Odrzucony pasterz (Za 11,12-13)

Kolejna wypowiedź mesjańska znajduje się w rozdziale jedenastym. Jej treść stanowi po dzień dzisiejszy egzegetyczny *crux interpretum*. Podobnie jak w poprzednim prorocztwie, Mesjasz występuje tu w ścisłej relacji do Boga, ale nie jest on już ukazany w obrazie pokornego króla wieszczącego pokój, lecz odrzuconego pasterza. W polskim tłumaczeniu tekst wypowiedzi uznawanej za mesjańską brzmi następująco:

(w. 12) I powiedziałem do nich:

**jeśli to dobre dla was, dajcie mi zapłatę,
a jeśli nie, zatrzymajcie ją.**

I odważyli mi trzydzieści srebrników.

(w. 13) I powiedział Jahwe do mnie:

wrzucić to do skarbony/garnarczowi/
tę nadzwyczajną zapłatę,
którą zostałem opłacony przez nich.

Wziąłem te trzydzieści szekli srebra
i wrzuciłem to w domu Jahwe do skarbony/garnarczowi/.

Perykopa o niewiernych pasterzach (Za 11,4-17), jak zostało już wspomniane, należy do najbardziej tajemniczych tekstów prorockich. Nie wiadomo czy uznać ją za alegorię, przypowieść, wizję, czy raczej za czynność symboliczną⁴⁰. Jej specyficzna metaforyka i treść komplikują wszelkie próby konkretnego historycznego odniesienia całej wypowiedzi⁴¹. Dyskusyjny jest także jej związek z Za 13,7-9⁴². Model literacki, który został tu zastosowany, pochodzi z Ez 37,15-28 (por. Jr 23,1-6), a tematyka dobrze wpisuje się w tradycję o Słudze Jahwe (por. Iz 49,4; 50,6-7). Bohaterami tej wypowiedzi są: stado (lud), handlarze owiec (obce narody?), pasterze (przywódcy polityczni

⁴⁰ A.S. Jasiński, *Pasterz w Księdze Zachariasza 11,4-17*, *ScrSac* 1(1997), s. 52.

⁴¹ E.W. Conrad, *Zechariah*, s. 172 określa ją wręcz jako: „virtually inaccessible to a contemporary readers”.

⁴² R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 269.

i religijni lub fałszywi prorocy?), nowy pasterz (sam prorok działający w imieniu Jahwe).

Bóg każe prorokowi stać się pasterzem owiec skazanych na zabicie przez swych pasterzy (ww. 4-5). Podczas wypełniania misji prorok-pasterz traci cierpliwość i usuwa trzech innych pasterzy, ale w końcu okazuje brak cierpliwości również wobec samych owiec (w. 8). Określenie usuniętych pasterzy w tekście hebrajskim występuje z rodzajnikiem, można więc sądzić, że odniesienie do konkretnych postaci było oczywiste dla pierwszych odbiorców tych słów. Dzisiaj jednak wszelkie próby ich identyfikacji noszą znamiona domysłów, a nie dobrze uzasadnionych egzegetycznie opinii⁴³. Podczas pełnienia swego zadania prorok bierze do ręki dwie laski, które mają ewidentnie symboliczne znaczenie: łaskawość i zjednoczenie (w. 7). Pierwszą z nich prorok łamie po tym, jak stracił cierpliwość wobec owiec (w. 10). Czynność ta oznacza zerwanie przymierza zawartego ze wszystkimi ludami. Drugą łamie po wezwaniu do zapłaty za swoją służbę (ww. 12-13) i oznacza to zerwanie braterstwa pomiędzy Izraelem i Judą (w. 14). Ostatnia część perykopy poświęcona jest osobie złego pasterza (ww. 15-17). Dotąd jedyny raz Deutero-Zachariasz mówił o pasterzach w Za 10,2-3. Z obecnego kontekstu (por. Za 11,8) nie wynika jednak, że jest jakiś problem z nimi związany, jak sugerować to może poprzednia wypowiedź (por. Za 10,2). W pewnym sensie zła ocena pasterzy, która wynika z braku litości dla owiec (Za 11,5), wydaje się nieuzasadniona, bo cierpliwość wobec stada traci zarówno sam Bóg (w. 6), jak i posłany przez niego pasterz (w. 8b). W konsekwencji złamanie pierwszej laski (łaskawość) oznacza zerwanie przymierza z ludami i uświadomienie sobie ze strony handlarzy owiec, że było to słowo Jahwe. Z tego twierdzenia wynikają jednak trzy zasadnicze pytania: o jakie przymierze z ludami chodzi?, kim są wszystkie ludy?, co oznacza w obecnym kontekście „słowo Jahwe”? Jeżeli przyjąć, że chodzi o ludy wymienione w Za 9,1-8, to można myśleć o jakiejś ugodzie pomiędzy nimi, rodzaj przymierza o nieagresji. Nie mamy jednak dziś żadnych danych historycznych, które pozwoliłyby mieć jakąś pewność, o czym konkretnie myśli prorok. Słowa Jahwe to te, które prorok wypowiada w Jego imieniu w w. 9: „Nie chcę was paść dłużej: co ma umrzeć, niech umiera, co ma zginać, niech ginie, a te, co pozostaną, niech się wzajemnie pożrą”. Tym, który w rzeczywistości sprawuje opiekę pasterską, nie jest więc prorok, ale sam Jahwe!

Idiom: *ʔim-tôb bəʕênêkem* (w. 12bA) ma charakter zdania warunkowego. Wyraża możliwość subiektywnej oceny. W pewnym sensie jest więc zachętą do aprobaty tego, co stało się przed chwilą. Prorok, reprezentujący Jahwe, kończy swoją pasterską opiekę nad stadem i domaga się zapłaty za to, co

⁴³ Przegląd propozycji A.S. Jasiński, *Pasterz*, s. 51.

wykonał. Dotychczasowe wydarzenia przypominają rodzaj czynności symbolicznej. Wezwanie do zapłaty jest zatem ironicznym zaproszeniem do uczestniczenia w tej pantomimie prorockiej.

Termin *śākār* – „zapłata” (w. 12bB) pochodzi od rdzenia *skr*, oznaczającego czynność wynajmowania kogoś lub czegoś (por. Sdz 18,4)⁴⁴. Jedną z cech fałszywego proroka było żądanie zapłaty za wykonaną przez siebie „usługę”. Specjalistów od przepowiadania przyszłości było na starożytnym Bliskim Wschodzie bardzo wielu. Posługiwali się różnymi sposobami poszukiwania wiedzy o przyszłości. Prawdziwy prorok jednak nie należał do tego rodzaju „wróżbitów” czy „widzących”. To nie on szukał proroctwa, lecz proroctwo znajdowało jego (por. Am 7,12-15). Takich „zawodowych proroków”, traktujących swoje przepowiadanie jako profesję a nie powołanie, było zapewne wielu w okresie powygnaniowym (por. Za 13,2-6). Można więc zgodzić się z opinią, że wezwanie do zapłaty, oprócz oczywistej ironii, wyraża też napięcie pomiędzy fałszywym i prawdziwym proroctwem⁴⁵. W pewnym sensie zdradza także postawę wezwanych do zapłaty. Akceptując ją, wyrażają w pierwszym rzędzie swój brak zainteresowania współpracą z Bogiem. Nie interesuje ich poszukiwanie słów Jahwe, ani Jego długofalowa opieka. Zadowolają się doraźnymi przepowiedniami. Przy takiej interpretacji łatwiej jest zrozumieć „dar” złego pasterza z ww. 15-17.

Prorok otrzymuje zapłatę, o czym jest mowa w w. 12c. Odważono mu (*šql*) trzydzieści sztuk srebra. Większość egzegetów podkreśla fakt, że to dokładnie tyle, ile wynosi cena niewolnika (por. Wj 21,32). Podobną wartość ma cudzołożnica (por. Oz 3,2 połowa w srebrze, a połowa w zbożu). Jest więc to zapłata obraźliwa i wyraża pogardę wobec pasterza, który reprezentuje samego Boga.

Ironia wynikała już z samego faktu, że Jahwe chciał zapłaty za swoją troskę o naród wybrany. Pogłębiła się ona teraz wraz z zaakceptowaniem tej gry symboli przez stado. Cena, jaką zaproponowano, jest jednak wyrazem całkowitej pogardy wobec Jahwe i jego pasterskiej troski o naród. Jahwe nazywa ją z sarkazmem: *ʔeder hayəqār* (w. 13bA). Najczęściej zwrot ten tłumaczy się jako: „nadmierzajna cena”. Oba terminy w istocie wskazują na coś wyjątkowo cennego. Pierwszy (*ʔdr*) wyraża wspaniałość, wyjątkowość, nadzwyczajność, a drugi (*yqr*) wskazuje na coś cennego lub kosztownego. Czasem określa bogactwo (Jr 20,5; Ez 22,25) lub duży autorytet (Est 1,4; 6,3.6.7.9.11). Zważywszy, że „zachwyt” dotyczy zapłaty z w. 12, łatwo zauważyć ten sarkastyczny ton całego zwrotu.

⁴⁴ KBL II, s. 1239-1240.

⁴⁵ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 273-274.

Jahwe każe prorokowi odnieść otrzymaną zapłatę do świątyni i przekazać garncarzowi (*ʿel-hayyôṣēr*) (w. 13b). Termin „garncarz” wzbudził duże kontrowersje wśród egzegetów. Konstrukcja *šlk* + *ʿel* w 2 Krn 24,10 wiąże się z wrzucaniem datków do skarbony w świątyni przeznaczonych na jej restaurację. Takie rozumienie jest możliwe również w analizowanym tu wierszu, gdyż niektóre starożytne tłumaczenia (Syr/Tg/Wulg) oraz część manuskryptów, zwłaszcza z kolekcji Kennicot, ma w tym miejscu zamiast *yôṣēr*, termin *ʿôṣar* – „skarbiec”. Łatwo przyjąć zmianę *yod* na *alef* jako błąd skryby⁴⁶ lub formę kompromisu pomiędzy *yôṣēq* (piec/wytapiacz metali por. Ml 3,2; 1 Krl 8,51 LXX) i *ʿôṣar* – „skarbiec”⁴⁷. Dość dużą popularnością cieszyła się również propozycja C.C. Torrey’a⁴⁸, który w oparciu o teksty z Iz 44,9-11 i Ha 2,18 uważał, że termin *yôṣēr* może oznaczać nie tylko rzemieślnika pracującego w glinie, ale także kogoś, kto zajmuje się wytapianiem metali⁴⁹. Autor ten przytaczał też praktykę z czasów Dariusza I opisaną przez Herodota (*Dzieje* III.96), która wyjaśniałaby takie szerokie rozumienie badanego terminu: „Złoto i srebro z daniny przechowuje król w skarbcach w następujący sposób: Każe je stopić i wlać w gliniane naczynia; a skoro naczynie jest pełne, usuwa się glinianą powłokę”⁵⁰. O obecności odlewników w świątyni informuje np. 1 Krl 7,15.

W Mt 27,9 cytuje się ten fragment wyroczni przypisując go Jeremiaszowi. Ewangelista wydaje się łączyć obie tradycje tekstu (MT/LXX). Przypisanie cytatu Jeremiaszowi może wynikać z wykonanej przez niego czynności symbolicznej (kupno pola por. Jr 32,6-9) lub po prostu Jeremiasz symbolizuje tu całą tradycję prorocką. Do innej jeszcze tradycji, związanej z tym wydarzeniem, wydaje się odwoływać św. Łukasz w Dz 1,16-19. Połączenie odrzuconego pasterza z Za 11 z Judaszem nie jest jednak takie oczywiste. O ile pasterz otrzymuje zapłatę za swą pracę, o tyle Judasz za zdradę Jezusa. Zwrot tej sumy u Judasza nie wynika z rozkazu Bożego, ale spowodowany jest wyrzutami sumienia. Mizerna wartość otrzymanej sumy jest w Ewangelii oceną samego Jezusa, a nie jego pracy i wreszcie pieniądze u Zachariasza zostają w świątyni, a judaszowe srebrniki służą do zakupu pola.

⁴⁶ Taką koncepcję preferują C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 277.

⁴⁷ Tak M. Saebø, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn 1969, s. 79-82.

⁴⁸ *The Foundry of the Second Temple of Jerusalem*, JBL 55(1936), s. 247-260.

⁴⁹ M. Saebø, *Sacharja 9-14*, s. 80-81 wskazuje ponadto na przykład ze złotym cielcem z Wj 32,2-4.24. Szersze rozumienie badanego terminu w sensie: rzemieślnik, proponuje także B. Otzen, *yāṣar*, w: TDOT VI, s. 257-265 zwł. 259; A.H. Konkel, *yṣr*, w: NIDOTTE II, s. 503-506 zwł. 504.

⁵⁰ Cytat za Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2002 tłum S. Hammer, s. 206.

Według Za 8,9-12 odbudowa świątyni łączy się ze wzrostem dobrobytu. Wynika to oczywiście z opieki Jahwe nad swoim ludem. Jeśli z tej perspektywy spojrzeć na „cenną zapłatę”, to odniesienie jej do świątyni jest kolejnym elementem sarkazmu. Jahwe zdaje się mówić: na ile wyceniliście moją opiekę, tyle warta jest dla mnie wasza świątynia i sprawowany w niej kult ofiarniczy. Artyści, powracający z Babilonii (por. Za 6,9-14), ze zbieranego przez nich złota i srebra uczynili koronę (zwł. w. 11), więc może jest tu także ocena ich stosunku do świątyni⁵¹. W każdym razie konsekwencją ich postawy wobec Mesjasza-Pasterza będzie złamanie jedności pomiędzy Izraelem i Judą, a ściślej mówiąc pomiędzy Samarytanami i Judejczykami. Wydaje się to wskazywać na okres po 328 roku, kiedy Samarytanie zbudowali już własną świątynię na górze Garizim⁵². Cała perykopa może więc odzwierciedlać jeden z wielu aktów wrogości okazywanej sobie przez obie grupy, którego szczegółów dziś już nie znamy. Jej przesłanie teologiczne koncentruje się jednakże nie tyle na interpretacji faktów historycznych, ile zdaje się wskazywać na brak szacunku ze strony liderów wobec wąskiej grupy eschatologicznych proroków.

3.3. Mesjasz – przebity (Za 12,10-11)

Mesjasz był dotąd prezentowany jako pokorny władca i odrzucony pasterz. Kolejna perykopa, odślanająca Jego nowe oblicze, pojawia się w rozdziale dwunastym. Tym razem chodzi o tajemniczą postać, która zostaje „przebita”, na skutek czego cały kraj pogrąży się w żałobie. Tekst wyroczni w polskim tłumaczeniu brzmi następująco:

(w. 10) Wyleję na Dom Dawida i na mieszkańców Jerozolimy

Ducha łaski i błagania.

Będą **patrzyć** na mnie, na tego, którego przebili.

Będą **boleć** nad nim, jak *bolejący nad jedynakiem*,
i **rozpaczać**, jak *rozpaczający nad pierworodnym*.

(w. 11) W owym dniu będzie wielka żałoba w Jeruzalem,

jak żałoba (w/za) Haddad-Rimmon na równinie Megiddo.

Rozdział 12 z Księgi Zachariasza poświęcony jest niezwykłonie Jerozolimie, jednak perykopa kończy się śmiercią kogoś, kto został przebity. Najwięcej dyskusji budzi zarówno identyfikacja przebitego, jak i interpretacja przyczyn oraz skutków tego wydarzenia. Skala żałoby po jego śmierci (Za

⁵¹ E.W. Conrad, *Zachariah*, s. 175-176.

⁵² Za takim osadzeniem w realiach historycznych badanej perykopy opowiada się m.in. J. Blenkinsopp, *Storia*, s. 280.

12,10-14) każe sądzić, że winowajcy pojęli swój błąd, a ich reakcja przywodzi na myśl losy Sługi Jahwe z Iz 52,13-53,12. Wyrocznia dotyczy Izraela (Za 12,1) i Judy (Za 12,2). Uwaga autora skupia się jednak na podkreśleniu niezwykłego charakteru świętego miasta Jeruzalem (Za 12,3) i łasce, która spłynie na mieszkańców Judei (Za 12,4-9). Kolejne wiersze (Za 12,10-14) są już jednak zaskakujące. Wydają się stwierdzać, że kulminacyjny moment chwały świętego miasta nadejdzie wraz ze śmiercią tajemniczej postaci, w wyniku której cała ludność kraju pogrąży się w żałobie.

Zachowując tekst masorecki w w. 10b można wnioskować, że przebitym jest sam Jahwe. Jeśli dokonać korekty sugerowanej przez część manuskryptów o przebitym jest mowa w trzeciej osobie, co teoretycznie lepiej wpisuje się w strukturę gramatyczną (por. użyte zaimki) pozostałej części tego wiersza. Rodzi się jednak w związku z tym problem identyfikacji tego, kto został przebity.

Wyrocznię otwiera zapowiedź skierowana do Domu Dawida i mieszkańców Jerozolimy⁵³. Można więc sądzić, że obejmuje ona zarówno ośrodek władzy, jak i całą ludność zamieszkującą miasto. Jahwe obiecuje najpierw wylanie (*šp̄k* w. 10a) Ducha. Prorok używa terminu *rūah* w sensie Bożej inspiracji do określonych zachowań i emocji. Przypomina to prorockie zapowiedzi o przemianie wewnętrznej dokonanej wylaniem Ducha Bożego (Jl 3; Jr 31,33; Ez 11,19; 36,26; 39,29)⁵⁴. Rzeczownik *hēn* pozwala myśleć tu o życzliwości udzielonej przez Boga adresatom wyroczni, gdyż termin często jest składnikiem idiomu: „znaleźć łaskę w oczach kogoś” (Rdz 39,4; Wj 33,12; Lb 32,5; Sdz 6,17). Również drugi z rzeczowników pochodzi od tego samego rdzenia *hnn* – „być łaskawym, okazać łaskę”. Forma liczby mnogiej *taḥānūnīm* oznacza „prośbę o łaskę”⁵⁵ kierowaną do ludzi (Prz 18,22) lub do Boga (Ps 28,2,6; 86,6; Jr 3,21; 31,20) i często pojawia się w kontekście przebaczenia (por. Dn 9,3,17-18). Jahwe uzdalnia więc adresatów poprzez dar Ducha błagania/prośby do modlitwy o przebaczenie.

Patrznie i żal nad przebitym jest zatem konsekwencją tego daru. Kim jest ten, kto został wcześniej przebity? Według TM określa się go zaimkiem w 1 os. l. poj. (w. 10b). Reszta wiersza ma już jednak zastosowany zaimek w 3 os. l. poj. Część manuskryptów Kennicot potwierdza, że zamiast *ʔy* (1 os.) możliwa jest lekcja *ʔyw* (3 os.). W takiej formie tekst jest cytowany również w J 19,37 i Ap 1,7. Być może zmiana z 3 na 1 osobę ma swoje źródło w błędzie

⁵³ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 333-334 tłumaczy drugi człon jako *leaders of Jerusalem*, ale jego argumentacja jest mało przekonująca.

⁵⁴ A. Deissler, *Zwölfpropheten III*, s. 306.

⁵⁵ R.A. Mason, *The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah*, ZAW 88(1976), s. 231-232; T.E. Fretheim, *hnn*, w: NIDOTTE II, s. 204.

związanym z podobną pisownią *jod* i *waw*, wynikłym z *defective scripta* 3 os. - *ʔyw*⁵⁶. Poprzez konstrukcję *ʔēt ʔāšer* druga część zdania odnosi się do tego, którego chciano usunąć, a więc do Boga. W jakim sensie jednak Bóg mógł zostać przebity przez ludzi? Część egzegetów dostrzega możliwość metaforycznej interpretacji tej wypowiedzi⁵⁷. Jeżeli przyjąć sugestię Gesenius'a (GK 138e n. 1) i zmienić *ʔēt* na *ʔel*, to można uzyskać w efekcie dwa różne dopełnienia: „będą patrzeć na Mnie (Jahwe) i na tego, którego przebili”. Jahwe byłby w tym wypadku źródłem przebaczenia, a „przebity” Mesjasz motywem do okazania łaski. Trudno oprzeć się wrażeniu, że autor tekstu pozostaje pod wpływem Iz 53 i opisaną tam ekspiacyjnej ofiary Sługi Jahwe.

Czasownik *dāqārū* – „przebili” pochodzi od rdzenia *dqr*, który znacznie częściej oznacza zranienie niż zabicie z pomocą miecza lub włóczni (Jr 37,10; 51,4). Czasem tylko kontekst każe go interpretować w sensie śmiertelnego zranienia (Lb 25,8; Sdz 9,54; 1 Sm 31,4). W obecnym przypadku nie można rozstrzygnąć definitywnie, jaki jest ostateczny skutek tego „przebicia”⁵⁸. Żal, o którym będzie za chwilę mowa, równie dobrze pasuje do sytuacji pokuty, jak i lamentu po śmierci kogoś ważnego.

W historii egzegezy pojawiły się różne propozycje identyfikacji „przebitego” z konkretną postacią⁵⁹. Interesujący wydaje się tu jednak aspekt konfliktu wynikającego z konfrontacji pomiędzy prawdziwym i fałszywym prorocstwem (por. Za 13,2-7)⁶⁰, na który zwraca uwagę Meyers⁶¹. Być może autor tekstu identyfikuje „przebitego” z jednym z klasycznych bohaterów tradycji prorockiej (Jeremiasz: Jr 26,8.11.15.16; Micheasz z Moreszet: Jr 26,18-19; Uriasz z Kiriat-Jearim: Jr 26,20-23; Sługa Jahwe: Iz 53,1-9). Przebicie przewidziane było dla kogoś, kogo oskarżano o fałszywe prorocstwa (por. Za 13,2-6 zwł. w. 3 i Jr 26,23). Jeżeli te sugestie są słuszne, to można sądzić, że autor tekstu ma w pamięci długą historię profetyzmu w Izraelu. Doświadczenie

⁵⁶ Tak wyjaśnia problem H. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah* (ICC), Edunburg 1912, s. 334-335.

⁵⁷ R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 276. Podobnie już R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi* (CBC), Cambridge 1977, s. 118-120; A. Lacoque, *Zacharie*, w: S. Amsler, A. Lacoque, R. Vuilleumier, *Aggée, Zacharie, Malachie* (CAT XIc), Neuchatel-Paris 1981, s. 189.

⁵⁸ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 337-338.

⁵⁹ O. Kaiser, *Theologie des Alten Testaments III: Der Gott des Alten Testaments*, Göttingen 2003, s. 169-170 sugeruje np. zabójstwo Jozuego dokonane przez arcykapłana Jochanana z pomocą Bagosa w celu przejęcia jego urzędu. Czyn ten spowodował sprofanowanie świątyni i Żydzi przez siedem lat odbywali za to pokutę (Józef Flawiusz, *Ant.* XI.297-301).

⁶⁰ Już W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh 1976, s. 223-224 wskazywał na możliwość identyfikacji zabitego pasterza z Za 13,7 z „przebitym” w obecnym tekście.

⁶¹ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 339.

prorockie zwykle wiązało się z sytuacją niezrozumienia i odrzucenia, a przykład Jeremiasza pokazuje, jak dramatyczne były tego skutki. Opamiętanie przychodziło zwykle po czasie, zwłaszcza, gdy słowa proroka okazywały się prawdziwe (por. Pwt 18,21-22). W atmosferze reinterpretacji dziedzictwa prorockiego z przełomu IV i III wieku taka refleksja jest możliwa w tym miejscu. Zabicie prawdziwego proroka, uznanego za kłamcę, w pewnym sensie jest próbą zdławienia słowa Bożego. Kiedy więc zaczyna się wypełniać to, co zostało przepowiedziane, przychodzi opamiętanie i pokuta, która, ze względu na intensywność żalu (ww. 10c-11) i jego zasięg (ww. 12-14), obejmuje cały naród. Ten ogólnonarodowy żal wskazuje jednak, że chodzi o osobę wysokiej rangi. Obejmuje on nie tylko ośrodek władzy i sferę kapłańską, ale i mieszkańców Jeruzolimy.

Intensywność tego żalu porównana jest do płaczu spowodowanego śmiercią jedynaka i pierworodnego (w. 10c), który zawsze jest gwarantem pomyślnej przyszłości (Am 8,10; Jr 6,26; por. Wj 4,22; Jr 2,3; 31,8-9; Syr 36,18 Izrael, jako pierworodny Jahwe)⁶². Kolejną ilustracją tej intensywności jest porównanie do żalu w (lub po) Haddad-Rimmon. Część egzegetów widzi tu aluzję do śmierci Jozjasza, króla i reformatora religijnego, zabitego przez faraona Neko pod Megiddo (2 Krl 23,29; por. Jr 22,10.18). Jego pogrzeb był niewątpliwie okazją do ogólnonarodowej żałoby, a kronikarz pisze, że celebrowano ją jeszcze w jego czasach (2 Krn 35,20-25)⁶³. Region ten był jednak teatrem wielu bitew (Sdz 4,12-16; 6,33; 7,12; 1 Sm 29,1.11; 31,1) i rezydencją królów Izraela (1 Krl 18,45-46; 2 Krl 8,29). Być może więc autor Za 12,11 ma na myśli ogólną aluzję do losów Królestwa Północnego. Losy Samarii w czasach Aleksandra Wielkiego stanowiły bowiem po części reminiscencję nieszczęść, które dotknęły ją podczas inwazji Asyryjczyków (722).

Niektórzy badacze skłaniają się jednak ku interpretacji Haddad-Rimmon jako imienia umierającego i powracającego do życia bóstwa Baala, z którym łączył się jakiś rodzaj celebracji żałobnej na równinie Megiddo⁶⁴. Druga propozycja ma jednak swoje trudności. Kult Baala i związane z nim rytuały lamentacyjne nie ograniczały się nigdy do Megiddo (por. Ez 27,30-32). Nieznany jest ponadto konkretny ośrodek kultu Baala na tym terenie. Patrząc jednak przez pryzmat geograficzny równina Megiddo pokrywa się z doliną Jizreel („Bóg sieje”; gr. Ezdrelon), terytorium oddzielającym Galileę od Samarii, uchodzące w Biblii za symbol płodności. Może zatem autor tekstu

⁶² M. Görg, *Erstgeburt*, w: NBL I, s. 581.

⁶³ J. Homerski, *Księga Zachariasza*, s. 431; C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 343-344.

⁶⁴ R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 278; J.St. Synowiec, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków³ 1999, s. 469; J.C. Greenfield, *Hadad*, w: DDD, s. 376-382 zvl. 380-381.

nawiązuje do znanego mu z przeszłości rytuału pogańskiego mającego na celu pobudzenie Baala do działania i przywrócenia płodności ziemi, która jest oznaką przychylności Boga Przymierza (por. Oz 2,23-24).

Konkludując przeprowadzoną analizę można stwierdzić, że treść zbadanych wierszy dobrze wpisuje się w atmosferę napięć istniejących na linii prorocy – naród. Kontekst historyczny okresu powygnaniowego, naznaczony niepewnością o przyszłość wynikającą z braku perspektyw na odbudowę politycznych struktur królestwa Dawidowego, sprzyjał reinterpretacji dziedzictwa profetycznego. Naród wybrany musiał zdać sobie sprawę, że jego minione i obecne losy są skutkiem niewłaściwej postawy wobec słowa prorockiego i samych proroków. Powrót do „źródeł” ma doprowadzić go do postawy żalu i, jak można się domyślać, do nawrócenia, które będzie zwieńczeniem losów niezwykłej Jeruzolimy.

4. Rola kontekstu historycznego w wyroczniach mesjańskich Deutero-Zachariasza

Przeanalizowane powyżej teksty stanowią wyrocznie o charakterze eschatologicznym. Już choćby z tej racji należy je uznać za mesjańskie. Obraz samego Mesjasza jest w nich jednak niejednorodny. Z jednej strony ukazany jest on jako Król Pokoju, wkraczający do Jeruzolimy, aby objąć pod protektoratem Boga panowanie nad całym światem (Za 9,9-10), a z drugiej odrzuconym Pasterzem (Za 11,12-13), którego pracę oceniono na trzydzieści srebrników. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej przy trzecim tekście (Za 12,10-11), gdzie wydaje się on być przebitym przez swoich rodaków, którzy po refleksji uznają swój błąd i zwracają się do Boga z prośbą o przebaczenie. Dwa ostatnie teksty wydają się odnosić do postaci prorockiej i dobrze wpisują się w atmosferę reinterpretacji dziedzictwa prorockiego dokonywanej na przełomie IV i III wieku przed Chr.

Przesunięcie akcentów z idei Mesjasza Króla i Pasterza, znanej z wypowiedzi wielu wcześniejszych proroków, na postać Mesjasza składającego swe życie w ekspiacyjnej ofierze za naród dokonało się już choćby w przepowiadaniu Deutero-Izajasza (por. Iz 52,13-53,12). Śledząc zmiany i różnorodność koncepcji mesjańskich w Starym Testamencie, można zauważyć, że idea Królestwa Bożego stanowi w tym procesie swego rodzaju demokratyzację obietnic złożonych Dawidowi (por. 2 Sm 7,8-16)⁶⁵. Temat ten, zapowiadany przez Deutero-Izajasza (Iz 41,21; 44,6; 52,7), po wygnaniu stał się dominujący ze względu na utratę nadziei związanych z obecnością konkretnego pretendenta do objęcia tronu Dawidowego (ostatnim był Zorobabel; por. Za 3,8;

⁶⁵ J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, Roma 1995, s. 563.

6,12; Ag 2,20-23), jak również brakiem politycznych możliwości odbudowania niepodległej monarchii na terenach dawnego Królestwa Dawidowego. W ten sposób idea restauracji monarchii w jej politycznym wymiarze, obecna w przepowiadaniu proroków przed wygnaniem babilońskim, ustąpiła miejsca koncepcji teokratycznej⁶⁶. Jak można sądzić, zmiana ta dokonała się również ze względu na napięcie pomiędzy oczekiwanym ideałem a rzeczywistością. Poszczególni władcy, z którymi wcześniej wiązano nadzieje na restaurację monarchii z czasów wielkiego króla Dawida, nigdy nie odpowiadali oczekiwaniom. Trzeba jednak zauważyć, że nawet w oparciu o chronologiczną analizę rozwoju mesjanizmu w Starym Testamencie trudno jest mówić o jakiejś jednej koherentnej linii oczekiwań związanych z przyszłym Mesjaszem⁶⁷. Widać to również w perspektywie wyroczni zawartych w Księdze Deutero-Zachariasza.

Idąc za chronologią poszczególnych wypowiedzi starotestamentalnych dotyczących Mesjasza, można prześledzić rozwój oczekiwań związanych z tą postacią od czysto historycznych aż po eschatologiczne i apokaliptyczne koncepcje restauracji narodu w czasach ostatecznych. Tej idei coraz wyraźniej przeciwstawia się opór obcych narodów⁶⁸. Wraz z upływem czasu staje się on elementem działania antyboskich sił, którym zaradzić może jedynie interwencja samego Jahwe. W ten sposób oczekiwany Król-Mesjasz coraz rzadziej przypomina ziemskiego władcę i coraz częściej staje się charyzmatyczną postacią uzdolnioną przez Boga do inauguracji oczekiwanego Królestwa Bożego na ziemi⁶⁹. Obce narody zaś, krytykowane za ich poczynania we wszystkich niemal księgach prorockich, nawrócą się i staną się częścią ludu Bożego (por. Za 2,15; 8,20-22; 14,16 oraz Iz 2,2-5; 45,6; Mi 4,1-5; Ml 1,11; Ps 102,22-23; 113,3). W ten sposób obietnice Królestwa Bożego, zainaugurowanego przez Mesjasza, dotyczą stopniowo już nie tylko narodu wybranego, ale całego świata (Mi 5,3; Ag 2,22; Za 9,10)⁷⁰.

Kontekst historyczny dla wyroczni mesjańskich zawartych w Księdze Deutero-Zachariasza musi być dość szeroki i objąć wydarzenia zachodzące na przestrzeni całego V i IV wieku widziane zarówno w perspektywie wstrząsów dotyczących imperium perskie, jak i skutków wynikających z tej sytuacji dla prowincji Jehud (Judea). Propozycje bardziej szczegółowego powiązania poszczególnych wyroczni z konkretnymi wydarzeniami mają dziś jedynie

charakter spekulatywny. Czasem noszą znamiona dużego prawdopodobieństwa (np. przemarsz wojsk Aleksandra Wielkiego w 332 roku dla Za 9,1-10 lub napięcia pomiędzy Judejczykami i Samarytanami dla Za 11,4-17). Jednak ze względu na eschatologiczny ton poszczególnych wyroczni, proponowane konkretne odniesienia historyczne uznać można jedynie za inspirację do ich powstania, a nie fakty, które autorzy wyroczni chcą szczegółowo zinterpretować.

Konkretne wydarzenia mogły być natchnieniem do przemyśleń i reinterpretacji dziedzictwa prorockiego oraz tworzenia na jego bazie nowej wizji przyszłości. Niekoniecznie jednak w tym samym czasie te wypowiedzi musiały stanowić precyzyjne odzwierciedlenie wydarzeń, które je zainspirowały. Eschatologia prorocka w ostatnim etapie swego rozwoju i zastępująca ją stopniowo apokaliptyka wybiegają w przyszłość, która nie ma precyzyjnych odniesień do bieżącej historii. Co najwyżej aktualny bieg dziejów może stać się argumentem za koniecznością zmian, ich bliskością i kierunkiem rozwoju. Księga Za 9-14, ze względu na swoją treść i formę literacką, niewątpliwie dobrze wpisuje się w ten okres transformacji, niejako więc ze swej natury nie może być usytuowana w jednym konkretnym momencie historycznym.

Udzielając odpowiedzi na pytanie postawione w tytule tego artykułu, należy stwierdzić, że w odniesieniu do mesjańskich wypowiedzi Deutero-Zachariasza nie można mówić, w pełnym tego słowa znaczeniu, o interpretacji bieżącej historii, a jedynie o wpływie wydarzeń historycznych na literacki kształt poszczególnych wyroczni. Widać w nich wyraźnie ewolucję oczekiwań mesjańskich. Pokorny Mesjasz – Król tryumfalnie wkraczający do Jerozolimy i głoszący pokój wszystkim narodom, zmienia się w Mesjasza - Pasterza odrzuconego przez swój naród i „Przebitego”, który staje się źródłem żałoby noszącej znamiona ogólnonarodowej pokuty i nawrócenia. O ile pierwsza, pełna entuzjazmu wyrocznia mogła być inspirowana atmosferą zmian zachodzących na międzynarodowej arenie politycznej, o tyle dwie ostatnie odzwierciedlają wewnętrzne napięcia i konflikty obecne w strukturach powygnaniowego Izraela. Ich kontekst stanowić mogła, dokonująca się w łonie teokratycznej wspólnoty z późnego okresu drugiej świątyni, refleksja nad dziedzictwem prorockim i spory o duchowy kształt tej wspólnoty oraz kierunek jej dalszego rozwoju.

⁶⁶ Tamże, s. 577.

⁶⁷ H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart i in. 1991, s. 19-40 zvl. 40.

⁶⁸ R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 445.

⁶⁹ E.S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001, s. 197.

⁷⁰ R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II*, Neukirchen 2001, s. 148-149.241-243.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

ZAGADNIENIE PRAWDY ABSOLUTNEJ W NAUKACH EMPIRYCZNYCH

Wprowadzenie

W książce pt. „Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata”¹, która pojawiła się w polskich księgarniach na krótko przed wyborem kardynała Ratzingera na Biskupa Rzymu, jej autor – wówczas prefekt Kongregacji Nauki Wiary – poruszył najbardziej aktualne problemy, pojawiające się dziś przed naszą wiarą. Wśród nich – zdaniem J. Ratzingera – na szczególną uwagę i wnikliwą analizę zasługuje zagadnienie prawdy absolutnej. Tym bardziej, że problem ten jest całkowicie pomijany i bagatelizowany przez te dziedziny ludzkiej wiedzy, które nie kryją swojego roszczenia, jeśli nie nauk jedynie prawdziwych, to przynajmniej najważniejszych; wyznaczających kierunek i tempo w procesie zdobywania wiedzy oraz panowania nad przyrodą. Konsekwencją tego – jak zauważa w swojej książce kard. Ratzinger – jest relatywizowanie prawdy i siłą rzeczy spychanie na margines tych nauk, w których – mimo bardzo wymagającego pytania o prawdę absolutną – nie zrezygnowano z trudu rzetelnego poszukiwania wyczerpującej odpowiedzi. Na przysłowiowym marginesie, przynajmniej jeśli chodzi o zagadnienie prawdy, znalazła się również religia. Jak się okazuje, z tych samych powodów co nauki, w których tli się jeszcze chęć i nadzieja poznania prawdy. Naturalnie kard. Ratzinger ma na myśli religię chrześcijańską, ponieważ właśnie ona, spośród wszystkich innych religii, charakteryzuje się wyraźnym roszczeniem, by być *religio vera* – głoszącą prawdę o Bogu, o świecie i o człowieku. Tylko wówczas bowiem – dodaje autor – kiedy wiara jawi się jako siła ostatecznej i wyzwalającej człowieka z wszelkich zależności, prawdy, może zwracać się do wszystkich ludzi i interesować wszystkich ludzi, wychodząc z dostępnego tylko dla niektórych oraz zamkniętego dla pozostałych, kręgu kulturowego; jednego spośród wielu.

Snując swoje refleksje na temat prawdy, we wspomnianej książce obecny Papież poświęcił wiele miejsca encyklice swojego poprzednika, Jana Pawła II. Choć może się wydawać, że po tak licznych publikacjach,

¹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* [*Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*], tłum. Ryszard Zajączkowski, Wydawnictwo „Jedność” - Kielce 2004.

sympoziach, wygłoszonych wykładach na temat encykliki *Fides et ratio*² i po kilku już latach od jej ogłoszenia (14 września 1998 r.), temat został już dawno wyczerpany lub gruntownie przedyskutowany i że wyjaśniono już wszystkie poruszane w tej encyklice zagadnienia oraz wątpliwości. Tymczasem kard. Ratzinger jest nieco innego zdania, uznając ten dokument za ciągle bardzo aktualny. Stąd starając się dotrzeć do najważniejszych motywów napisania przez Jana Pawła II encykliki *Fides et ratio* oraz podpowiadając, jak należy czytać tę encyklikę i jak ją rozumieć, podkreśla, że jej podstawowym celem jest „zrehabilitowanie prawdy w zrelatywizowanym świecie”, w którym, szczególnie na gruncie nauki³, pytanie o prawdę stało się dziś czymś bardzo

² Wystarczy choćby wspomnieć pracę zbiorową pod redakcją I. Deca pt. „Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie”, wydaną we Wrocławiu w 1999 r., w której opublikowane zostały materiały sesji naukowej, zorganizowanej w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu i poświęconej encyklice *Fides et ratio*, czy też, będącą zbiorem przemówień i referatów, książkę G. Witaszka pt. „Wiara i rozum”. Zamieszczone w niej przemówienia i referaty zostały wygłoszone na uroczystej sesji naukowej pt. „Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II *Fides et ratio*”, która to sesja odbyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, 21 stycznia 1999 r. Poza tym pracę zbiorową pt. „Rozum i wiara mówią do mnie”, pod redakcją K. Mądela, zawierającą zbiór refleksji i artykułów, których tematyka jest związana ze wspomnianą encykliką Jana Pawła II. I wreszcie wydaną w 1999 r., w Opolu, publikację pod redakcją S. Rabejia pt. „Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice *Fides et ratio*, zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku”. Por. I Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999; G. Witaszek (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et Ratio”*, Lublin 1999; K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999; S. Rabej (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice „Fides et ratio”, zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku*, Opole 1999.

³ Mimo że kard. J. Ratzinger nie precyzuje i nie wyjaśnia szczegółowo zastosowanego przez siebie w tym miejscu terminu: „nauka”. lektura książki pozwala domyślać się, iż chodzi przede wszystkim o nauki szczegółowe, czy też empiryczne, kiedy to zwykle mamy na myśli te, opierające się na przygotowanym i kontrolowanym przez człowieka doświadczeniu. Tego rodzaju dopowiedzenie wydaje się być bardzo potrzebne, ponieważ w wielu publikacjach, zwłaszcza tych odnoszących się do relacji, jakie zachodzą między naukami empirycznymi lub przyrodniczymi a teologią (M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992; M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001; P. Dawies, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, tłum. M. Krośniak Kraków 1996; M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983; M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987; J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość. Związki między nauką i teologią*, tłum. P. Tomaszek, Kraków 1995.), czy też filozofią, takie określenia, jak „nauki empiryczne”, „szczegółowe” oraz „przyrodnicze”, stosowane są niejednokrotnie zamiennie i dość umownie, pomimo dość subtelnych różnic w ich zakresach, które muszą być dobrze znane, zajmującym się tymi dziedzinami ludzkiej wiedzy, specjalistom. Wtrącenie to może być znaczące również w kontekście teologii, której „naukowość”, choć kwestionowana przez niektórych teoretyków nauki (zajmujących się problemami metanauki) i metodologów, nie może być podważana. Co więcej, jak podkreśla to w swojej pracy Ratzinger, właśnie jej zainteresowanie prawdą absolutną i bycie swoistym wyznacznikiem w tej kwestii, w stosunku do wszystkich innych nauk, zdaje się to tylko

kłopotliwym i bardzo niezręcznym, a przez to także coraz bardziej nieobecny⁴. W tym kontekście encyklika – jak to ujął Ksiądz Kardynał – „dodaje odwagi do przygody z prawdą”⁵, co musi również prowadzić do zbliżenia różnych dziedzin ludzkiej wiedzy z wiarą, dotąd niejednokrotnie konsekwentnie od niej separowanych.

1. Tylko dla odważnych i niezależnych

Rozdział nauk empirycznych, które swoje osiągnięcia chcą stale weryfikować w doświadczeniu, od teologii, opierającej się na Bożym objawieniu i zakładającej wiarę, w niektórych okresach nie ograniczał się tylko do przestrzegania własnych zakresów i nieinteresowania się tym, co dzieje się w innych dyscyplinach. Szczególnie wzrost technicznych możliwości człowieka, i co za tym idzie, większa umiejętność w przygotowywaniu oraz kontrolowaniu doświadczeń, skłaniał niektórych uczonych do zdecydowanych wystąpień przeciwko tym wszystkim dziedzinom ludzkiej wiedzy, w których stosowanie eksperymentu było bardzo utrudnione lub w ogóle niemożliwe, aż do odmawiania im statusu naukowości. Trzeba przy tym zauważyć, że rozchodzenie się nauk przyrodniczych z teologią, jak również z innymi naukami humanistycznymi (wystarczy tu wspomnieć np. filozofię), co miało miejsce przede wszystkim w okresie panowania pozytywistycznej koncepcji nauki i co w wielu obszarach nie zostało do końca przezwyciężone również dzisiaj, dokonywało się często wskutek wyborów podejmowanych *a priori*. Innymi słowy bez rzetelnego zweryfikowania ich z tym, co dane nauki mają do powiedzenia w swojej obronie, w kontekście ich wiarygodności, jeśli chodzi o posiadane przez nie środki i wypracowane przez całe wieki próby dotarcia do poznania absolutnej prawdy⁶.

potwierdzać, a nawet nadawać teologii szczególne znaczenie, bez deprecjonowania naturalnie przez to innych dyscyplin.

⁴ J. Pieper, *Was heisst Interpretation?* w: Tenże, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg 1995, s. 226.

⁵ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 147-148.

⁶ Przy rozpatrywaniu relacji nauk szczegółowych do teologii lub tylko przy wspomnieniu refleksji wiary, mogą się pojawić wątpliwości, czy przypadkiem użyte w tekście wyrażenie „prawda absolutna” nie jest rozumiane w odniesieniu do objawiającego się stworzeniu Boga. Na gruncie nauk empirycznych tak rozumiana prawda byłaby bardzo trudna do ujęcia, przede wszystkim z powodu braku w tych naukach odpowiedniego aparatu pojęciowego. Mówiąc zatem o prawdzie absolutnej, w tym artykule nie mamy na myśli transcendentnego Boga, będącego pierwszorzędnym przedmiotem poznania w teologii, ale całkowite i wszechstronne poznanie rzeczywistości, które nie jest zależne od okoliczności, jakie temu towarzyszą, ani od osoby; takich a nie innych jej upodobań i priorytetów, a tym bardziej od panującej mody, ale jedynie od stanu rzeczy. *Prawda absolutna*, w: M. Szymczak, H. Szkiłdź, S. Bik, C. Szkiłdź, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1988, s. 3-4.

Dostrzegając wyraźne niebezpieczeństwo, niedostatecznie przygotowanego merytorycznie ferowania wyroków i konstruowania nowej metodologii nauk, nieliczącej się z żadną, poza własną i dość mocno okrojona, tradycją, kard. Ratzinger, we wspomnianej publikacji, dopatruje się między innymi bardzo znaczącego wpływu motywów ideologicznych⁷. Ideologia w tym kontekście oznacza pogląd lub teorię, która nie powstaje w oparciu o wnikliwą, naukową analizę. Niemniej z różnych względów, np. możliwości łatwiejszego pokierowania innymi ludźmi lub wejścia w posiadanie większych dóbr, okazuje się bardzo atrakcyjna i angażująca także wielu wybitnych uczonych⁸. Co więcej, analizujący również to zagadnienie M. Heller, mówi nawet o pewnym, dość wyraźnym i mocno zakorzeniającym się wśród ludzi nauki i w środowiskach naukowych, „totalizmie”. Miałby on polegać na dość dużej presji psychologicznej, zmuszającej wręcz ludzi nauki do przyjmowania redukcjonistycznych i praktycznie ograniczających rozwój nauki programów, osłabiając tym samym dążenie do prawdy absolutnej. I choć presja ta obejmuje oraz dotyczy także uczonych, nie jest wywierana przez żadną naukową instytucję, co nie znaczy wcale, że postawa wobec niej instytucji naukowych jest całkowicie obojętna⁹.

Dlaczego jednak człowiek współczesny ma tak wielki problem z prawdą? Zwłaszcza, że dążenie do niej, chęć poznania, zdaje się być wpisane w jego naturę, co charakteryzuje go oraz wyróżnia spośród innych stworzeń i co wyraźnie narzuca się przy powierzchownej nawet obserwacji, nie tylko jego działalności naukowej, ale także jego postępowania oraz zachowania w najprostszych czynnościach, związanych z codzienną egzystencją¹⁰.

Przy bardziej wnikliwej obserwacji tego, co dzieje się dziś w różnych dziedzinach ludzkiej wiedzy, nie kwestionując ich niewątpliwych osiągnięć, trzeba powiedzieć, że mimo to w wielu obszarach zagubiono gdzieś świadomość podstawowego celu każdej dyscypliny naukowej, którym jest przecież dążenie do prawdy¹¹. Tymczasem wraz z coraz większymi możliwościami i umiejętnościami człowieka, dążącego do zdobycia coraz większej wiedzy, wzrastają także oczekiwania. Niestety nie wszystkim chce się je spełniać. Szczególnie, kiedy wiadomo, że trud i zainwestowane środki nie przełożą się szybko na bardzo wymierne korzyści i nie ma gwarancji uzyskania większej władzy nad drugimi, czy też wyprzedzenia ich, choćby o „pół kroku”, w wyścigu po sławę i pieniądze. Cóż komu po takiej prawdzie, która raczej

⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 149-150.

⁸ O. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, s. 73-97.

⁹ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1994, s. 19. 30.

¹⁰ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 1.

¹¹ U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiöns pluralistischen Gesellschaft*, „New Testament Studies” 44 (1998), s. 317-339.

zobowiązuje do pokory i umiejętności, czasami daleko idącego samokrytycyzmu i dystansu do własnych osiągnięć, choćby po to, aby zweryfikować je z wynikami innych uczonych, badających rzeczywistość w innym wymiarze i przy pomocy innych metod? Dlatego też w nauce ważniejsze jest dziś panowanie nad rzeczami i wymiar praktyczny¹², niż chęć poznania prawdy. Trudno bowiem, w niektórych ośrodkach, nawet zakreślić granicę między nauką a techniką. Jeszcze bardziej problematyczne staje się to w momencie, kiedy osiągnięcia naukowe i wyniki badań opuszczają laboratoria, znajdując bardzo szybko swoje zastosowanie w konkretnych i zmieniających ludzką egzystencję rozwiązaniach technicznych. Stąd coraz częściej mówi się o tzw. „mentalności technicznej” uczonych, gdzie prowadzone przez nich badania przybierają techniczny charakter i gdzie coraz wyraźniej słyszy się o „naukowej technice”. Człowiek zdobywa bowiem panowanie nad przyrodą, kiedy potrafi rozkazywać jej językiem „zautomatyzowanej empirii”. Utylitaryzm stawał się więc, w tak rozumianej nauce, podstawowym wyznacznikiem, aż do postawienia w końcu pytania o sens istnienia innych nauk (mniej opanowanych przez technikę i bardziej odpornych na pragmatyzm) i wartość stosowanych przez nie metod badawczych. Stąd było już blisko do „totalnego fizykalizmu”, czyli prób zredukowania całej nauki do fizyki, albo rozciągnięcia metod stosowanych w fizyce na inne (nawet wszystkie) dziedziny ludzkiej wiedzy¹³. Niestety bardzo blisko było również do wypierania rzetelnej sprawdzalności i weryfikacji wielu wyników, przez coraz bardziej szerzący się pragmatyzm.

Jak się jednak okazuje, dość duża grupa autorów bardzo zdecydowanie broni samokrytycyzmu w naukach empirycznych i tym samym sprawnie funkcjonującego w nich – jak twierdzą – mechanizmu samokontroli oraz weryfikacji swoich osiągnięć. Ale dobrze jest również pamiętać, że właśnie w tych naukach mamy często do czynienia z tzw. „empiryczną wersją samokrytycyzmu”, polegającą na stawianiu wszystkich swoich twierdzeń przed „trybunałem doświadczenia”. Przy czym werdykt tego trybunału nie ogranicza się do stosowanych metod i ich wyników tylko w naukach empirycznych, w których w ten sposób chce się uzyskać większą niezależność metodologiczną, ale skierowany jest także do innych sposobów poznania. Tyle tylko, że jeśli któryś z nich nie odpowiada narzędziom poznawczym, wypracowanym na gruncie nauk empirycznych i na ściśle określony użytek, skazany jest na banicję z naukowego obszaru¹⁴.

Tego rodzaju tendencje i przewartościowania w nauce, zaowocowały dwiema skrajnościami, coraz bardziej się rozchodzącymi i upowszechniającymi.

¹² M. Reiser, *Bibel und Kirche, Eine Antwort an U. Luz*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 108 (1999), s. 62-81.

¹³ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 30-41.

¹⁴ M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 13.

niającymi: stawianiem się ponad prawdą, zawłaszczaniem jej, z jednej strony. Z drugiej natomiast, coraz bardziej powszechnym wątpliwym, co do możliwości poznania jej. Innymi słowy fałszywa pokora lub po prostu pycha. Tyle tylko, że w jednym i w drugim przypadku człowiek oddala się od prawdy i osłabia w sobie lub zupełnie niszczy, to pragnienie, które w ludzkim sercu – jak napisał w *Fides et ratio* Jan Paweł II – zaszczerpił Bóg. Co zatem jest przyczyną owego, spowodowanego przez samego człowieka „defektu” w wymiarze własnego ducha, który nie pozwala mu wznosić się do kontemplacji prawdy i tym samym coraz lepiej – pełniej, poznawać siebie samego?

2. Na początku było słowo

Niestety – jak poucza nas doświadczenie – przeświadczenie człowieka o tym, że może poznać prawdę, mimo że pragnienie dotarcia do niej jest głęboko zakorzenione w jego naturze¹⁵, nie jest tak powszechne, jak mogłoby się wydawać. A przyczyny tego są bardzo złożone. Wpływa na to przede wszystkim niejednoznaczne rozumienie prawdy i tym samym różne opinie na temat docierania do niej, zwłaszcza wśród tych, którzy na co dzień zajmują się badaniem złożonych procesów i najbardziej podstawowych elementów otaczającego nas świata. Innymi słowy termin „prawda” został dziś mocno „zrelatywizowany” i to do tego stopnia, że trzeba bardzo uważać, czy uczeni wypowiadając to słowo mają to samo na myśli, ponieważ tzw. „rozkawałkowanie” rzeczywistości należy obecnie do istoty języka, jakim się posługujemy¹⁶.

Liczne odkrycia ukazują nam „księgę natury” jako napisaną w wielu różnych językach, na przykład geologicznym, fizycznym, chemicznym i antropologicznym, na co niemały wpływ ma wiele różnych, wykorzystywanych w naukach metod. Stosowane w nauce, bardzo różne języki, świadczą o różnorodności zdarzeniowej, zjawiskowej i przedmiotowej otaczającej nas rzeczywistości. Niestety temu świadectwu nie często wychodzą naprzeciw próby wzajemnego tłumaczenia różnych języków¹⁷. Tymczasem język nie tylko pozwala precyzyjnie opisać stosowaną metodę oraz lepiej zrozumieć i przekazać rezultaty badawcze. Praktycznie jest on nieodłączny od

¹⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 29.

¹⁶ F. Stężewski, *Czy wiara i rozum muszą być przeciwstawne?*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 234-235.

¹⁷ S. Zięba, *Realność przyrodnicza na granicy poznania naukowego i religijnego*, w: G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 135.

samej metody, przez co jest również czynnikiem kształtującym ją. Dlatego też tak wielką wagę przywiązuje się w naukach empirycznych do uczenia się i stosowania języka naukowego wraz z metodą, co ma skutecznie chronić przed wszelkimi próbami konstruowania języka z zewnątrz. Innymi słowy języka sztucznego i nie najlepiej opisującego osiągnięte wyniki lub prowadzone badania, przez co wśród naukowych opracowań pojawiają się pseudonaukowe twory. Znawca języka naukowego musi więc być również dobrym znawcą stosowanych w danej nauce metod¹⁸.

W celu lepszego zobrazowania tego zagadnienia wystarczy wspomnieć funkcje, które pełni język potoczny. Przy pomocy tego języka opisujemy wiele, kontrolowanych przez nas dziedzin i wymiarów naszego zaangażowania oraz nasze codzienne doświadczenia. Poza tymi jednak dziedzinami język ten może się już nie sprawdzić i przy jego pomocy nie prześlemy precyzyjnej informacji dotyczącej np. mechaniki kwantowej, ponieważ ludzkie poznanie ma „strefowy charakter” i obejmuje zwykle tylko jakąś jedną dziedzinę lub obszar. Odbija się to naturalnie na języku, który ukształtowany i rozwijający się w jednej strefie, nic, albo zgoła niewiele, wyraża, kiedy zostanie mechanicznie przeniesiony do innej strefy¹⁹.

Można zatem i w tym miejscu powiedzieć, że „na początku było słowo”. Człowiek wchodząc w kontakt z przyrodą rozpoczyna „grę”, w której pojawia się aspekt energetyczny. Wśród wielu narzędzi poznawczych pojawia się również słowo, pełniące funkcję informacyjną. Jak się okazuje, bardzo istotną, ponieważ bez słowa nie mogłoby dojść do powstania i rozwoju techniki. Przy pomocy słów gromadzimy informacje, potrafimy sprecyzować i przekazać innym zdobyte doświadczenie, co pozwala z kolei zrozumieć, że w naszej grze z przyrodą istotną jest nie tylko masa i energia, ale także nagromadzona informacja. Jej „odkodowywaniem” zajmuje się właśnie nauka. W tym kontekście głęboki sens uzyskuje również techniczna działalność człowieka, dzięki której byt ludzki twórczo uczestniczy w tworzeniu informacji poprzez łączenie narzędzi i słowa²⁰.

Ale nawet najbardziej związany z metodą język, aby mógł spełnić swoje zadanie precyzyjnego ujmowania zagadnień i nadal pozostawać czynnikiem kształtującym, potrzebuje analiz oraz refleksji, która nie może rozpoczynać się i kończyć na samej metodzie. Dobrze o tym wiedzieli m.in. członkowie, założonego w 1922 r., Koła Wiedeńskiego (G. Bergmann, R. Carnap, H. Feigl, Ph. Frank, K. Gödel, H. Hahn, B. Juhos, F. Kaufmann, V. Kraft, K. Menger, M. Natkin, O. Neurath, Olga Hahn-Neurath,

¹⁸ M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 161.

²⁰ M. Lubański, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Warszawa 1976.

Th. Radakovic, M. Schlick, F. Weismann), charakteryzujący się wyjątkowo pozytywistyczną mentalnością²¹. Dlatego też skrupulatnie oddzielając poznanie naukowe od wszelkich innych form aktywności umysłowej, przez które rozumieli wszystko to, co nie odpowiadało sensualistycznie lub logicznie rozumianemu doświadczeniu, przyznawali tym ostatnim właśnie analizę języka naukowego, jak było np. w przypadku filozofii²².

Radykalizm ten jednak, oprócz tego, że prowadził do wyraźnych skrajności, choćby przez wyłączenie z poznawanej rzeczywistości wielu istotnych dla ludzkiej egzystencji wymiarów, niejako wbrew dążeniom i stawianym sobie celom przez neopozytywistów, prowadził także do pewnej niewydolności i słabości tak rozumianego języka naukowego. Dlatego też pojawiły się twierdzenia, że język nauk przyrodniczych, jeśli ma spełniać swoje zadanie, być komunikatywnym i podlegać rozwojowi, nie może być całkowicie wyzuty z metafor. Świadczyć ma o tym między innymi obecność w literaturze fachowej takich określeń jak: „pętla czasu”, „powab cząstki”, czy też „czarna dziura”²³. Zresztą jest to zgodne z rozumieniem natury poznawczych w ogóle, których nauki empiryczne nie mogą ignorować i które dotyczą tych dyscyplin jak każdych innych. Trudno bowiem wyrzucić z języka naukowego tak dobrze sprawdzone sposoby, kiedy to intuicyjne rozumienie dobrze znanych i przebadanych zjawisk, służy do wyjaśnienia zupełnie nowych, dopiero odkrytych i badanych. Jako przykład można podać w tym miejscu stosowany z powodzeniem sposób opisywania zachowania ciężkich jąder, noszący nazwę „kropłowego”. Jeśli zatem ktoś wie, jak dzielą się krople cieczy, bez trudu również, i bez konieczności wykonywania szczegółowych obliczeń, zrozumie przynajmniej niektóre cechy rozpadu ciężkich jąder. Zajmujący się tą problematyką J. M. Soskice nazywa ten sposób opisu „figurą stylistyczną, przy pomocy której mówimy o jednej rzeczy za pomocą środków, które zdają się kojarzyć z inną”²⁴. Nie wchodząc za bardzo w szczegóły tego zagadnienia wystarczy nadmienić, że również w naukach empirycznych stosowanie tak rozumianych i tak funkcjonujących metafor, może się okazać wprost nieocenione. Metafora bowiem, posiadając w sobie coś ulotnego i aluzyjnego

²¹ Stanowisko *Wiener Kreis* określa się jako trzeci pozytywizm – „logiczny pozytywizm” (Bergmann), „logiczny empiryzm” (Feigl), „logikalny pozytywizm” (S. Kamiński), „logistyczny neopozytywizm” (Kaila). A. Bronk, *Koło Wiedeńskie*, w: A. Szostek, B. Migut, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, tom IX, Lublin 2002, s. 422-425.

²² A. Nossol, *Wiara jako „organ poznawczy” w teologii*, w: S. Rabiej, *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice „Fides et ratio”, zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku*, Opole 1999, s. 107-119.

²³ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość. Związki między nauką i teologią*, tłum. P. Tomaszek, Kraków 1995, s. 47.

²⁴ J. M. Soskice, *Metaphor Religious Language*, Oxford University Press 1985, s. 55.

ma również jakąś kreatywną elastyczność, bardzo dobrze sprawdzającą się w dyskusjach na temat problemów, które trudno przedstawić w zobiektywizowany i naturalny sposób. Chodzi tu o bardzo subtelną granicę i wyrażenie sensu energii, wspólnego podmiotowi i przedmiotowi, co możemy wypowiedzieć tylko przy pomocy dobrze znanych nam i doświadczanych obszarów, choć znajdujemy się już i musimy jakoś ująć zupełnie nowe i dotąd nieznanne, do których bez odpowiedniej strategii nie mielibyśmy żadnego dostępu²⁵.

Człowiek postępuje racjonalnie, kiedy jest to następstwem najpierw wejścia w relację z prawdą, a później przeświadczenia o prawdziwości swojego poznania oraz działania. Następstwem tego jest zwykle chęć przekazania innym tego, co uznajemy za prawdę. I tu istotną funkcję pełni język, który funkcjonuje w obszarze skomplikowanych reguł gramatycznych. Niestety nie da się do nich sprowadzić zagadnienia prawdy i dlatego w pewnym momencie podmiot musi przekroczyć poziom składni i odnieść się do istoty rzeczy²⁶.

3. Co to jest prawda?

I choć w wielu dziedzinach ludzkiej wiedzy unika się stawiania kategorię pytań i wchodzenia w otwarty spór o prawdę, zwłaszcza, kiedy ich wyniki zazębiają się z osiągnięciami innych nauk, spór taki istnieje. Przynajmniej jeśli chodzi o rozumienie samej prawdy. Co więcej, domaga się on coraz wyraźniej podjęcia poważnej, choć niewątpliwie bardzo wiele wymagającej, dyskusji na temat istoty nauki i stosowanych w nich metod. Tym bardziej, że wzrost znaczenia hermeneutyki w ostatnim czasie powinien przynaglać wszystkich zajmujących się nauką do tego, by starali się wniknąć w istotę rzeczy i nie zatrzymywali się tylko na zjawiskowej oraz powierzchniowej stronie badanej przez siebie rzeczywistości²⁷. Człowiek nie może się zatrzymać na badaniu tylko tego, jak rozumie pewne zjawiska i jak je interpretuje. W jego władzach poznawczych tkwią możliwości dotarcia do istoty rzeczy, gdyż tylko w taki sposób może on wejść w relację z prawdą, do której dąży²⁸. Analiza tego zagadnienia wydaje się być bardzo istotna, ponieważ coraz częściej mamy do czynienia ze swoistym paradoksem.

Otóż naukowiec, z jednej strony jest przekonany o tym, że może poznać prawdę – o czym świadczy choćby jego niezrażanie się niepowodzeniami

²⁵ N. Frye, *The Great Code*, Routledge and Kegan Paul 1982, s. 7; S. McFague, *Models of God*, Fortress Press 1987, s. 33; P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, Routledge and Kegan Paul 1978, s. 288.

²⁶ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 189.

²⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 151.

²⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 84.

i dążenie do założonego sobie celu. Przekonanie to, choć może częściej obecne i wyraźniej artykułowane na gruncie filozofii oraz teologii, nie zostało całkowicie usunięte, także z umysłów uczonych, zajmujących się naukami empirycznymi. Nie może być bowiem wątpliwości, że sam problem pytania o prawdę, z którym muszą się zmierzyć także uczeni zajmujący się naukami szczegółowymi, jest w rzeczywistości pytaniem o istotę i cel każdej nauki, o czym mogą świadczyć słowa K. R. Poppera, który dostrzega różnice między naukami empirycznymi a np. filozofią. Ostatecznie jednak nie pomija tego, co powinno być w nich wspólne: „Naszą główną troską w filozofii i nauce powinno być poszukiwanie prawdy”²⁹. Oczywiście z różnych powodów pytanie o prawdę absolutną w naukach empirycznych staje się dość kłopotliwe. Pewnym, dość trudnym do przewyciężenia dla całych pokoleń uczonych, jest wspominany już „strefowy charakter” ludzkiego poznania, obejmującego tylko jakąś dziedzinę i związana z tym fragmentaryzacja ludzkiej wiedzy.

Niemale znaczenie ma również utylitaryzm oraz pragmatyzm. Dlatego też wielu uczonych unika odpowiedzi na takie pytanie o prawdę, które zobowiązuje ich do przekroczenia stosowanych przez nich metod i sposobów postępowania w ich laboratoriach, czy też gabinetach. Co więcej, wielu z nich broni się nie tylko przed odpowiedzią, ale w ogóle przed możliwością zadawania pytań o prawdę absolutną. I choć na różne sposoby można próbować tłumaczyć taką postawę i taki właśnie typ nowoczesnej kultury oraz nowoczesnego rozumienia nauki i ludzkiej wiedzy, nie zmienia to faktu, że prowadzi to do sytuacji dość kuriozalne. Otóż ograniczenie metodycznie nauk przyrodniczych, które dziś cieszą się wyjątkowym prestiżem (najprawdopodobniej dzięki praktycyzmowi pozwalającemu mieć wrażenie, że panuje się nad rzeczami, a tym samym i nad rzeczywistością), tylko do tego, co sprawdzalne i uznawanie tego za kryterium wszelkiej wiedzy³⁰, nie uchroniło wielu uczonych przed sceptycyzmem i wyraźnym wątpliwym co do możliwości poznania prawdy absolutnej. Niestety zdaje się to być nawet swoistym znakiem naszych czasów, głęboko zakorzenionym w kulturze i określanym jako dziedzictwo zjawiska nazywanego postmodernizmem. Charakterystyczną cechą tego prądu wydaje się być przeświadczenie, że epoka pewników i niewzruszonych zasad, także w nauce (wielu podkreśla w tym miejscu, że właśnie dzięki nauce), dawno minęła i człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości oraz przemijalności³¹.

²⁹ K. R. Popper, *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*, Oxford, At the Clarendon Press, 1975, s. 19.

³⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 155.

³¹ T. Dola, *Historyczny kształt prawdy*, w: S. Rabiej (red.), *Prawda wobec rozumu i wiary...*, dz. cyt., Opole 1999, s. 102.

Dla pełnego obrazu tej sytuacji i docenienia wagi problemu, aby nie próbować silić się na rozstrzygnięcia, które mogłyby się okazać zbyt powierzchowne i spływające zagadnienie, warto zauważyć, że tego rodzaju przekonania ludzi nauki nie wynikają tylko z upowszechniającego się stylu życia i mody. Swoje głębokie przyczyny mają również w samej nauce i jej historii. Schematy i stosowane przez przyrodników modele posiadają bowiem swoją tradycję, a teorie naukowe swoje pochodzenie. Wynikające z doświadczenia sformułowania – jak ludzkość przekonywała się już wielokrotnie – nie mają charakteru ostatecznego. Wystarczy tu tylko wspomnieć zastąpienie, dobrze przecież opracowanej, i wydawać by się mogło niewzruszonej, ponieważ potwierdzonej wieloma eksperymentami, fizyki newtonowskiej, przez teorię względności A. Einsteina. Podobnie dzieje się z wieloma teoriami i odkryciami, znajdującymi szybkie oraz bardzo szerokie zastosowanie i zmieniającymi przez to ludzkie życie. Kolejne eksperymenty i wynalazki podważają niejednokrotnie, obowiązujące dotychczas i oparte na bardzo żmudnych badaniach wielu naukowych autorytetów, wyniki. Trudno się zatem dziwić, że wielu uczonych dochodzi do wniosku, iż w końcu każda teoria może ulec modyfikacji lub może być zastąpiona przez inną, nowszą teorię. Rzutuje to również na dość sceptyczne podejście do możliwości poznania świata samego w sobie, ponieważ – jak twierdzą – ludzkie poznanie zawsze będzie fragmentaryczne i aspektowe, a człowiek nigdy nie dojdzie do ostatecznego i w pełni adekwatnego opisu badanej rzeczywistości³². Znamienne, ale najgłośniejsze tego rodzaju przekonania wygłaszają uczeni, którzy w nauce widzą największe szanse poprawy ludzkiej egzystencji.

Jak się okazuje, główną przyczyną, zarysowanych przez nas i w pewnym sensie paradoksalnych sytuacji, jest niepokonalna dla wielu trudność definiowania prawdy w obszarze nauk szczegółowych. Zwłaszcza, że najistotniejsze elementy znanych dotąd definicji pochodzą z tradycji, od której nauki empiryczne dawno się oddaliły. Ale paradoks ten nie musi i nie powinien być naszym nieuchronnym przeznaczeniem, ponieważ umysł ludzki, mimo różnych trudności i przeszkód, może dążyć do prawdy, nawet jeśli w danym momencie bardzo trudno jest ją zdefiniować³³. Podkreśla to szczególnie Jan Paweł II, kiedy w *Fides et ratio* wzywa zatroskanych o rozwój nauki i poświęcających jej swoje życie ludzi do wysiłku oraz odwagi nieustannego dowodzenia i obrony możliwości poznania przez człowieka prawdy³⁴. Choćby z tego tytułu, aby zdobyć człowieka i środki, przy pomocy których chce zapanować nad otaczającą go przyrodą, nie obróciły się przeciwko niemu.

³² I. B. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 128.

³³ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 175.

³⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 82.

Chcąc lepiej zrozumieć to zobowiązanie i zarazem zagrożenie, jakby nieodłącznie towarzyszące wszystkim większym osiągnięciom człowieka, zwróćmy uwagę na obecne we wspomnianej encyklice Jana Pawła II uznanie, jakie skierowane jest do wszystkich ludzi nauki, podobnie jak głoszona przez Papieża pochwała tych wszystkich możliwości i zasobów ludzkiej wiedzy, dzięki którym zmienia się ludzkie życie, a świat staje się mniej tajemniczy i przez to mniej groźny. Dzięki nauce człowiek zdobył wiele informacji na temat ożywionej i nieożywionej przyrody, bardzo bogatą wiedzę na temat wszechświata jako całości i o złożonych strukturach, o najmniejszych, tworzących go elementach³⁵. Wystarczy tylko wspomnieć uzyskane dzięki naukom nowe sposoby odkrywania zjawisk otaczającego nas świata. Odkrycie fundamentów materii i elementarnych cząsteczek pozwoliło wskazać na fundament struktur biologicznych. Poznanie struktur DNA bardzo mocno zbliżyło uczonych do stworzenia mapy milionów ludzkich genów, pozwoliło wcześniej wykrywać i coraz częściej leczyć schorzenia, które dotychczas prowadziły do szybkiej śmierci. Człowiek coraz lepiej poznając strukturę świata, coraz pewniej się w nim czuje i stara się coraz skuteczniej nim kierować, tworząc coraz lepsze warunki życia na ziemi³⁶. I choć w ten sposób ułożona lista sukcesów może przywoływać dobrze znane z innej nieco epoki samozadowolenie i bezkrytyczny zachwyt nad nauką oraz dokonaniem uczonych, czy też wynalazców, obecnie raczej należy on do zapomnianej – nawet przez tych ostatnich – przeszłości. Coraz częściej bowiem człowiek zdaje sobie sprawę, a nawet boleśnie doświadcza, negatywnych skutków swojej wiedzy i swoich odkryć. Nie zmienia to jednak faktu, że styl naszego myślenia i w wielu obszarach także naszego wartościowania, został ukształtowany przez nauki przyrodnicze. One również ukształtowały oblicze naszej kultury i cywilizacji³⁷. Wyrażane przez Papieża uznanie dla ludzi nauki i ich dokonań spowodowane jest jednak przede wszystkim tym, że autor *Fides et ratio* chce widzieć w nich osoby rzetelnie poszukujące prawdy. Zdaje sobie naturalnie sprawę z tego, że wielu z nich bardzo konsekwentnie w tym poszukiwaniu ogranicza się do świata przyrody. Jednak przy rzetelnym postępowaniu – jak sądzi Jan Paweł II – badana przez nich rzeczywistość nieustannie odsyła ku czemuś, co znajduje się ponad badanym przedmiotem i ku pytaniom

³⁵ Tamże, p. 106.

³⁶ P. Davies, *Ostatnie trzy minuty. O ostatecznym losie wszechświata*, Warszawa 1995; tenże, *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa 1996; tenże, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, Kraków 1996; J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość...*, dz. cyt.; S. Zięba, *Realność przyrodnicza na granicy poznania naukowego i religijnego*, art. cyt.

³⁷ B. Lisiak, *Nauka i religia: konflikt czy dialog?*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 73.

otwierającym dostęp do tajemnicy, dzięki czemu człowiek wnikliwie badający przyrodę może poznać jej Stwórcę³⁸.

Stąd najbardziej roztropnym stanowiskiem w sprawie naukowego badania świata, aby przy okazji konieczności ujęć interdyscyplinarnych nie pomieszać tym samym różnych płaszczyzn badawczych, wydaje się być pogląd krytycznego realizmu. Według niego człowiek przy rzetelnym badaniu rzeczywistości może dojść do prawdy wiążącej, która jest wiarygodna, choć niepełna; otwarta na ciągle nowe, uzupełniające ją elementy. Chodzi bowiem o zauważenie i uwzględnienie w nauce bardzo ścisłego związku, jaki stale zachodzi między tym, co wiemy, a tym, jaka jest rzeczywistość, co z kolei rzutuje na bardzo bliski związek epistemologii i ontologii³⁹.

4. Odkrycie, które fascynuje i pozwala zachować sens istnienia

Jednak z ową rzetelnością i niezależnością, a tym bardziej obiektywnością uczonych, bywa bardzo różnie. Nie zawsze też wynika to z braku dobrej woli lub świadomego ulegania różnym naciskom, choć pokusa i presja wykorzystania wiedzy oraz jej zdobyczy jak najszybciej, aby zagwarantować sobie szybki i dość łatwy sukces, jest bardzo duża. Sukcesy tymczasem utwierdzały całe pokolenia w przekonaniu o nieograniczonych możliwościach człowieka i bardzo szerokim zastosowaniu tego, co udało mu się dowiedzieć, często nie licząc się z innymi uwarunkowaniami poza możliwościami technicznymi. Niebagatelne znaczenie miały również procesy, które wyraźnie wpływały na mentalność współczesnego człowieka. Trzeba tu wyróżnić dwie, zasadnicze płaszczyzny. Mianowicie płaszczyznę treści i postawy. Różnego rodzaju spory dotyczące obrazu świata, obecnych w nim praw i zasad, które tłumaczą jego istnienie i warunkują ludzkie poznanie, toczyły się naturalnie na płaszczyźnie treści. Niemniej wpływały one bezpośrednio na postawy wrogiego, a przynajmniej nieufnego i bardzo lekceważącego stosunku do wszystkiego, co nie pozwalało się uzasadnić lub dowieść metodami nauk empirycznych⁴⁰. Przyczyniły się poza tym nie tylko do dość przedmiotowego traktowania badanej rzeczywistości, ale również fałszywego obrazu Boga. Naturalnie jeśli w ogóle uznawano potrzebę odwoływania się do Niego⁴¹.

Przesądzające okazały się pod tym względem dwa wydarzenia: „rewolucja mechanistyczna”, która miała miejsce w XVII i XVIII wieku i te,

³⁸ Tamże, s. 82.

³⁹ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość...*, dz. cyt., s. 62-63.

⁴⁰ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 27.

⁴¹ Z. Szymczyk, *Racjonalność, racjonalizm, wiara*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 116.

zmiany, które dokonały się w nauce na przełomie XIX i XX w. W zasadzie można mówić o zupełnie nowej sytuacji, jaka zarysowała się między dominującą przez wiele wieków pozycją Kościoła i chrześcijańskiej wiary w wyjaśnianiu fundamentalnych zasad istnienia świata, kształtowaniu się jego obrazu, a coraz szybciej rozwijającymi się naukami przyrodniczymi. Doszło do zakwestionowania znaczenia Kościoła i wizji świata głoszonej w chrześcijańskiej teologii, na sposób swoistego „zastąpienia” dotychczasowej roli i miejsca Kościoła oraz chrześcijańskiej wiary. Nauka, stając się coraz bardziej powszechną i ponadnarodową instytucją, zaczęła zastępować dotychczasowy autorytet Kościoła, a proponowany przez nauki empiryczne obraz świata, stawał się dla wykształconego człowieka równie obowiązujący, jak jeszcze do niedawna religijne dogmaty dla ludzi wierzących. Filozofia neopozytywistyczna, która z czasem zaczęła odmawiać sensu wszelkim wypowiedziom formułowanym na gruncie chrześcijańskiej wiary, wyrosła właśnie jako skutek uboczny, zasygnalizowanej powyżej „rewolucji naukowej”. I nawet jeśli formułowane przez nią sądy na temat wartości religii, wiary, a także samej filozofii, która wpisywała się w inną tradycję, niewiele miały wspólnego z nauką jako taką, rozumiane były jako naukowe i skierowane przeciwko tym wszystkim, którzy chcieli myśleć inaczej. Tym bardziej, że byli oni coraz wyraźniej marginalizowani przez osiągające władzę nad przyrodą i innymi ludźmi osoby, dobrze posługujące się manipulacjami technologicznymi. Postawę taką można nazwać ateizmem triumfującym, w którym Bóg stawał się „zbędną hipotezą”⁴².

Nie można jednak zapominać, że naukowy obraz świata jest chronologicznie późniejszy od wiary religijnej. A uczeni mogący się poszczycić nawet imponującymi odkryciami nie rozpoczynają nigdy swojej pracy od przysłowiowego „zera”, w „świecie nagich faktów”. Korzystają z dziedzictwa, które wyraźnie dyskredytują, zupełnie sobie nie uświadamiając lub szybko zapominając, że budowany przez nich, empiryczny obraz świata, zakłada szereg zasad i twierdzeń metafizycznych. Spośród nich, bodajże najbardziej narzucającą się jest ta, gwarantująca możliwość poznawania otaczającego nas świata. Fascynacja jednak odkryciami i technicznymi możliwościami zaczęła bardzo szybko to przysłaniać. Niewzruszone zasady, które stanowią fundament coraz bardziej śmiałego urządzania się człowieka w świecie, nie mogą przy takich tendencjach znaleźć się na szczycie piramidy. Szczególnym jednak wyrazem braku zdrowego rozsądku jest sądenie, że przestały one istnieć⁴³, czy też, że góra lodowa ma tylko wierzchołek.

⁴² M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 42. 97.

⁴³ Tamże, s. 123.

W proces różnych prób, zmierzających do przerzucenia pomostu pomiędzy teologią a naukami empirycznymi i pewnego wypośrodkowania coraz bardziej radykalnych stanowisk, wpisuje się niewątpliwie zjawisko powstawania, w drugiej połowie XIX i w pierwszej XX w., uniwersytetów katolickich. Niestety praca w obecnych na tych uniwersytetach wydziałach nauk ścisłych i przyrodniczych nie przyczyniła się do jakiegoś znaczącego i otwartego dialogu z rozwijaną w ich strukturach refleksją wiary. Kontakty zaś między naukami empirycznymi a teologią oraz filozofią, praktycznie nie istniały. Nadal więc upowszechniała się sytuacja dwóch, rozłącznych nurtów wiedzy⁴⁴. Choć tak wcale być nie musi, w wielu ośrodkach uniwersyteckich, taki stan rzeczy uchodzi za całkowicie naturalny. I znów swoistym „kołem ratunkowym” okazuje się pytanie o prawdę absolutną. Trzeba „tylko”, a może „aż”, zdobyć się na odwagę, aby je w końcu postawić i dostrzec, że oprócz własnych dokonań oraz skutecznie penetrowanych, wąskich obszarów, potrzebna jest zasada komplementarności. Takie właśnie pytanie, a raczej odwaga, doprowadziła A. Einsteina do „zdumienia racjonalnością świata”, które uznał za religijne przeżycie, nierozzerwalnie – jego zdaniem – związane z nauką. Nieprzeciętne zdziwienie Einsteina budził fakt, że świat – byt, choć nie może być do końca poznany i rozumiany, pozwala się poznawać i można go rozumieć. Einstein nie potrafił sobie wyobrazić analitycznego naukowca bez głębokiej wiary w to, że prawidłowości badanego przez człowieka świata są racjonalne i mogą być zrozumiałe przez umysł. „Nauka – jak pisał – może być stworzona tylko przez tych, którzy są głęboko przesiąknięci tęsknotą za prawdą i zrozumieniem (...) Nauka bez religii jest chroma, a religia bez nauki ślepa”⁴⁵.

Może właśnie dlatego zbyt wielkie oczekiwania i brak samokrytyki, czy też dystansu do wielkich dokonań i przy tej okazji wypowiedzianych, wielkich deklaracji przez przedstawicieli nauk empirycznych, kończą się równie wielkimi rozczarowaniami. Tym bardziej, że mimo wielu deklaracji mentalność pozytywistyczna, charakteryzująca się chęcią zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym człowiekiem, nie wszędzie została przezwyciężona. W myśl sformułowanej niegdyś przez T. Kotarbińskiego zasady: „Tu jasno, ale płytko, tam głęboko, lecz ciemno”, najbardziej doniosłe, egzystencjalne zagadnienia, uznawane były za nienaukowe i bezsensowne, a filozofom pozostawała rola żmudnego badania kwestii, w zasadzie nieistotnych. Wszystkim za to empirystom, zaangażowanym w rozwój nauki pozytywnej, tzn. takiej, w której ceniono przede wszystkim jasność, przysługiwał status twórców nauki idealnej⁴⁶. Jej rozwój jednak i owoce nie

⁴⁴ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 27.

⁴⁵ A. Einstein, *Ideas and Opinions*, Laurel Edition 1976, s. 54-55.

⁴⁶ M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 5.

potwierdziły założonych i ściśle przestrzeganych, bardzo rygorystycznych kanonów. Głównie przez przysłowiowe podcinanie gałęzi, na której się siedzi, ponieważ trudno, nawet najbardziej fachową i użytkową wiedzę, okupić „pogrzebanie sensu istnienia”.

5. Racjonalistyczny kryzys „wyznawców” rozumu

W końcu rozczarowanie i lęk człowieka przed własnymi możliwościami, jak również bolesne doświadczenia globalnych konfliktów i świadomość wielu, nie dających się szybko pokonać ograniczeń, doprowadziły do kryzysu racjonalistycznego, owocem którego był szerzący się nihilizm i zwątpienie w możliwość poznania pełnej prawdy. Tymczasem sam kryzys racjonalistyczny należy postrzegać również jako efekt źle rozwiązane sporu racjonalizmu z empiryzmem. O ile empiryści mogli mieć słuszość w obnażaniu niektórych, skrajnych stanowisk racjonalistów, np. ich przekonanie, że istnieją twierdzenia *a priori*, które zawsze wiele mówią o rzeczywistym świecie, o tyle skrajne stanowiska ich samych, nie mogły nie spotkać się wyraźną krytyką. Chodzi tu np. o formułowane przez empirystów twierdzenie, iż prawdziwe zdania wynikają tylko z empirii⁴⁷. Wystarczyłaby przecież odrobina rzetelności, aby potrafili oni dostrzec, że przyjmują cały szereg twierdzeń i praw, których nie odnoszą ciągle do doświadczeń. Niestety wielu z nich brnęło dalej w raz obranym kierunku, czego jedynym uzasadnieniem była, podkreślana wszędzie, konsekwencja w postępowaniu. Konsekwentnie niestety prowadząca do swoistego, „poznawczego nieporządku”. Nagie bowiem i wyzute z wszystkiego, co nie pozwala się bezpośrednio sprawdzić, fakty, stanowiły jedynie chaotyczny zbiór. Było to równie niebezpieczne, jak obłudne. Każdy bowiem naukowiec wie, że nawet w najprostszym doświadczeniu nie sposób jednoznacznie rozdzielić tego, co pochodzi z empirii, od tego, co wynika z przyjętej wcześniej teorii⁴⁸. Nagie tymczasem fakty, stanowiące chaotyczny zbiór i pozbawione porządkującej je teorii, niczego nie wyjaśniają i nie tłumaczą. Nie pozwalają również przewidywać i przeprowadzać nowych doświadczeń⁴⁹.

Co więcej, marginalizowanie np. filozofii i w zasadzie próba wykluczenia jej spośród dyscyplin „nauki idealnej”, prowadziło do sytuacji, w której wielu badaczy, pochłoniętych jedynie „techniczną stroną” stawiania pytań i uzyskiwania odpowiedzi, przechodziło do porządku dziennego nad

⁴⁷ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 74.

⁴⁸ L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1989, s. 120

⁴⁹ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 77.

zagadnieniem poznawalności świata⁵⁰. W tym „ekskluzywnym gronie” – jak chcieli to widzieć pozytywiści – nikt nie pytał, w jaki sposób i dlaczego badanie otaczającego człowieka świata jest w ogóle możliwe⁵¹. Wszyscy jednak zdawali sobie sprawę z istnienia tego problemu, podobnie jak z tego, że milczące uznanie go jako nie domagającego się wyjaśnienia, a tym bardziej doświadczalnego zweryfikowania, było w sprzeczności z podstawowymi aksjomatami pozytywistycznymi. Niestety nie wszyscy mogli przejść taką samą drogę jak np. I. Kant, który przez pół życia uprawiał nauki przyrodnicze, aby później zająć się filozofią. Ale właśnie dzięki niemu matematyczne przyrodznawstwo stało się kluczowym pytaniem nowożytnej filozofii⁵². Dzięki temu również – jak się wydaje – nie osłabło poszukiwanie człowieka i jego chęć zapanowania nad przyrodą oraz jego dążenie do jak najbardziej praktycznego wykorzystania swojej wiedzy. Tyle tylko, że teraz to poszukiwanie zostało bardzo mocno zawężone, gdzie wszystko jest relatywne, tymczasowe i pozbawione trwałości⁵³. Nie wyłączając samego człowieka, którego zaczęto postrzegać przez pryzmat bardzo szybko zmieniających się uwarunkowań. Doprowadziło to w końcu do zarzucenia stałego i powszechnie obowiązującego obrazu bytu ludzkiego na korzyść wielu, bardzo różniących się od siebie wizji⁵⁴.

Na ten brak zainteresowania wyczerpującym obrazem bytu ludzkiego znaczący wpływ miało ograniczenie poznania tylko do danych empirycznych, a więc do materiału dostarczanego jedynie przez zmysły. W takiej sytuacji jakkolwiek obiektywizm, czy też wysiłki na rzecz wskazania i rozbudowywania ogólnych oraz wszędzie obowiązujących praw, zostały zdyskredytowane przez coraz bardziej powszechny subiektywizm, a postulat sprawdzalności w filozofii skutecznie zastąpiony, nie dającym się bliżej określić pragmatyzmem. Surowość empirii była nie do pogodzenia z dążeniem do antropologicznego dowartościowania obiektywności, co można też nazwać „metodologicznym totalizmem”⁵⁵. Tymczasem mogąca oprzeć się mu, wypracowana na gruncie filozofii, postawa krytyczna, domagała się po prostu elementów zaufania do drugiego człowieka. Chodzi o zauważenie, obecnego w każdym poznaniu i w każdym doświadczeniu, „elementu podmiotowego”, bez którego nie można mówić o obiektywizmie w działalności naukowej. W każdej bowiem nauce obecny jest jakiś element „wiedzy osobistej”. Nie

⁵⁰ S. Hawking, *A brief History of Time*, Bantam Press 1988, s. 175.

⁵¹ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość...*, dz. cyt., s. 40-41.

⁵² M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, dz. cyt., s. 114.

⁵³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 46.

⁵⁴ A. Kość, *Ontologiczno-antropologiczne uwarunkowania prawa w świetle encykliki Jana Pawła II „fides et ratio”*, w: G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 63.

⁵⁵ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 35.

można zatem wszystkiego wyprowadzać z docierających z zewnątrz i wypełniających ludzki umysł, jak niezapisaną ciągle tablicę, bitów. Nauka wymaga pewnych ukrytych umiejętności, których trzeba się nauczyć pod okiem mistrza. Nie można jej zatem powierzyć komputerowi, choćby najlepiej oprogramowanemu. Podobnie jak nie można napisać instrukcji na zdobycie Nobla⁵⁶. Niestety ten element w naukach empirycznych był praktycznie ograniczany do minimum⁵⁷, a konsekwencją tego było wycofanie się rozumu z pytania o prawdę i skoncentrowanie wysiłków na jak najbardziej dokładnym spenetrowaniu wąskich wycinków rzeczywistości. Szczegółowe jednak wizje, przy bardzo rozległej i specjalistycznej wiedzy, stały się z czasem gęszczem nie do przebycia. Człowiek musiał się więc zadowolić prawdami cząstkowymi, nie próbując nawet stawiać pytań zasadniczych i ograniczając się najczęściej do mniemań oraz opinii⁵⁸.

Prawdziwe, a przynajmniej pewne – jak uważano – stało się to, co można potwierdzić doświadczalnie, przy pomocy bezpośrednich dowodów⁵⁹. Fragmentaryzacja wiedzy tymczasem prowadziła do fragmentaryzacji prawdy, odnośnej do ściśle określonego sposobu postępowania i badania oraz bez potrzeby, a nawet możliwości, weryfikowania tego z badaniami przeprowadzonymi na gruncie innych dyscyplin i osiągniętymi tam wynikami. Doprowadziło to w końcu – jak podkreśla Jan Paweł II w *Fides et ratio* – do fragmentaryzacji sensu i rozbicia jedności wewnętrznej bytu ludzkiego⁶⁰.

Taka sytuacja musiała zaowocować konfliktami między naukami szczegółowymi a filozofią klasyczną i chrześcijańską koncepcją prawdy oraz akceptowaną przez nią teorią poznania⁶¹. Tym bardziej, że uczeni zamknięci w wyspecjalizowanych gabinetach, zainteresowani coraz węższymi wycinkami rzeczywistości i przyzwyczajeni do eksperymentalnej weryfikacji swoich wyników, przyzwyczajali się również do tego, że ich materializm stawał się istotnym elementem spojrzenia przez nich na całą rzeczywistość. Prawdziwy zatem i liczący się uczyony, powinien być materialistą – jak się mniema w wielu ważnych ośrodkach – dla którego wszystkie twierdzenia o charakterze metafizycznym i odwołujące się do wartości duchowych, są po prostu pozbawione sensu⁶².

⁵⁶ J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość...*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁷ E. H. Hutten, *Idee fizyki*, Biblioteka Problemów, PWN, Warszawa 1976, s. 174-175.

⁵⁸ J. Bremer, *Poznać prawdę a prawda was wyzwoli*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 42-43.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Fides ...*, dok. cyt., 30.

⁶⁰ Tamże, 85.

⁶¹ B. Lisiak, *Nauka i religia: konflikt czy dialog?*, w: K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 74.

⁶² Przeprowadzone w niektórych ośrodkach badania ankietowe (np. E. J. Larson i L. Witham wśród grupy wybitnych przyrodników, członków amerykańskiej National Academy of Sciences)

6. Unifikacja czy symbioza?

Ale liczący się uczeni, mimo wysiłków, nie są w stanie – jak dotąd – przewyżnić nieciągłości doświadczenia i bardzo rozwarstwowionego obrazu współczesnej „wizji świata”. Z ich badań ciągle nie wyłania się jakaś jedna wielka synteza, za którą tęsknota jest dziś coraz większa. Świadczy o tym między innymi niezwykle duża ilość tak zwanych „zagadnień granicznych”, rodzących się na styku różnych nauk. Poza tym bujny rozwój meta-nauk oraz sub-nauk, czyli dziedzin wiedzy, zajmujących się wykrywaniem i analizą tych założeń, na których nauki się opierają. I wreszcie niespotykany dotąd wzrost integracji szeroko pojętego systemu nauk. Wszystkie te tendencje sprzyjają niewątpliwie wielkim syntezom, mimo że nie mogą być powodem drogi wstecz, czyli powrotem do mieszania płaszczyzn badawczych i gmatwania warstw poznania, co w przeszłości spowodowało zaniechanie wysiłków do bardziej jednolitego spojrzenia na gmach nauki oraz rodziło liczne konflikty⁶³.

Dotychczas stosowane modele w naukach empirycznych owocowały niejednokrotnie dość nieadekwatnym opisem rzeczywistości w porównaniu z nią samą. Modele można wprawdzie ciągle udoskonalać. Nie chodzi jednak o „doskonałe” modele, ponieważ ich powstanie i tak nie oznaczałoby końca naukowych badań. Trzeba je prowadzić dalej i nie ograniczać się tylko do porządkowania poszczególnych elementów teorii. Potrzebna jest jedna, wyczerpująca teoria. Naturalnie nie można mieć żadnej pewności, że zapewni nam ona pełne poznanie prawdy. Można natomiast mieć nadzieję, że pozwoli wypracować wszechogarniające wyjaśnienie zjawisk. Wyjaśnienia takiego nie można jednak traktować jak odpowiedzi, dosłownie na wszystkie pytania. Może ono być bowiem bardzo podobne do mapy, która pokazuje ważniejsze elementy i daje poczucie pełnego obrazu – całości, ale niewiele mówi o najdrobniejszych szczegółach⁶⁴. Czy to oznacza, że uczeni, niezależnie od osiągniętych sukcesów, i tak w końcu staną wobec niewzruszonego dylematu, zmuszeni do pogodzenia się z sytuacją *tertium non datur*? I czy w tej sytuacji nie ma przypadkiem słuszności John Barrow, który zastanawiając się nad „teorią wszystkiego”, dochodzi do przekonania, że taka teoria byłaby niewystarczająca, aby raz na zawsze rozwikłać zawilosci wszechświata. Nie może bowiem – jego

dowodzą, że przyrodnicy „coraz wyraźniej odrzucają Boga”, a przynajmniej otwarcie głoszą, iż kwestia istnienia lub nieistnienia Boga jest dla nauk przyrodniczych kwestią zupełnie obojętną. National Academy of Sciences, *Teaching About Evolution and the Nature of Science*, Nat. Acad. Press, Washington 1998; P. Lenartowicz, J. Koszteyn, *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu*, w: jak wyżej, s. 101-103.

⁶³ M. Heller, *Wszechświat i słowo*, dz. cyt., s. 190.

⁶⁴ J. Soskice, *Metaphor Religious Language*, Oxford University Press 1985, s. 55.

zdaniem – istnieć formuła obejmująca cały wszechświat, czyli jego najgłębszą prawdę, harmonię i prostotę. Nie może istnieć teoria wszystkiego, pozwalająca wnikać w całość istnienia, ponieważ „wnikać we wszystko oznacza często nie poznać konkretnie niczego”⁶⁵.

Jednak wielu naukowców nadal sądzi, że wyczerpująca teoria całej rzeczywistości, mimo wszystko jest możliwa. Co więcej, nie brakuje również takich, którzy twierdzą, iż ludzkość już dysponuje taką teorią, a przynajmniej jest o krok od jej sformułowania. Jako argument, mający przemawiać za tego rodzaju przekonaniem, podają – dość szeroko swego czasu rozpowszechnioną i modną – tzw. teorię „super strun”, stanowiącą próbę ujęcia wszystkich znanych w fizyce fundamentalnych oddziaływań, cząstek elementarnych oraz struktury przestrzeni i czasu, w ramach jednej, uniwersalnej struktury matematycznej. Bardziej krytycznie i sceptycznie podchodzący do tego zagadnienia (np. wspomniany J. Barrow) wskazują raczej na głębokie przekonanie ludzi o racjonalności świata, w którym pod powłoką zjawisk kryją się jednolite i niezmiennie zasady logiczne, pozwalające się ująć w zwięzłej i dla wszystkich zrozumiałej formie⁶⁶. Ale czy tego rodzaju przeświadczenie, o możliwej i wszystkich zadowalającej teorii unifikacji, podobnie jak lansowana przez wielu fizyków „teoria strun”, nie wynika z rozważań fizyków nad niesprzecznymi wprawdzie, matematycznymi „wszechświatami myślowymi”, które w efekcie nie do końca pokrywają się z rzeczywistością? I czy także tym razem wiele obiecujący model nie przysłał nam więcej niż wyjaśnia?

Prawdziwa teoria wszystkiego nie mogłaby się bowiem ograniczyć tylko do wyjaśnienia powstania świata. Chcąc ją utworzyć na gruncie nauk empirycznych, należałoby postawić pytania, które dotąd nie pojawiały się w tym obszarze: Dlaczego badany oraz opisywany przez człowieka wszechświat jest jedynym typem, jaki kiedykolwiek mógł zaistnieć i dlaczego mamy tylko jeden system praw fizyki? Jak jednak, odpowiadając na te pytania, dowieść słuszności wyboru przyjętych w danej teorii aksjomatów, skoro dokonujący tego ludzie są mocno zakorzenieni w opisywanym świecie i stosując określone modele, sami są przez nie opisywani. Oznacza to, że człowiekowi nigdy nie uda się rozwiązać wszystkich, związanych z tym wątpliwości. Podobnie jak nie udaje mu się wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie: Dlaczego przyjmowane przez niego i wypowiadające prawdę o wszechświecie⁶⁷, aksjomaty, tak bardzo odpowiadają odkrywaniem prawom fizyki?

⁶⁵ J. Barrow, *Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanations*, Oxford University Press 1991, s. 210.

⁶⁶ P. Dawies, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, tłum. M. Krośniak Kraków 1996, s. 181.

⁶⁷ A. Russell Stamard, *No Faith in the Grand Theory*, „The Times” (Londyn), 13 listopada 1989.

Stąd optymizmowi bardzo ambitnych syntetyków wydaje się stale towarzyszyć pewien sceptycyzm. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają wszelkie wysiłki, aby niezależnie od bardziej lub mniej rewelacyjnych poglądów i czasem bardzo oryginalnych teorii, nie oddalić się zbyt od pewnego realizmu. Trudno będzie przecież dowieść, że świat fizyczny w sposób konieczny jest tym, czym jest. Podobnie jak trudno będzie dowieść, że dany system racjonalnej wiedzy jest absolutnie zupełny i spójny. Zawsze pozostanie pewna otwartość, możliwość i pewien wymiar tajemnicy, przypominający o przygodności naszego świata⁶⁸. Zwłaszcza, że w obliczu wielu problemów, których – mimo rozbudzonych przez uczonych nadziei – nie udało się szybko rozwiązać, coraz trudniej jest dziś podzielać bezkrytyczny idealizm nauki⁶⁹. Coraz trudniej również o przeświadczenie, że jest ona niekwestionowanym źródłem tego, co w ogóle wiemy o naturze. Szczególnie wśród tych, którzy nie zajmują się nauką profesjonalnie, a chcieliby jak najszybciej skorzystać z jej zdobyczy.

Wiele bowiem teorii, także tzw. naukowych i potwierdzonych w warunkach odizolowanego od świata laboratorium, nie wytrzymało tej weryfikacji, jaką przyniosło codzienne życie. Niejednokrotnie środki techniczne, którymi miał rządzić tylko zwykły utilitaryzm, bez podporządkowania ich wyższemu i zakładającemu równą godność wszystkich osób celowi, ujawniały swój antyludzki charakter, przekształcając się w narzędzia zniszczenia. W wielu miejscach zauważono i boleśnie doświadczone, że strategia sprowadzania wszystkiego do jednego tylko, pozwalającego się zmierzyć i zważyć, wymiaru, zaczęła przynosić człowiekowi więcej szkód niż korzyści, ignorując i marginalizując wszystko, co nadawało osobie ludzkiej i światu wartość niezależnie od okoliczności oraz udanych lub nie eksperymentów, czy też potwierdzonych przez ośrodki naukowe, czasem bardzo oryginalnych pomysłów. Człowiek musi w końcu uznać, że istnieją obszary rzeczywistości, które nie należą do kręgu irracjonalności, choć ciągle znajdują się poza zasięgiem poznania empirycznego⁷⁰. Trzeba wreszcie zweryfikować, długo pomijaną milczeniem niekonsekwencję⁷¹. Każdy bowiem człowiek, także naukowiec w swoim warsztacie, znacznie częściej opiera się na wierze i na zaufaniu do innych ludzi, ich osiągnięć, niż na tym, co sam może zbadać, ponieważ sam wszystkiego nigdy nie jest w stanie sprawdzić⁷². W takiej

⁶⁸ T. Torrance, *Divine and Contingent Order*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 36; S. W. Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam, Londyn/Nowy Jork 1988, s. 174.

⁶⁹ M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 14.

⁷⁰ S. Zięba, *Realność przyrodnicza na granicy poznania naukowego i religijnego*, w: G. Witaszek, (red.), *Wiara i rozum...*, dz. cyt., s. 135. 139.

⁷¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 82.

⁷² Tamże. 31.

sytuacji dobrze jest pamiętać o tym, że nawet ten najbardziej precyzyjny eksperyment i najbardziej „rewolucyjna” teoria, opiera się nie tylko na odkryciach tych, którzy są jej autorami, ale na doświadczeniu i wiedzy poprzedników. Nauka, także ta zawężana jedynie do czysto empirycznego wymiaru, przyjmuje *a priori* wiele metafizycznych założeń, których nie poddaje weryfikacji i dyskusji. Nie decydują one wprawdzie o istnieniu otaczającego nas świata i o tym, jak jest on zbudowany, ale na pewno decydują o istnieniu nauk i sukcesach uczonych. Każda nauka posiada swoje *a priori* historyczne i metafizyczne, którego ciągle nie czyni się przedmiotem nauki⁷³.

Nowożytne nauki konsekwentnie rezygnowały z poszukiwania rzeczy, czy też procesów, które nie są poznawalne przy pomocy zmysłów. Obszar, który nie mieści się w ramach dotychczasowych teorii, nie może też być wyjaśniany przy pomocy przyczyn, do których nie są w stanie dotrzeć nauki empiryczne. Pozostaje zatem ciągle ulepszanie i udoskonalanie metody oraz teorii w tych naukach. Pojawia się jednak pytanie o ostateczną sprawdzalność samych metod i teorii.

W historii Europy dwa wydarzenia odegrały zasadniczą rolę: powstanie chrześcijaństwa i powstanie nauk przyrodniczych. O ile odnosząc się do pierwszego mierzymy czas, to drugie zapoczątkowało epokę nowożytną. Od 1687 roku, w którym ukazało się dzieło Izaaka Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* („Zasady matematyczne filozofii naturalnej”) i który to rok umownie przyjmuje się za datę narodzin nauk empirycznych, minęło wystarczająco dużo czasu, aby w umysłach wielu ludzi upowszechnił się specyficzny styl myślenia. I choć wpływające na to rozstrzygnięcia oraz wiedza, dostępne są w zasadzie tylko dla nielicznych, stały się one obowiązującą regułą działania i myślenia, między innymi poprzez środki techniczne i zmienione dzięki nim warunki egzystencji, którą bez nich trudno sobie dziś nawet wyobrazić.

A jeśli już mowa o historii oraz o stylu myślenia, warto może zauważyć, że na mentalność uczonych i w ogóle - rozwój nauki, musiały mieć wpływ dość charakterystyczne procesy, świadczące o doniosłych rozstrzygnięciach, o których dobrze jest dziś pamiętać. Cofając się tylko do XIX stulecia, na które trzeba spojrzeć w kontekście wspomnianego dzieła I. Newtona, dostrzeżemy wiele, bardzo idealizujących naukę wyobrażeń. Otóż odnosząc się do poglądów, aktywnych w tym okresie uczonych, dochodzimy do wniosku, że naukę redukowano wówczas do mechaniki, traktując całą rzeczywistość jako skomplikowaną sieć układów, pozwalających się łatwo opisać. Zdawano sobie sprawę z zachodzących nieustannie zmian w tych układach, które zresztą obserwowano, także z procesów ewolucyjnych, ale

⁷³ M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, dz. cyt., s. 101. 122.

uznawano je za całkowicie podporządkowane prawom przyrody i pozwalające się interpretować deterministycznie. Zasadniczą zmianę i wzrost znaczenia teorii, powstających na gruncie nauk biologicznych, przyniósł przełom XIX i XX w. Osiągnięcia ewolucjonizmu były wówczas dość znaczące. Nałożyły się na nie wkrótce braki mechanicyzmu, co ułatwiło – należące zresztą wówczas do dobrego tonu – tłumaczenie wszystkich zjawisk w kategoriach naturalistycznych, nie odwołując się do wielkiego Twórcy, wielkiego mechanizmu, który zresztą był przez Niego co jakiś czas poprawiany i ulepszany.

Zachwiane zostało jednak, i to dość szybko, niewzruszone – jak mogłoby się wydawać – dobre samopoczucie i pewność scjentyzujących optymistów, wierzących praktycznie w nieograniczone możliwości poznawcze przyrodoznawstwa. Proces ten rozpoczęło pojawienie się mechaniki kwantowej i teorii względności, co całkowicie zmieniło fundamenty XIX-wiecznej fizyki. W miejsce dobrze określonych i zadomowionych już pojęć oraz ściśle deterministycznych praw wprowadzono, bardzo odległe od zdroworozsądkowych intuicji, pojęcia i sposoby opisu mikro- i makroświata. Obnażając granice stosowalności dawnych teorii, nowe zapowiadały także własne ograniczenia (stała Plancka i stała prędkość światła), co okazało się dla wielu myślicieli wprost szokujące. Ograniczenia te zostały spotęgowane odkryciem możliwości istnienia horyzontów także w kosmologii. Ostatecznie nadzieje na możliwość przyrodniczego wyjaśnienia wszystkich zjawisk rozwiąło twierdzenie Gödla, dowiedzione w latach trzydziestych XX w. Świadomość istnienia granic zaowocowała zainteresowaniem zagadnieniami granicznymi, gdzie próbowano podejmować nowe kwestie i przy pomocy odmiennych od dotychczasowych metod, co ułatwiały konfrontacje interdyscyplinarne. Dzięki temu właśnie pojawiło się bardzo dużo, różnych opracowań metanaukowych.

Te wszystkie zmiany skłoniły niektórych przyrodników do podejmowania na marginesie swoich badań naukowych, także tych zagadnień, które dotychczas bardziej interesowały filozofów i teologów. I tak między wierszami przyrodniczych opracowań coraz częściej pojawiają się rozważania na temat wartości, sensu, piękna, tajemnicy, koniecznego ładu, co może sugerować, że ich autorzy nie chcą zamknąć się tylko do „sprawozdawczego rejestru faktów” z bardzo wąskiego odcinka swojej specjalności, ale interesuje ich również, możliwie pełna i syntetyczna wizja rzeczywistości⁷⁴. Coraz bardziej interesuje – przynajmniej niektórych z nich – system wartości, tak mocno zrosnięty z kulturą europejską, bez których trudno byłoby sobie wyobrazić powstanie wielu nauk. Mimo że system ten, z kręgu tych właśnie nauk skutecznie usuwano⁷⁵.

⁷⁴ M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, dz. cyt., s. 6-7.

⁷⁵ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 9. 19.

Zakończenie

Na zakończenie zatem naszych refleksji na temat zagadnienia prawdy absolutnej w naukach empirycznych – rozumianej jako całkowite i wszechstronne poznanie rzeczywistości, niezależne od okoliczności, jakie temu towarzyszą, ani od osób prowadzących badanie, upodobań i priorytetów, ale jedynie od stanu rzeczy – ponownie zbliżamy się do pytania o wiarę. Naturalnie nie chodzi nam o wiarę teologów, którzy pytając o prawdę odnoszą się do Bożego objawienia. Niezależnie niejako od rodzących się w tym miejscu skojarzeń i podobieństw, pytamy o wiarę uczonych – fizyków, chemików, biologów, genetyków, biochemików, astrofizyków, fizyków jądrowych i mikrobiologów, także matematyków, badających konkretne, pojedyncze zjawiska. Większość z nich – jak pokazują statystyki – nie interesuje się niczym innym poza materią i wąskim obszarem rzeczywistości, który udało im się dobrze spenetrować, opanować i w miarę bezpiecznie po nim poruszać. Ale również oni ze swojego zainteresowania i swojej, niejednokrotnie skupionej na maleńkiej cząsteczce materii, pracy – nie wyłączając tych, których interesują bezkresne przestrzenie wszechświata – nie mogą usunąć wiary w to, że u podłoża badanych przez nich zjawisk leżą naturalne prawidłowości i struktury, umożliwiające badanie, poznawanie oraz racjonalne postępowanie⁷⁶. A bez tego żadna nauka nie jest w stanie powiedzieć, jaki świat jest naprawdę. Chodzi także o tę wiarę, która wiąże się z odbudowaniem zaufania w to narzędzie zdobywania oraz przekazywania wiedzy, jakim jest ludzki język. Ograniczanie go jedynie do fenomenologicznej i zjawiskowej strony rzeczywistości, powiększa tylko skalę nieporozumień. Stąd między innymi Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* upomina się o przywrócenie językowi uczonych i myślicieli, obecnej w klasycznej filozofii, umiejętności opisu całej rzeczywistości człowieka, włącznie z jego wymiarem metafizycznym, a także tym, który należy do porządku nadprzyrodzonego⁷⁷. Mimo że umiejętność ta polega na częstym stosowaniu kategorii analogicznych⁷⁸.

Zdajemy sobie sprawę, iż na drodze tak formułowanych postulatów i życzeń, pojawia się dziś wiele przeszkód. Trzeba pamiętać także o rzekomych udogodnieniach, z których korzystają obecnie uczeni. Nie można więc zapominać o opanowującym współczesne dziedziny wiedzy pragmatyzmie

i utylitaryzmie, jak również o technicznym zdominowaniu ludzkich badań. Z tym wszystkim wiąże się ogromna i niejednokrotnie trudna do odparcia pokusa szybkiego wykorzystania zdobytej wiedzy, pozwalającego zwykle znacząco poszerzyć swoją niezależność oraz osiągać większą władzę nad drugimi. Nie można jednak, uprawiając naukę, odejść od tego, co jest jej istotą; co ją określa, uzasadnia, pozwala definiować, porządkować (wewnętrznie i w odniesieniu do wszystkich innych obszarów ludzkiej aktywności), co stanowi podstawę jej roszczenia. Nie można odejść od jej klasycznego rozumienia, według którego w nauce zawsze chodzi przede wszystkim o prawdę! Może się bowiem okazać, że w najgłośniejszych ośrodkach naukowych, najwybitniejsi uczeni, pochłonięci są zdobywaniem sprawności, nawet jeśli jest to sprawność bardzo mocno angażująca ludzki intelekt, lub zainteresowani są głównie powiększaniem możliwości technicznych? Trzeba sobie jasno powiedzieć: ani jedno, ani drugie, nie należy do istoty nauki. Nie mówiąc już o wielkiej trosce i daleko idącym zaangażowaniu uczonych w celu pomnażania środków, nawet jeśli od zarobionych przez nich pieniędzy zależy rozwój nauki w ogóle.

⁷⁶ H. D. Mutschler, *Weltentstehungstheorien*, w: R. Koltermann (red.), *Universum. Mensch. Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz-Wien-Köln 1997, s. 19.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 84.

⁷⁸ J. Sochoń, *Wierzę, ufam – czy to wystarcza?*, w: I. Dec, (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 214.

O. BONAWENTURA SMOLKA

**MISYJNY CHARAKTER EUCHARYSTII
W ŚWIETLE NAUKI JANA PAWŁA II
w liście apostolskim „*Mane Nobiscum Domine*”**

Problematyka misyjna i ewangelizacyjna należała do najczęściej poruszanych przez Jana Pawła II. Nauka papieska koncentrowała się zasadniczo zarówno wokół podstawowych założeń katolickiej misjologii w znaczeniu uniwersalnym, jak i dotyczyła kwestii poszczególnych regionów świata uchodzących jeszcze za tereny wybitnie misyjne. Wielką troską ogarniał również Papież kraje, które domagały się tzw. „nowej ewangelizacji”.

Rok Eucharystyczny stał się dla Ojca św. kolejną, szczególną okazją do podjęcia w liście apostolskim pt. „*Mane Nobiscum Domine*” tematyki ważnej w swej aktualności, aczkolwiek poruszanej stosunkowo rzadko, a mianowicie eucharystii jako sakramentu będącego dla wspólnoty Kościoła we współczesnym świecie początkiem i programem misji ewangelizacyjnej.

1. Praapostolski charakter osoby i dzieła Jezusa Chrystusa

Warto zauważyć na samym początku naszych analiz, że Sobór watykański II w dekrecie „*Ad Gentes Divinitas*”, samej istoty misyjnego charakteru Kościoła dopatruje tajemnicy życia i historiozbawczego działania samego Boga: „*Kościół pielgrzymujący ze swej natury jest misyjny, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego*”¹. Trynitarnie źródło misji prowadzi więc do szczególnej realizacji komunii w Kościele, której fundamentem i centrum jest eucharystia.

Wg Jana Pawła II zaś źródło misyjności Kościoła posiada charakter wybitnie chrystocentryczny. Osoba Jezusa Chrystusa i Jego posłannictwo w świecie, stanowi centrum ziemskiej historii apostołstwa chrześcijańskiego. Odkupieńczy zaś, charakter apostołstwa Zbawiciela z racji swego pierwotnego

¹ AG, 2; M. Amaladoss, *Making All Things New. Mission in Dialogue*. Anand 1990, s. 273.

pochodzenia, możemy nazwać praapostolstwem². W Jego zmartwychwstaniu zaś dokonała się swoista konsekracja całego świata³.

Odkupieńczy charakter misji Jezusa Chrystusa zdecydował również o jego uniwersalizmie, faktyczności i realności uczestnictwa osoby ludzkiej w posłannictwie Chrystusa jako Proroka, Kapłana i Króla. Jako Pośrednik między Bogiem a człowiekiem, czyni nas uczestnikami swej Boskiej natury. Sprawia to, że oprócz ziemskiego aspektu apostołstwa Jezusa, możemy również wymienić, integralnie z nim związany, wymiar wybitnie niebiański, ponadczasowy, eschatologiczny. Wszystko bowiem to, co ziemskie jest odbłaskiem rzeczywistości niebiańskich⁴.

Jezus uświęca, gdy odpuszcza grzechy, ustanawia eucharystię. Mocą swego zbawczego posłannictwa dokonuje szczytu misterium paschalnego. W ten sposób dopełnił tajemnic i zapoczątkował jednocześnie dzieło ewangelizacji Kościoła. Do czynności bowiem ewangelizacyjnych należały wszystkie prawdy dotyczące tajemnicy objawienia się Boga w swoim Synu, począwszy od wcielenia poprzez głoszenia ewangelii, działalność cudotwórczą, powołanie uczniów i Apostołów. Następnie, szeroko pojęta działalność eklezjotwórcza Odkupiciela, zakończona krzyżem i zmartwychwstaniem, wniebowstąpieniem i zesłaniem Ducha Świętego⁵. Dynamizm tych tajemnic sprawia wg Jana Pawła II, że „kiedy naprawdę doświadczyło się Zmartwychwstałego, pożywając Jego Ciało i Jego Krew, nie można zatrzymać tylko dla siebie przeżywaną radość. Spotkanie z Chrystusem, stale pogłębianie w eucharystycznej bliskości, wzbudza w Kościele i w każdym chrześcijaninie potrzebę dawania świadectwa i ewangelizowania”⁶. W tej prawdzie zasadza się również aspekt na wskroś antropologiczny i personalistyczny dzieła ewangelizacyjnego, wpływający bowiem z dynamiki przeżywania Boga paschalnego przez osobę ludzką, będącego jednocześnie pozytywnym nakazem dla człowieka przepowiadania słowem i świadectwem Radosnej Nowiny. Autentyzm i głębia tego procesu w swym radykalizmie, oraz eschatologicznej nowości, stanowi niejako dla człowieka i całej wspólnoty Kościoła imperatyw kategoryczny dzieła ewangelizacji. Obecność Jezusa Chrystusa eucharystycznego sprawia, że każdy doświadczywszy Jego mistycznej obecności, staje się misjonarzem historycznego wydarzenia zmartwychwstania Odkupiciela,

² E. Weroń, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 63; A. Szafranski, *Partycypacje*, Warszawa 1973, s. 111n.

³ M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 61-84; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 149-165.

⁴ LG, 8.

⁵ J. Kudasiewicz, *Historiozbawcza interpretacja tekstów eucharystycznych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25(1978)4, s. 137-144.

⁶ MND, 24.

którego uobecnia każda sprawowana liturgia eucharystyczna. W ten sposób możemy mówić o programowym charakterze eucharystii w jej wymiarze misyjnym i ewangelizacyjnym. W samej bowiem treści, wg Papieża, wyrażony został, zasadniczy styl wpływający na człowieka indywidualnego i społecznego, a w szczególności na świat jego kultury, jako wybitnego środowiska realizacji jego osobowej natury, nie tylko w wymiarze religijnym i kościelnym⁷.

2. Obrzęd dziękczynienia człowieka za dzieło stworzenia i odkupienia

Charakterystyczne jest dla tego dokumentu, że nauka Jana Pawła II o konkretnych formach wymiaru eucharystycznego misyjności Kościoła, poprzedzona zostaje jednak zagadnieniem wartości procesu przygotowawczego do sprawowania eucharystii, od którego autentyczności uzależnia Ojciec św. i warunkuje skuteczność dzieła osoby Boga i dynamicznej odpowiedzi ze strony człowieka odkupionego.

Na pierwszym więc miejscu stawia medytację o przesłaniu, które niesie ze sobą sama treść teologiczna eucharystii, dotycząca charakteru indywidualnego i wspólnotowego życia człowieka. Papież uściśla, że chodzi tutaj przede wszystkim o „postawy, jakie podpowiada, życiowe, jakie wzbudza”⁸. Zauważamy więc w tym miejscu, że Papieżowi zależy na nakreśleniu programu wybitnie pastoralnego, praktycznej realizacji w życiu codziennym zasad religijnych, moralnych i etycznych wpływających właśnie z pobożności eucharystycznej.

Eucharystia w sposób dosłowny oznacza obrzęd dziękczynienia, chwaleń i uwielbienia. Dla Jana Pawła II, dziękczynienie więc stanowi zasadniczą część „programu” eucharystii⁹. Zasadniczo uwzględnia ono dwie prawdy, a mianowicie stworzenie i odkupienie. Warto w tym miejscu zauważyć, że również KKK uczy, że „Eucharystia jest ofiarą dziękczynienia składaną Ojcu, uwielbieniem przez które Kościół wyraża Bogu swoją wdzięczność za wszystkie Jego dobrodziejstwa, za wszystko, czego On dokonał przez stworzenie, odkupienie i uświęcenie. Dlatego Eucharystia oznacza przede wszystkim „dziękczynienie”¹⁰. Papież niewątpliwie uwzględnia w całej pełni prawdę o eucharystii jako szczególnej formie dziękczynienia za stworzenie i odkupienie. Jednakże na pierwszym miejscu stawia potrzebę dziękczynienia

⁷ J. Kudasiewicz, *Eucharystia w historii zbawienia*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982, 193-232.

⁸ MND, 25.

⁹ MND, 26.

¹⁰ KKK, 1083.; Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 700cc.

za dar Chrystusowego odkupienia: „W Jezusie, w Jego ofierze, w Jego bezwarunkowym `tak` wobec woli Ojca jest `tak`, `dzięki` i `amen` całej ludzkości”¹¹.

Teologia eucharystycznego dziękczynienia człowieka, w świetle nauki Ojca św., koncentruje się dalej, zasadniczo na ukazaniu chrystologiczno-soteriologicznego fundamentu naszego życia i działania. Stanowi to jednocześnie szczególne zadanie dla Kościoła w epoce sekularyzacji kultury, wielokrotnie odcinającej się od wiary w osobowego Boga, a w przypadku Europy, dodatkowo od swych chrześcijańskich korzeni. W zamian za to, lansuje się ideologie propagujące prawdy o samowystarczalności człowieka. W istocie jednak wg Jana Pawła II, człowiek nie może do końca zrozumieć siebie i sensu swej egzystencji, odcinając się od Boga, objawionego w swym Synu, Jezusie Chrystusie.

Tajemnica ta pozwoliła Papieżowi przejść do drugiego środowiska dziękczynienia za dzieło stworzenia. Wynika ono już z różnych form i płaszczyzn życia codziennego człowieka: „wcielenie programu eucharystycznego w codzienność, tam, gdzie się pracuje i żyje – w rodzinie, w szkole, w fabryce, w różnorodnych warunkach życia – oznacza między innymi dawanie świadectwa, że w rzeczywistości ludzkiej egzystencji nie można uzasadnić bez odniesienia do Stwórcy. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie”¹². Odznaczający się tym samym aspekt transcendentny osoby ludzkiej i całego wszechświata, pozwala w sposób szczególny trwać właśnie w dziękczynieniu. Przeżywając jednocześnie w sposób właściwy głębię a zarazem autonomię wszelkich rzeczywistości ziemskich i kształtować właściwy charakter relacji między ludzkich.

3. Kultura Eucharystii

Misyjny aspekt tajemnicy eucharystii koncentruje się wg Jana Pawła II wokół postawy i zachowania każdego chrześcijanina. Powinno ono zmierzać do dawania takiego świadectwa na co dzień, aby jeszcze bardziej stawała się aktualna w swej dynamiczności prawda o obecności osobowego Boga w świecie.

W tym kontekście mówi Ojciec św. o swoistej „Kulturze Eucharystii”¹³, której cechą nadrzędną jest dialogiczność. W imię tego powinna dalej rozwijać się kultura dialogu, która właśnie z eucharystii bierze siłę i pokarm. Obszar jego oddziaływania i realizacji powinien nie tylko ograniczać się do sfery życia religijnego i kościelnego człowieka. Lecz rozszerzać się do sfer uniwersalnych

i ogólnoludzkich: „Błędem jest uważać, że publiczne odniesienie do wiary mogłoby naruszać słuszną autonomię państwa i instytucji cywilnych, czy nawet rodzić postawy nietolerancji”¹⁴. Wszelkie zaś błędy, których nie uniknął Kościół w tej dziedzinie, wg Jana Pawła II były powodem pewnej zasadniczej niekonsekwencji chrześcijan względem własnych założeń doktrynalnych o znaczeniu fundamentalnym. Właściwa bowiem postawa eucharystycznego dziękczynienia skłania przede wszystkim człowieka do autentycznego naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego aż po śmierć męczeńską.

4. Sakrament solidarności międzyludzkiej

Program eucharystii zawiera w sobie wartości, które prowadzą do kształtowania się autentycznej solidarności ogólnoludzkiej. Dzięki temu Kościół jeszcze intensywniej będzie mógł przeżywać świadomość swej wspólnoty o charakterze wewnętrznym i zewnętrznym, dotyczącym zarówno komunii Boga z człowiekiem, jak i wspólnoty między ludzką: „Każda Msza św. nawet kiedy celebrowana jest w ukryciu i w najbardziej zapomnianym zakątku ziemi, nosi znamię uniwersalności. Chrześcijanin, który uczestniczy w Eucharystii, uczy się z niej być rzecznikiem komunii, pokoju, solidarności we wszystkich okolicznościach życia”¹⁵.

Sytuacja społeczno-polityczna współczesnego świata, w której nie brak tragizmu, antagonistycznych podziałów, niemalże w każdej dziedzinie życia człowieka. Ponadto stale powiększająca się liczba krwawych aktów terroryzmu, gwałtu i przemocy, oraz konfliktów zbrojnych i nie powinny chrześcijan pogrążyć w świecie rozpacz i beznadziei. Jednakże „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 komunii”¹⁶.

Ostatnim przejawem realizacji prawdy misyjnego charakteru eucharystii wg Jana Pawła II jest czynne zaangażowanie się w budowę społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego¹⁷. Prawda ta w świetle jego nauki wynika z samej istoty eucharystii jako sakramentu najwyższej miłości Boga do świata i człowieka odkupionego. Odkupiciel, realizując swym w ziemskim posłannictwie odwieczność Bożej miłości, dokonał jednocześnie radykalnej przemiany świata wartości ludzkich. Miłość bowiem, będąc zasadniczą

¹¹ MND, 26; J. V. Allmen, *Celebrer de salut*, Paris 1984, s. 12-30.

¹² MND, 24.

¹³ MND, 26; Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 227-240.

¹⁴ MND, 26.

¹⁵ MND, 28.

¹⁶ MND, 28.

¹⁷ MND, 28; E. Sienkiewicz, *Chrystus sens dziejów narodu w Polskiej refleksji wiary*, Poznań 2003, s. 87nn.

wartością, wyrażającą jednocześnie ducha Bożego prawa, stała się podstawowym kryterium autentycznego postępowania człowieka w duchu Jego ewangelii¹⁸. Szczególnym przejawem jej realizacji jest pokora, rozumiana jako kategoria służby na wzór pokornej obecności wśród nas Chrystusa eucharystycznego. Wzywając swoich uczniów do postawy naśladowania, nauczył jednocześnie, że „*Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich*” (Mk 9, 35). Papież rozwijając myśl o pokorze Boga, objawionego w swoim Synu zauważa tutaj, że właśnie atmosfera pokory towarzyszyła godzinie Ostatniej Wieczerzy – ustanowienia eucharystii. Najdobitniej chociażby świadczy o tym gest umywania nóg Apostołom przez Jezusa (J 13, 1-20). W tym wyjaśnia się jednocześnie jeden z najistotniejszych sensów eucharystii, jako sakramentu pokornej i służebnej miłości do człowieka. W imię tego, Rok Eucharystyczny, domaga się również świadectwa szczególnej wrażliwości chrześcijan na los każdego człowieka, a w szczególności człowieka ubogiego. Wyszczególnia tutaj Jan Paweł II wspólnoty diecezjalne i parafie w których nie brak wielu różnorodnych przejawów ludzkiego ubóstwa, choroby, starzenia się, bezrobocia, znoszonych przeciwności losu i emigracji. Jan Paweł II więc, z całym naciskiem podkreśla, że „*nie możemy się ludzić: tylko po wzajemnej miłości i trosce o potrzebujących zostaniemy rozpoznani jako prawdziwi uczniowie Chrystusa (por. J 13, 35; Mt 25, 31-46). To właśnie jest kryterium, wedle którego będzie mierzona autentyczność naszych celebracji eucharystycznych*”¹⁹. W ten sposób dopełnia się jednocześnie prawda o misyjnym charakterze eucharystii jako sakramentu solidarności z najuboższymi. Będącego dziełem najdoskonalszej miłości Boga do każdego człowieka najdoskonalszego owocu Chrystusowego odkupienia.

Zakończenie

Na zakończenie należy podkreślić wybitnie antropologiczny aspekt rozważań papieskich na temat misyjności, którą niesie ze sobą sakrament eucharystii. Z pewnością Jan Paweł II nawiązuje do podstawowych prawd konstytuujących eucharystię, czerpiących z tajemnicy Chrystusowego odkupienia. Ale w konsekwencji, ów wymiar antropologiczny misyjności eucharystycznej koncentruje się wokół ściśle określonych postaw osoby człowieka, zarówno o charakterze moralnym i wybitnie eklezyjalnym, jak i mających swe zasadnicze odniesienie do jego życia w społeczności ogólnoludzkiej.

¹⁸ Tenże, *Koncepcja „Rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 63nn.

¹⁹ MND, 28.

Ks. JAN TURKIEL

ZADANIE DLA "SYNA" W ŚWIETLE KSIĘGI SYRACHA

W języku greckim słowo $\sigma\upsilon\omicron\varsigma$ oznacza najpierw „syn”¹. W LXX występuje ono 5424 razy, z czego 37 razy w Księdze Syracha², przybierając przy tym następujące formy:

$\sigma\upsilon\omicron\varsigma$ dziesięć razy /Syr 4,10; Syr 17,30; Syr 30,8; Syr 45,23; Syr 46,7; Syr 47,12.24; Syr 49,12; Syr 50,1.27/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\omicron$, dwa razy /Syr 45,25/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\phi$, dwa razy w /Syr 33,20, Syr 45,25/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\nu$, siedem razy /Syr 30,1.2.3.7.13; Syr 34,20; Syr 48,10/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\iota$, cztery razy /Syr 39,13; Syr 46,10; 50,13.16/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\omega\nu$, cztery razy /Syr 33,22, Syr 45,13; Syr 47,2; Syr 50,20/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\iota\varsigma$, pięć razy /Syr 3,2; Syr 16,1; Syr 38,25; Syr 45,9; Syr 46,12/,
jako $\sigma\upsilon\omicron\omicron\varsigma$, trzy razy /Syr 4,11; Syr 36,23; Syr 40,1/.

Można łatwo zauważyć, że występowanie $\sigma\upsilon\omicron\varsigma$ w poszczególnych rozdziałach mądrości Syracha nie jest równomierne:

Syr 3/1x/	Syr 4/2x/			
Syr 16/1x/	Syr 17/1x/			
Syr 30/6x/				
Syr 33/2x/	Syr 34/1x/	Syr 36/1x/	Syr 38/1x/	Syr 39/1x/
Syr 40/1x/	Syr 45/6x/			
Syr 46/3x/	Syr 47/3x/	Syr 48/1x/	Syr 49/1x/	Syr 50/5x/

Widzimy również, że występowanie $\sigma\upsilon\omicron\varsigma$ w poszczególnych częściach Księgi Syracha nie jest równomierne, choć można zauważyć pewien schemat. Syr 30 i Syr 45 stanowią te dwa rozdziały, w których $\sigma\upsilon\omicron\varsigma$ występuje po 6 razy, co stanowi liczbę 12. Bardzo ciekawe jest to, że w Syr 46-50 aż 13 razy występuje „syn”. Dlaczego przekracza Syrach w tym wypadku liczbę 12? Można przypuszczać z przeprowadzonej analizy tekstu, że czyni tak, ponieważ mówi na końcu o sobie /Syr 50,27/, dodając niejako siebie do wielkich synów Narodu Wybranego:

¹ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1965, s. 390. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 616-619.

² E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Michigan 1998, s. 1384-1404.

Syr 3 - 4;	występuje	3 razy
Syr 16 - 17;	występuje	2 razy
Syr 30	występuje	6 razy
Syr 33 - 34;	występuje	3 razy
Syr 36 - 40;	występuje	4 razy
Syr 45	występuje	6 razy
Syr 46 - 50	występuje	13 razy

Zobaczmy teraz, jaką naukę przekazuje nam Syrach używając pojęcia υἱός?

1. Matka – synowie /Syr 3-4; Syr 16-17/

Zajmijmy się najpierw tymi rozdziałami, w których „syn” występuje trzy i dwa razy. Po raz pierwszy υἱός występuje w Syr 3,2, gdzie mędrzec mówi nam o szczególnej relacji matki do synów:

ὁ γὰρ κύριος ἐδόξασεν πατέρα ἐπὶ τέκνοις
καὶ κρίσιν μητρὸς ἑστερέωσεν ἐφ' υἱοῖς
„Albowiem Pan uczcił ojca przez dzieci,

a prawa matki nad **synami** utwierdził” /Syr 3,2/.

Jakie to są prawa, które obowiązują synów, którym synowie podlegają. Matce najpierw należy się szacunek. Ten zaś, kto uszanuje matkę, jest podobny do człowieka gromadzącego skarby /Syr 3,4/. Od tego, czy ktoś zrozumie, iż wola Pana jest, aby synowie przestrzegali prawa matki nad nimi utwierdzone, i będzie posłuszny Panu w tym względzie, zależy los matki /Syr 3,6/.³ Nieprzestrzeganie tego porządku stanowi również wielkie zagrożenie dla synów. Matka, której prawa są nie przestrzegane, może bowiem przekląć synów, a to wywraca fundamenty, na których należy budować życie /Syr 3,9/.⁴ Z kolei, jeżeli któryś z synów nie zrozumie, że prawa matki są nad nim utwierdzone i pobudzi matkę do gniewu, taki jest również przeklęty przez Pana /Syr 3,16/.⁵ Jak widzimy Syr 3,2, jest bardzo znaczącym tekstem, który ukazuje wielką godność matki w oczach Pana. Mówi także o prawie, danym od Pana, na którym synowie powinni budować właściwą relację do matki, bo od tego zależy jakość ich życia.

Po tej nauce o szczególnych prawach matki, nie należy się dziwić temu, co mówi mędrzec w Syr 4,10:

γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατήρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῆ μητρὶ αὐτῶν
καὶ ἔση ὡς υἱός υψίστου
καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου
„Bądź jakby ojcem dla sierot,

³ „a kto posłuszny jest Panu, da wytchnienie swej matce”.

⁴ „a przekleństwo matki wywraca fundamenty” /Syr 3,9/.

⁵ „a przeklęty przez Pana, kto pobudza do gniewu swą matkę” /Syr 3,16/.

a jakby mężem dla ich matki,
a staniesz się jakby **synem** Najwyższego,
i miłować cię On będzie bardziej niż twoja matka” /Syr 4,10/.

Skoro prawa matki są tak niezbywalne, bo utwierdzone nad synami przez Pana /Syr 3,2/, należy zdaniem Syracha przyjąć, że ich zasięg nie ogranicza się tylko do własnej matki /Syr 4,10/. Otóż zdaniem mędrca, jeżeli ktoś uszanuje wielką godność matki, nawet nie będąc jej synem, i zaopiekuje się jej dziećmi, i będzie dla niej „jakby mężem”, nie ominie takiego człowieka nagroda. Stanie się on „jakby synem Najwyższego”. Będzie taki człowiek miłowany przez Pana bardziej niż przez własną matkę /Syr 4,10/. Widać u Syracha piękno logicznego myślenia. Jeżeli ktoś potrafi wznieść się wyżej w szacunku do matki, i uszanuje także obcą mu matkę i wdowę, otrzyma więcej, niż za okazany szacunek do własnej matki, Pan będzie go miłował bardziej niż jego matka /Syr 4,10/.

Rozumiemy teraz, dlaczego w Syr 4,11 mędrzec mówi:

ἡ σοφία υἱοῦς αὐτῆς ἀνύψωσεν
καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν

„Mądrość wywyższa swych **synów**

i ma pieczę nad tymi, którzy jej szukają” /Syr 4,11/⁶.

To stwierdzenie o mądrości wywyższającej „swych synów” jest konsekwencją tego, o czym Syrach mówił w Syr 4,10: człowiek, który uszanuje prawa matki, wdowy, która jego matką nie jest, w nagrodę zostanie nazwany „jakby synem Najwyższego”. Dzięki temu będzie miłowany przez Pana bardziej niż przez własną matkę /Syr 4,10/. W ten sposób będzie już nie tylko synem własnej matki. Będzie też „jakby synem Najwyższego”, a to sprawia, że już będzie nie tylko miłowany przez własną matkę. Będzie umiłowany przez Pana i w konsekwencji wywyższony przez mądrość /Syr 4,11/.

Sprawa musi być ważna, skoro Syrach w kolejnym tekście /Syr 16,1/ ostrzega przed bezbożnymi synami, czyli takimi, którzy nie będą szanowali praw, ustanowionych przez Pana, także tych, które odnoszą się do matki /Syr 3,2; Syr 4,10/. Za taką postawę nie będą miłowani przez własną matkę i przez Pana oraz nie będą nazwani jakby synami Najwyższego. Nie będą także wywyższeni przez mądrość /Syr 4,11/. Bezbożny bowiem to taki człowiek, który nie przestrzega praw matki, doświadczający negatywnych konsekwencji płynących z takiej postawy⁷. Jest on przeklęty nie tylko przez matkę /Syr 3,9/ ale także przez Pana /Syr 3,16/. Takimi synami, zdaniem Syracha, nie należy się chwalić:

μη ἐπιθύμει τέκνων πλήθος ἀχρήστων
μηδὲ εὐφραίνου ἐπὶ υἱοῖς ἀσεβέσι

„Nie pragnij wielkiej liczby dzieci, jeśli by miały być przewrotne,
ani nie chwal się **synami** bezbożnymi!” /Syr 16,1/.

⁶ Prz 1,33; 3,13-18; 8,12-21.

⁷ J. Gamberoni, Das Elterngesetz im Alten Testament, BZ N.F. 9, (1964), s. 161-190.

W takiej sytuacji należy pamiętać o Panu. A on przypomina, że na pychę bezbożnych synów jest też odpowiedź. Synowie bezbożni, łamiący prawo, w tym prawa matki ustanowione przez Pana, nie są nieśmiertelni:

οὐ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις
ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου

„albowiem ludzie nie wszystko mogą

i żaden **syn** człowieczy nie jest nieśmiertelny” /Syr 17,30/.

Podsumujmy dotychczasową naukę Syracha:

Syr 3,2 Pan utwierdził prawa matki nad **synami**

Syr 4,10 ten, kto zaopiekuje się matką-wdową, czyli uszanuje godność nie tylko własnej matki, ale także innej matki, stanie się „jakby **synem** Najwyższego”

Syr 4,11 mądrość wywyższy tak postępujących swych **synów** w nagrodę

Syr 16,1 kto nie przyjmuje, że Pan utwierdził prawa matki nad synami, ten zasługuje na określenie **syna** bezbożnego

Syr 17,30 aby tego uniknąć, człowiek powinien pamiętać o swej ograniczoności, powinien pamiętać, że jest śmiertelnym **synem** człowieczym.

2. Formacja syna /Syr 30/⁸

Nauczanie o υἱὸς - „synu” w Syr 3-4 i Syr 16-17 zakończyło się raczej smutnym akcentem. Syrach mówił o synu bezbożnym /Syr 16,1/, który powinien pamiętać o tym, że jest śmiertelnikiem /Syr 17,30/. Co w takiej sytuacji proponuje mędrzec?

Zajmijmy się teraz Syr 30⁹. Rozdział ten zasługuje na wyróżnienie, ponieważ aż sześć razy występuje w tym rozdziale termin υἱὸς. Wydaje się, że w Syr 30 mędrzec uczy o tym, jak postępować z synem, aby ten nauczył się szanować prawa matki ustanowione przez Pana.

Trzeba najpierw syna miłować i okazywać to przez karcenie. Owocem takiego postępowania będzie radość z syna:

ὁ ἀγαπῶν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐνδελεχῆσει μάστιγας αὐτῶ
ἵνα εὐφρανθῆ ἐπ' ἐσχάτων αὐτοῦ

„Kto miłuje swego **syna**, często używa na niego różgi,
aby na końcu mógł się nim cieszyć” /Syr 30,1/.

⁸ Na temat formacji w Księdze Przysłów: S. Potocki, Proces formacji mądrościowej w ujęciu Prz 1-9, „Roczniki Teologiczno-Katolickie” T. 33, (1988), z. 1, s. 39-64.

⁹ A.A. Di Lella, The Wisdom of Ben Sira, New York 1986, s. 373-377, wyróżnia „dwa poematy” na temat wychowania syna w Syr 30,1-6. 7-13.

Nie tylko jednak miłość jest ważna w formacji syna. Ważne jest także wychowanie. Mówi o tym mędrzec w Syr 30,2:

ὁ παιδεύων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὀνήσεται ἐπ' αὐτῶ
καὶ ἀνὰ μέσον γνωρίμων ἐπ' αὐτῶ καυχῆσεται

„Kto wychowuje swego **syna**, będzie miał z niego pociechę
i dumny będzie z niego między znajomymi” /Syr 30,2/.

Jak widzimy, skutki wychowania /Syr 30,2/ są inne niż przy miłowaniu syna /Syr 30,1/. Miłowanym synem, człowiek miłujący syna się cieszy. W Syr 30,2 wychowujący jest dumny z syna wśród znajomych.

O jeszcze innym aspekcie relacji do syna, o kształceniu, mówi Syrach w Syr 30,3:

ὁ διδάσκων τὸν υἱὸν αὐτοῦ παραζηλώσει τὸν ἐχθρὸν
καὶ ἔναντι φίλων ἐπ' αὐτῶ ἀγαλλιάσεται

„Kto kształci swego **syna**, budzi zazdrość u wroga,
a wobec przyjaciół będzie nim się cieszył”.

To wszystko, o czym mówi Syrach w Syr 30,1.2.3, można zestawić w pewną całość. Widać, jak mędrzec opisuje proces, który jego zdaniem należy podjąć w trosce o syna, aby nie został on nazwany synem bezbożnym /Syr 16,1/, czyli takim, który nie liczy się z prawami matki, które Pan ustanowił /Syr 3,2; Syr 4,10/ i dlatego nie jest nazwany „jakby synem Najwyższego” /Syr 4,10/, i nie jest też wywyższony przez mądrość /Syr 4,11/. Aby los taki nie spotkał syna, ojciec powinien syna miłować, wychować i kształcić:

Syr 30,1

miłość

ὁ ἀγαπῶν τὸν υἱὸν

różga

cieszy się tak czyniący

Syr 30,2

wychowanie

ὁ παιδεύων τὸν υἱὸν

pociecha

duma wśród znajomych

Syr 30,3

kształcenie

ὁ διδάσκων τὸν υἱὸν

zazdrość wrogów

cieszy się wśród przyjaciół

Po tych radach mówiących o tym, jak powinna wyglądać właściwa troska o syna, mędrzec ukazuje następnie, czego powinno się unikać w procesie jego formacji. Powinno się unikać najpierw rozpieszczania syna:

περιψύχων υἱὸν καταδεσμεύσει τραύματα αὐτοῦ
καὶ ἐπὶ πάσῃ βοῇ ταραχθήσεται σπλάγχνα αὐτοῦ

„Ten rozpieszcza swego **syna**, kto opatruje jego rany,
któremu na każdy jego krzyk wzruszają się wnętrzności” /Syr 30,7/.

Po ukazaniu zgubnych skutków rozpieszczania, mędrzec w Syr 30,8 w mocnych słowach zachęca, aby nie popaść w inną skrajność i syna nie pozostawiać samemu sobie:

ἵππος ἀδάμαστος ἐκβαίνει σκληρός
καὶ υἱὸς ἀνεϊμένος ἐκβαίνει προαλής

„Konia nie ujeżdżony jest narowisty,

a **syn** zostawiony samemu sobie staje się zuchwały”.

Zestawiając te dwa teksty /Syr 30,7 i Syr 30,8/ widać, jak Syrach zaleca, aby poszukiwać złotego środka w wychowaniu. Nie należy opatrywać każdej rany syna, bo to będzie jego rozpieszczaniem /Syr 30,7/. Ale nie można też syna zostawiać samemu sobie, bo to będzie znakiem braku troski o niego /Syr 30,8/¹⁰. Jak osiągnąć złoty środek:

παίδευσον τὸν υἱὸν σου καὶ ἔργασαι ἐν αὐτῷ
ἵνα μὴ ἐν τῇ ἀσχημοσύνῃ αὐτοῦ προσκόψῃς

„Wychowuj **syna** swego i wdrażaj go do pracy,

abyś się nie zachwiał skutkiem jego haniebnego życia” /Syr 30,13/.

Jak widzimy, Syrach jasno ukazuje, jak powinien wyglądać proces formacji syna. Trzeba syna miłować /Syr 30,1/, wychowywać /Syr 30,2/ i wdrażać do pracy /Syr 30,8/. Trzeba kształcić /Syr 30,3/. Nie wolno syna rozpieszczać /Syr 30,7/, nie wolno zostawiać samemu sobie /Syr 30,8/. Trzeba wychowywać poprzez pracę, a wtedy nie grozi, że życie syna stanie się haniebne /Syr 30,13/.

3. Warunki formacji syna /Syr 32-40/

Po opisanii przez mędrca w Syr 30 istotnych elementów, które składają się na proces formacji syna, w Syr 33,20 mędrzec mówi o tym, jaki warunek powinien być spełniony ze strony ojca, czyli tego, który formuje, aby proces formacji, o której była mowa, był możliwy:

υἱῷ καὶ γυναικὶ ἀδελφῷ καὶ φίλῳ
μὴ δῶς ἐξουσίαν ἐπὶ σέ ἐν ζωῇ σου
καὶ μὴ δῶς ἐτέρῳ τὰ χρήματά σου
ἵνα μὴ μεταμεληθεῖς δέη περὶ αὐτῶν

„Ani **synowi**, ani żonie, ani bratu, ani przyjacielowi

nie dawaj władzy nad sobą za życia,

nie oddawaj też swoich dóbr komu innemu,

abyś pożałowawszy tego, nie musiał o nie prosić” /Syr 33,20/.

Bardzo ważnym warunkiem, o którym mówi Syrach, jest niezależność ojca od syna. Syn nie może mieć władzy nad ojcem. Jeżeli ten warunek ktoś spełnia, postępuje zgodnie z zamiarem Pana, który nakazuje miłować syna /Syr 30,1/, wychowywać go /Syr 30,2/, kształcić /Syr 30,3/, nie rozpieszczać /Syr 30,7/, nie zostawiać samemu sobie /Syr 30,8/. Trzeba wychowywać i zachęcać do pracy /Syr 30,13/. Aby jednak można to wszystko osiągnąć, należy mieć władzę nad synem /Syr 30,20/.

Władza ojca nad synem, niezależność od dziecka, ma zdaniem Syracha wymiar także czysto praktyczny. Mowa jest o tym w Syr 33,22:

¹⁰ J. Conrad, Die junge Generation im Alten Testament, Berlin 1970.

κρείσσον γάρ ἐστιν τὰ τέκνα δεηθῆναι σου
ἢ σὲ ἐμβλέπειν εἰς χεῖρας υἱῶν σου

„Lepszą jest bowiem rzeczą, żeby dzieci ciebie prosiły,
niż żebyś ty wyglądał czegoś z rąk swych **synów**” /Syr 33,22/.

Po tych wskazówkach dotyczących ojca, tego, który formuje syna, Syrach w 34,30 mówi o υἱὸς, kiedy ostrzega przed skutkami składania ofiar z tego, co zostało wzięte od ubogich. Jeżeli ktoś tak czyni, to można strać, którą ponosi taki człowiek, porównać do straty, jaką ponosi ojciec tracąc syna. Ostrzega w ten sposób Syrach ojca-wychowawcę, aby nie był pobożny w sposób fałszywy. Fałszywa pobożność przekreśla, zdaniem Syracha proces wychowania:

θύων υἱὸν ἔναντι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ
ὁ προσάγων θυσίαν ἐκ χρημάτων πενήτων

„Jakby na ofiarę zabijał **syna** w obecności jego ojca,

tak czyni ten, co składa w ofierze [rzecz wziętą] z dobytku biednych”

Syr 34,20.

Bardzo ważnym w procesie wychowania syna jest również pozytywny wpływ żony na męża¹¹. Staje się on przez nią, innym, lepszym człowiekiem, a przez to będzie mógł lepiej wychowywać syna, jeżeli podda się temu, co piękne i dobre wnosi w jego życie żona:

εἰ ἔστιν ἐπὶ γλώσσης αὐτῆς ἔλεος καὶ πραύτης
οὐκ ἔστιν ὁ ἀνὴρ αὐτῆς καθ’ υἱοὺς ἀνθρώπων

„a jeśli w słowach jej będzie współczucie i słodycz,
mąż jej nie jest [już] jak synowie ludzcy” /Syr 36,23/¹².

Istotnym jest również posiadanie mądrości przez ojca, który troszczy się o syna. Aby ją jednak zdobyć, należy oderwać się od obowiązków dnia codziennego, także od rozmowy o „synach wołu” - υἱοῖς ταύρων:

τί σοφισθήσεται ὁ κρατῶν ἀρότρου
καὶ καυχώμενος ἐν δόρατι κέντρου βόας ἐλαύνων
καὶ ἀναστρεφόμενος ἐν ἔργοις αὐτῶν
καὶ ἡ διήγησις αὐτοῦ ἐν υἱοῖς ταύρων

„Jakże może stać się mądrym ten,

кто trzyma się pługą, kto się chlubi ościeniem niby włócznią,

кто woły pogania i zajęty jest ich trudami,

a rozmawia tylko o cielętach¹³/υἱοῖς ταύρων/? /Syr 38,25/.

¹¹ E. Deen, Family Living in the Bible, New York 1963.

¹² Myśl tę rozwija mędrzec w Syr 36,24-25: „Kto zdobędzie żonę, ma początek pomyślności, pomoc podobną do siebie i słup oparcia. Gdzie nie ma ogrodzenia, rozdrapią posiadłość, a gdzie brakuje żony, tam mąż wzdycha zbląkany”

¹³ Dosł.: „synach wołu”.

I podsumowanie, w którym Syrach zwraca się do synów. Nazywa ich pobożnymi. Prosi też, aby posłuchali tego, czego uczył do tej pory. Obiecuje też mędrzec nagrodę. Za posłuszeństwo temu, czego uczył - wspinały rozwój „synom Adama”, tym, którzy niosą jarzmo od narodzin aż do śmierci:

είσακούσατέ μου υἱοὶ ὅσοι

καὶ βλαστήσατε ὡς ῥόδον φυόμενον ἐπὶ ῥεύματος ὑγροῦ

„Posłuchajcie mnie, pobożni **synowie**,

rozwijajcie się jak róża rosnąca nad strumieniem wody!” /Syr 39,13/.

ἀσχολία μεγάλη ἔκτισται παντὶ ἀνθρώπῳ

καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοὺς Ἀδάμ

ἀφ’ ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστρὸς μητρὸς αὐτῶν

ἕως ἡμέρας ἐπιστροφῆς εἰς μητέρα πάντων

„Wielka udręka stała się udziałem każdego człowieka

i ciężkie jarzmo [spoczęło] na **synach** Adama,

od dnia wyjścia z łona matki,

aż do dnia powrotu do matki wszystkich” /Syr 40,1/.

Widzimy, jak zależy od poważnego potraktowania nauki Syracha los „synów Adama”. Mogą oni odmienić wielką udrękę, uwolnić się od ciężkiego jarzma /Syr 40,1/, mogą rozwijać się „jak róża rosnąca nad strumieniem wody” /Syr 39,13/. Powinni tylko posłuchać tego, czego naucza Syrach. A tymi, do których Syrach szczególnie się zwraca, są „synowie Jego ludu” /Syr 45,9/. Mają oni w przodkach przykład, jak należy i jak nie należy postępować. Uczy Syrach, jak „synowie Adama”, których dotyka ciężkie jarzmo /Syr 40,1/, którzy stali się „synami Jego ludu”, powinni postępować, aby nie zniweczyć dobra, które jest ich udziałem. Do nich mędrzec w Syr 45-50 kieruje swoją naukę, używając wielokrotnie terminu υἱός. Jest to historia zbawienia, historia synów Jego ludu, historia, która ma być nauczycielką życia.

4. Nieść pamięć o dziełach Boga /Syr 45-50/

Kolejny rozdział Księgi Syracha, Syr 45, obok Syr 30, to rozdział, w którym też występuje aż sześć razy υἱός. O kim mówi, używając słowa „syn” i czego uczy Syrach w Syr 45. Najpierw mówi Syrach o synach Jego ludu, czyli o tych, którzy zostali wyprowadzeni z niewoli egipskiej. Im to dał Bóg Aarona, którego wywyższył /Syr 45,6/, z którym zawarł przymierze /Syr 45,7/ i którego obdarował kapłaństwem /Syr 45,7/. Na te wielkie dary i szczególne wybranie Aarona /Syr 45,7-8/ wskazywał jego strój. I tak o elementach tego stroju i jego przeznaczeniu mówi Syrach:

καὶ ἐκύκλωσεν αὐτὸν ῥοῖσκις

χρυσοῖς κώδωσιν πλείστοις κυκλόθεν

ἤχησαι φωνὴν ἐν βήμασιν αὐτοῦ

ἀκουστὸν ποιῆσαι ἦχον ἐν ναῶ

εἰς μνημόσυνον υἱοῖς λαοῦ αὐτοῦ

„otoczył go jabłkami granatu

i licznymi wokoło złotymi dzwoneczkami,

by wydawały głos za każdym jego krokiem

i aby dźwięk ich był w świątyni,

na pamiątkę **synom** Jego ludu” /Syr 45,9/.

Strój Aarona, szczególnie jego elementy wydające „głos” stanowiły, jak widzimy, nie tylko ozdobę. Złote dzwoneczki, ich głos i dźwięk miały przypominać synom narodu wybranego, „synom Jego ludu” o wielkich dziełach Bożych, i to wówczas, kiedy strój taki, jak nosił Aaron, nosili już jego następcy w świątyni Jerozolimskiej. Bóg zatroszczył się w ten sposób o Izraelitów. Nie tylko nazywa ich synami, ale jeszcze pozostawia im pamiątkę wielkich dzieł, szczególną pamiątkę, strój Aarona, którego dzwoneczki wydające dźwięk w świątyni przypominają o wielkiej godności Aarona i jego następców. Przypominają także o wielkim wydarzeniu, jakim jest wyzwolenie z niewoli egipskiej, którego to Aaron jest świadkiem, i o którym mają przypominać także jego następcy.

Piękny strój Aarona, który jest znakiem jego wielkiej godności /Syr 45,6-8/, a który Syrach opisuje w Syr 45,8-12, przysługuje tylko synom Aarona. Mówi o tym mędrzec w Syr 45,13:

ώραῖα πρὸ αὐτοῦ οὐ γέγονεν τοιαῦτα ἕως αἰῶνος

οὐκ ἐνεδύσατο ἀλλογενῆς

πλὴν τῶν υἱῶν αὐτοῦ μόνον

καὶ τὰ ἔκγονα αὐτοῦ διὰ παντός

„Nigdy przed nim nie widziano takich rzeczy,

i nigdy ktoś obcy się nie ubierze,

jedynie tylko jego **synowie**

i potomkowie jego, na zawsze” /Syr 45,13/.

Godnym tej szaty okazał się wnuk Aarona, Pinchas /Φινεεζ/, syn Eleazara. On będąc kapłanem, bronił Izraelitów przed pogaństwem, którego wyrazem był nierząd uprawiany z Moabitkami. Bronił w ten sposób Izraelitów także przed karą Bożą. Opowiadanie o tym znajdziemy w Lb 25,1-18. Syrach wychwala Pinchasa za wielkie czyny, których dokonał jako kapłan:

καὶ Φινεεζ υἱὸς Ἐλεαζαρ τρίτος εἰς δόξαν

ἐν τῷ ζηλωσαὶ αὐτὸν ἐν φόβῳ κυρίου

καὶ στηναὶ αὐτὸν ἐν τροπῇ λαοῦ

ἐν ἀγαθότητι προθυμίας ψυχῆς αὐτοῦ

καὶ ἐξιλάσατο περὶ τοῦ Ἰσραηλ

„Pinchas, **syn** Eleazara, trzeci w rzędzie sławnych

przez to, że gorliwość okazał w bojaźni Pańskiej

i gdy lud się zbuntował, stanął twardo

dzięki szlachetnej odwadze swej duszy

<i> uzyskał przebaczenie dla Izraela” /Syr 45,23/.

Aż trzy razy termin „syn” występuje w Syr 45,25:

καὶ διαθήκη τῷ Δαυιδ

υἱῷ Ἰεσσαὶ ἐκ φυλῆς Ἰουδα

κληρονομία βασιλέως υἱοῦ ἐξ υἱοῦ

μόνου κληρονομία Ααρων καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ

„Owszem, zawarł też przymierze z Dawidem,

synem Jessego, z pokolenia Judy,

ale tylko co do dziedziczenia królestwa z syna na syna,

z Aaronem zaś co do dziedziczenia przez całe potomstwo” /Syr 45,25/.

Termin „syn” odnosi się tutaj do Dawida, z którym Bóg zawarł przymierze. Odnosi się ono także do dynastii Dawida, która będzie panowała nad Izraelem po śmierci tego wielkiego króla. Władza będzie przechodziła z syna na syna. I tym się różni obietnica dana Dawidowi od obietnicy danej Aaronowi. Władza w dynastii Dawida przechodzi z syna na syna, podobnie przymierze. U Aarona dziedzicami zaś mogą być wszyscy synowie.

W rozdziałach Syr 46-50 mędrzec mówi już nie tylko o Aaronie i jego następcach, o Dawidzie i jego synach. Przypomina również Kaleba, syna Jefunnego, który razem z Jozuem zapanowali nad zbuntowanym ludem. Dzięki temu w nagrodę za swoją wierność Panu i Mojżeszowi weszli do Ziemi Obiecanej¹⁴. Tak o tej wybitnej postaci, nie raz zapomnianej, o Kalebie synu Jefunnego mówi Syrach:

καὶ γὰρ ἐπηκολούθησεν ὀπίσω δυνάστου

καὶ ἐν ἡμέραις Μωυσέως ἐποίησεν ἔλεος

αὐτὸς καὶ Χαλεβ υἱὸς Ἰεφοννη

ἀντιστήναι ἔναντι ἐκκλησίας

κωλύσαι λαὸν ἀπὸ ἁμαρτίας

καὶ κοπάσαι γογγυσμὸν πονηρίας

„I dlatego jeszcze, że Panu był doskonale posłuszny,

a za dni Mojżesza okazał swą dobroć,

on i Kaleb, **syn** Jefunnego,

przez to, że stanęli przeciw zgromadzeniu,

powstrzymali lud przed grzechami

i uspokoili niegodziwe szemranie” /Syr 46,7/.

Taka postawa wierności Bogu i Mojżeszowi, którą pokazał Kaleb syn Jefunnego, może być wzorem dla wszystkich synów Izraela:

ὅπως ἴδωσιν πάντες οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ

ὅτι καλὸν τὸ πορεύεσθαι ὀπίσω κυρίου

„aby widzieli wszyscy **synowie** Izraela,

że dobrze iść za Panem” /Syr 46,10/.

¹⁴ Lb 13-14

Dotyczy to zarówno tych, którzy na pustyni zbuntowali się przeciw Panu, jak i tych, którzy mogli oglądać pomyślność Kaleba, który otrzymał w dziedzictwo okolice Hebronu za to, że był wierny Bogu¹⁵.

Kolejnymi, których działalność przyniosła trwałe owoce w przyszłości „w ich wstawionych synach”, są sędziowie. Ich sława i zasługi są trwałe i niezapomniane:

τὰ ὅσα αὐτῶν ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν

καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἀντικαταλασσόμενον ἐφ’ υἱοῖς δεδοξαμένων αὐτῶν

„kości ich niech wypuszczą pędy z miejsc ich [spoczynku]¹⁶,

a imię ich niech wciąż się odnawia

w ich wstawionych **synach**” /Syr 46,12/

Mędrzec w Syr 47,2-11 ukazuje jeszcze raz wspaniałą postać króla Dawida. Aby powiedzieć, jak wyjątkowym i doskonałym człowiekiem był on wśród „synów Izraela”, porównuje mędrzec króla do tłuszczu, który jest spalany jako najbardziej wartościowa część ofiary:

ὡσπερ στέαρ ἀφωρισμένον ἀπὸ σωτηρίου

οὕτως Δαυιδ ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραηλ

„Jak tłuszcz się oddziela od ofiar dziękczynnych,

tak Dawid - od **synów** Izraela” /Syr 47,2/.

Syn i następca Dawida, Salomon przeszedł do historii jako król o niezwyklej mądrości. Mógł on panować w czasie pokoju i kontynuować dzieła zamierzone przez Dawida, tylko dzięki temu, że jego ojciec umocnił państwo:

μετὰ τοῦτον ἀνέστη υἱὸς ἐπιστήμων

καὶ δι’ αὐτὸν κατέλυσεν ἐν πλατυσμῷ

„Po nim nastął **syn** rozumny,

który dzięki niemu mógł mieszkać bezpiecznie” /Syr 47,12/.

Wspomina Syrach również „syna Nebata”, który nie może być wzorem roztropnego władcy. On ustanowił dwa ośrodki kultu bałwochwalczego /Betel, Dan/¹⁷. Ten „grzech” doprowadził Państwo Północne do upadku:

καὶ Ἰεροβοαμ υἱὸς Ναβατ ὃς ἐξήμαρτεν τὸν Ἰσραηλ

καὶ ἔδωκεν τῷ Εφραιμ ὁδὸν ἁμαρτίας

καὶ ἐπληθύνθησαν αἱ ἁμαρτίαι αὐτῶν σφόδρα ἀποστήσαι αὐτοὺς ἀπὸ τῆς γῆς αὐτῶν

„Jeroboam, **syn** Nebata, sprawił, że Izrael zgrzeszył

i wprowadził Efraima na drogę grzechu,

¹⁵ Joz 14,6-15

¹⁶ Iz 66,14; Zach 6,12

¹⁷ 1 Krł 12,25 nn

a grzechy ich tak bardzo się mnożyły, że wypędziły ich z własnej ziemi” /Syr 47,24/.

Ważną dla Syracha jest wielka misja Proroka Eliasza¹⁸. Wymienia /Syr 48,2-9/ to wszystko, co „Prorok jak ogień” /Syr 48,2/ uczynił. Mówi również, nawiązując do proroctwa Malachiasza¹⁹ o tym, jaką rolę odegra ten wielki Prorok przed nadejściem „Dnia Pana”. Istotnym elementem misji Eliasza jest pojednanie ojca z synem:

ὁ καταγραφείς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροῦς
κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ
ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν
καὶ καταστήσαι φυλὰς Ἰακωβ

„O tobie napisano, żeś zachowany na czasy stosowne,
by uśmierzyć gniew przed pomstą,
by zwrócić serce ojca do **syna**,
i pokolenia Jakuba odnowić” /Syr 48,10/.

Zdaniem Syracha godnym pochwały jest również Jozue syn Josadaka, który razem z Zorobabelem, jednym z pierwszych namiestników Judei za czasów perskich, doprowadził do odbudowy świątyni i wznowienia kultu²⁰:

οὕτως Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσεδεκ
οἱ ἐν ἡμέραις αὐτῶν ᾠκοδόμησαν οἶκον
καὶ ἀνύψωσαν ναὸν ἄγιον κυρίῳ ἡτοιμασμένον εἰς δόξαν αἰῶνος

„również i Jozuego, syna Josadaka,
którzy za dni swoich zbudowali Dom
- wzniesli świąty Przybytek Panu, przeznaczony do wiecznej chwały”
/Syr 49,12/.

Na pochwałę zasługuje również arcykapłan Szymon II, „syn Oniasza”, z rodu Machabeuszów, o którym możemy przeczytać w 1 Mch 13-16 oraz w Syr 50,1-15. On rozbudował świątynię. Troszczył się o kult, a choć nie pochodził z pokolenia Aarona, otoczony był wszystkimi synami Aarona „w całej swej wspaniałości... przed całą społecznością Izraela” /Syr 50,13/²¹.

Συμων Ονιου υἱὸς ἱερεὺς ὁ μέγας
ὃς ἐν ζωῇ αὐτοῦ ὑπέραψεν οἶκον
καὶ ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἐστερέωσεν ναὸν

„Szymon, **syn** Oniasza, arcykapłan,
za życia swego poprawił dom Pański,
a za dni swoich wzmocnił świątynię”
καὶ πάντες οἱ υἱοὶ Ααρων ἐν δόξῃ αὐτῶν

¹⁸ 1 Krł 17;2 Krł 1

¹⁹ Ml 3,23-24

²⁰ Ezd 3-6

²¹ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Poznańska, Poznań 1992, s. 638-639.

καὶ προσφορὰ κυρίου ἐν χερσὶν αὐτῶν
ἔναντι πάσης ἐκκλησίας Ἰσραηλ

„wszyscy **synowie** Aarona w swej chwale.
Ofiara Pana była w ich rękach,
wobec całego zgromadzenia Izraela” /Syr 50,1.13/.

To wszystko, co czynił arcykapłan Szymon w świątyni Jerozolimskiej, otoczony synami Aarona, którzy „grali na kutych trąbach”, aby na zewnątrz wyrazić wspaniałość kultu, miało swój bardzo głęboki sens. Był to znak pamięci „synów Jego ludu”, znak pamięci wielkich dzieł Bożych, „przed Najwyższym”, po to, aby w tak wspaniałej oprawie arcykapłan Szymon mógł uroczyście błogosławić synów Izraela:

τότε ἀνέκραγον οἱ υἱοὶ Ααρων
ἐν σάλπιγγιν ἐλαταῖς ἤχησαν
ἀκουστὴν ἐποίησαν φωνὴν μεγάλην
εἰς μνημόσυνον ἔναντι ὑψίστου
τότε καταβὰς ἐπήρεν χεῖρας αὐτοῦ
ἐπὶ πᾶσαν ἐκκλησίαν υἱῶν Ἰσραηλ
δοῦναι εὐλογίαν κυρίου ἐκ χειλέων αὐτοῦ
καὶ ἐν ὀνόματι αὐτοῦ καυχῆσασθαι

„Wtedy odzywali się **synowie** Aarona
i grali na kutych trąbach,
grzmieli donośnym głosem
na pamiątkę przed Najwyższym.
Wtedy on schodząc, wyciągał swe ręce
nad całym zgromadzeniem **synów** Izraela,
aby dać swymi wargami błogosławieństwo Pana,
i by się radować Jego imieniem” /Syr 50,16.20/.

Można zapytać, dlaczego Syrach w Syr 45-50 używa pojęcia „syn” w określonych miejscach, ukazując „mężów sławnych i ojców naszych w kolejności ich pochodzenia” /Syr 44,1/.

Najpierw zapytajmy, czy użycie w Syr 45-50 υἱός, w tym a nie innym kontekście jest przypadkowe, czy celowe? Wydaje się, że jest bardzo celowe.

W Syr 45,9 mowa jest o tym, że „synom Jego ludu” dzwoneczki przy stroju kapłańskim Aarona, ich dźwięk, który słyszą w świątyni, ma być pamiątką. Czego pamiątką? Być może dźwięk tych dzwoneczków w świątyni ma przypominać „synom Jego ludu”, że On jest pasterzem, a oni „owcami Jego pastwiska” /Ps 100,3/. Owce przecież noszą dzwoneczki.

Podobnie strój „synów Aarona” /Syr 45,13/, który można było oglądać w świątyni Jerozolimskiej. I dzwoneczki, i strój kapłanów związany z kultem, odgrywa tutaj wielką rolę. To przypomnieniem dla Izraela, że mają pasterza, że nie są sierotami, tylko „synami Jego ludu”.

Synowie „Jego ludu” nie zawsze jednak słuchali dźwięku dzwoneczków, który dobiegał z szat Aarona i nie zawsze dostrzegali piękno stroju synów Aarona, aby pamiętać, że Bóg jest ich Pasterzem, a oni synowie „Jego ludu” /Syr 45,9/ są „owcami Jego pastwiska” /Ps 100,3/.

Buntowali się, tak jak to było chociażby w Peor, gdzie Izraelici oddawali cześć Baalowi. Sytuację opanowuje Pinchas „syn Eleazara” /Syr 45,23/. To pokazuje, że Izraelitom potrzeba jeszcze jakiegoś innego, dodatkowego porządku, oprócz kultu, który przypominałby im, że Pan jest Pasterzem, a oni są synami „Jego ludu”. Dzwoneczki i strój Aarona, i jego synów im nie wystarczają.

Dlatego w Syr 45,25 mowa jest o Dawidzie, królu, synu Jessego. Król staje się znakiem, że Izraelici są synami „Jego ludu”. Obok świątyni i kultu, które wskazywały na szczególną relację synów Izraela z Panem, król jest także tym, który ukazuje szczególny związek narodu z pastwiskiem, z królestwem, które jest darem Pana, na którym owce mają przebywać. Jest jednak subtelna różnica. O ile dzwoneczki ze stroju Aarona przypominały narodowi, że są owcami na pastwisku, o tyle król był dla narodu obrazem Boga - Pana pastwiska.

Historia jednak uczy, że Izraelici, nie tylko odrzucali kult i świątynię jako pamiątkę tego, że są synami „Jego ludu”. Nie chcieli też jako „owce” - „Jego pastwiska” /Ps 100,3/. Syrach mówiąc o Kalebie, synu Jefunnego /Syr 46,7/, przypomina o buncie opisanym w Lb 13-14, kiedy to naród wybrany chciał wracać do Egiptu po tym, jak zwiadowcy opowiedzieli o tym, co zobaczyli w ziemi Kanaan. Charakterystyczne jest to, że Syrach mówi o nagrodzie, jaką dostaje „Kaleb syn Jefunnego” za wierną postawę wobec Boga w czasie buntu: „wszedł na góry kraju, gdzie jego potomstwo otrzymało dziedzictwo, aby widzieli „wszyscy synowie Izraela, że dobrze jest iść za Panem” /Syr 46,9-10/. Można powiedzieć wobec tego, że Kaleb i jego potomstwo, to „owce” na „pastwisku Pana”.

Są także inne przykłady ludzi, którzy nie uprawiali nierządu i nie odwrócili się od Pana. To sędziowie /Syr 46,11/. Za taką postawę wierności wysławiani są w ich „wstawionych synach” /Syr 46,12/.

Podobnie jest z Dawidem, który różni się od „synów Izraela” /Syr 47,2/ i z Salomonem, którego Syrach nazywa synem rozumnym /Syr 47,12/.

W Syr 47,24 mowa jest o Jeroboamie synu Nebata, który sprzeniewierzył się i kultowi w świątyni Jerozolimskiej²², a przez to rozpoczął proces upadku Królestwa Północnego.²³ Na przykładzie „syna Nebata” Syrach chce powiedzieć, jak król potrafi zniszczyć kult zgodny z wolą Boga, a przez to, jak można doprowadzić do utraty ziemi przez naród.

²² Ustanowił dwa ośrodki kultu bałwochwalczego w Dan i Betel /1 Krl 12/

²³ 2 Krl 17

Ratunek podzielonemu, jeszcze nie zniszczonemu królestwu przynosi prorok Eliasz. Ma on, troszcząc się o prawdziwy kult, najpierw zwrócić „serca ojców do synów”²⁴ i przez to „pokolenia Jakuba odnowić” /Syr 48,10/.

A kiedy już naród wróci po niewoli babilońskiej do „ziemi obiecanej”, wychwalani są ci, którzy zatroszczą się o świątynię. Ci, którzy zrozumieli, że kult, cześć oddawana Bogu w świątyni jest gwarantem życia narodu. Dlatego w Syr 49,12 mędrzec mówi o Jozuem, synu Josadaka, który przyczynił się do odbudowy świątyni. Dlatego mówi i to wielokrotnie /Syr 50,1.13.16.20/ o arcykapłanie Szymonie, synu Oniasza /Syr 50,1/. On otoczony synami Aarona, którzy „w swej chwale” /Syr 50,13/, już nie tylko dzwoneczkami i pięknym strojem, ale na „kutyh trąbach” grzmią „donośnym głosem na pamiątkę przed Najwyższym” /Syr 50,16/. A Szymon arcykapłan „wyciągał ręce nad całym zgromadzeniem synów Izraela, aby dać swymi wargami błogosławieństwo Pana i aby się chlubić Jego imieniem” /Syr 50,20/.

Dziwne losy Aarona i króla. Najpierw czynnikiem jednoczącym naród jest świątynia i kult związane z kapłaństwem Aarona /Syr 45,9; 13/, potem także król jako znak jedności. Ale na końcu jest Szymon arcykapłan, nie z rodu Aarona, lecz Machabeusz i synowie Aarona, razem z ludem zgromadzeni w świątyni. Jest i Jerozolima, bo nie może jej zabraknąć, bo to miasto i świątyni, i króla: i w niej spisał „syn Syracha” naukę mądrości:

παιδείαν συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐχάραξεν
ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ
Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ Ἐλεάζαρ ὁ Ἱεροσολυμίτης²⁵
ὅς ἀνώμβρησεν σοφίαν ἀπὸ καρδίας αὐτοῦ
„Naukę mądrości i rozumu spisałem w tej księdze,
ja Jezus, syn Syracha Eleazara, jerozolimczyk,
który mądrość serca mego wylałem jak obfity deszcz” /Syr 50,27/.

A my możemy podziwiać to, czego dowiadujemy się od Syracha nie tylko o tym, jak powinno się synów wychowywać, ale także jak „synów Jego ludu” prowadzi, wychowuje Bóg. Za sprawą Syracha dowiadujemy się, że już nie tylko strój Aarona i dzwoneczki /Syr 45,9/, i trąby /Syr 50,16/, i król /Syr 47,2/, i wszyscy wierni synowie Narodu Wybranego niosą pamięć o wielkich dziełach Boga. On, jeszcze jeden syn Izraela „Jezus, syn Syracha Eleazara, jerozolimczyk” /Syr 50,27/, odkrywa przed nami, że wielkie dzieła Boże można także spisać w Księdze. A my dzisiaj jesteśmy tego świadkami, jak to bardzo trwały sposób przechowania pamięci o historii Boga i człowieka.

²⁴ Mt 3,24

²⁵ Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ Ἐλεάζαρ ὁ Ἱεροσολυμίτης tekst hebrajski Syr 50,27, trzy razy używa terminu „syn”: אֲבִיבְרַחְמֵא בְרַחְמֵא בְרַחְמֵא בְרַחְמֵא. N. Peters, Liber Jesu filii Sirach, sive Ecclesiasticus, Fryburgi 1905, s.142-143.

Podsumowanie

W Syr 3-40, używając terminu włódć Syrach uczy najpierw, jaka powinna być relacja syna do matki, której to prawa Pan nad synami utwierdził /Syr 3,2/. Obiecuje nagrodę za to, że człowiek potrafi odnosić się ze czcią nie tylko do własnej matki. Będzie taki człowiek wywyższonym przez mądrość /Syr 4,11/, „jakby synem Najwyższego”. Syn, który nie szanuje matki, zasługuje na określenie „bezbożnego” /Syr 16,1/, który powinien pamiętać o swojej śmiertelności /Syr 17,30/. Rozdziały Syr 30 to nauka Syracha o konieczności formacji syna /miłość, wychowanie, kształcenie, nierozpieszczanie, wdrażanie do pracy/. Zaś rozdziały Syr 32-40, to nauka o tym, jakie warunki powinien spełniać ten, kto syna formuje /nie dawać przewagi nad sobą, nie być fałszywie pobożnym, pozwolić na to, aby żona miała pozytywny wpływ na męża, bycie mądrym.

W Syr 45-50 opisany jest los „synów Jego ludu” /Syr 45,9/, którzy otrzymali jako pamiątkę dzwoneczki w stroju Aarona. Ich dźwięk w świątyni przypomina ludowi o tym, że są owcami Pana /Syr 45,9/. Strój ten mogą nosić tylko synowie Aarona /Syr 45,13/. Wspomina Syrach Pinchasa, syna Eleazara, obrońcy czystości narodu /Syr 45,23/, mówi o Dawidzie, synu Jessego i tych synach wielkiego króla, którzy będą dziedzicami władzy /Syr 45,25/. Podkreśla zasługi Kaleba syna Jefunnego /Syr 46,7/, którego rolę, jaką odegrał, powinni dostrzec wszyscy synowie Izraela /Syr 46,10/. Podobnie wielkimi okazali się sędziowie, ich imię jest wysławiane w ich synach /Syr 46,12/. Jednak największym z żyjących jest Dawid, który stoi ponad synami Izraela /Syr 57,2/. Salomon następca Dawida jest określany jako „syn rozumny”, on jednak tylko kontynuuje dzieło swojego wielkiego ojca /Syr 47,12/. Natomiast Jeroboam, syn Nebata jest dla Syracha sprawcą nieszczęścia narodu /Syr 47,24/. Ważną misję jednania synów z ojcami miał w planach Bożych do spełnienia prorok Eliaszy /Syr 48,10/. Godnym zasług jest zdaniem Syracha Jozue, syn Josadaka, ponieważ doprowadził on do odbudowy świątyni po niewoli babilońskiej /Syr 49,12/. Tę świątynię upiększył Szymon II, arcykapłan, syn Oniasza, i on w świątyni błogosławił synom Izraela, kiedy synowie Aarona grali na trąbach /Syr 50, 1.13.16.20/. A wszystko to spisał Jezus, „syn Syracha” /Syr 50,27/.

Ks. JÓZEF URBAN

PARAFIA WOBEC PROBLEMU SEKT

Obserwowany w ostatnim czasie dynamiczny rozwój nowych ruchów religijnych i sekt domaga się od Kościoła poświęcenia temu zjawisku szczególniejszej uwagi. Na problem sekt zwrócił uwagę już, opublikowany w 1986 roku, watykański raport noszący tytuł „Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie”. Jak widać, autorzy raportu już w podtytule ujęli problem „wyzwania dla Kościoła”, poświęcając mu około jednej trzeciej objętości całego dokumentu. Na problem sekt można spojrzeć zarówno w kontekście Kościoła powszechnego, jak i w kontekście Kościoła lokalnego. To drugie spojrzenie, zacieśnione niejako do najmniejszej części Kościoła lokalnego, jaką jest parafia, może mieć bardziej praktyczny wymiar dla duszpasterzy i wszystkich, którym zależy na dobru wspólnoty parafialnej. Zagadnienie ujmijemy w sześciu syntetycznych punktach.

1. Za mało braterstwa

Potrzebny jest niewątpliwie swoisty rachunek sumienia - i to na szczeblu zarówno diecezji, jak i parafii - na temat tego, czego brakuje w naszych wspólnotach, aby mogły być domem dla wszystkich; domem, w którym można doznać poczucia jedności i bezpieczeństwa. Po zmierzchu czy wręcz zaniku pewnych form duszpasterstwa specjalistycznego winny w ich miejsce zrodzić się nowe oddolne ruchy, zdolne ożywić lokalny Kościół; ruchy, w których człowiek znalazłby między innymi poczucie wspólnoty. Potrzebne jest szczególnie ludziom w wielkich aglomeracjach, gdzie człowiek często czuje się samotny i jakby pozbawiony możliwości czynnego współtworzenia życia społecznego. Wejście do autentycznej wspólnoty, wspólnoty miłości i służby, żyjącej Eucharystią, pomoże przełamać te braki i odnaleźć siebie poprzez głębsze bycie z innymi. Zadanie to stoi więc przede wszystkim przed dużymi parafiami. Tam szczególnie należy tworzyć wspólnoty podstawowe czy też popierać ich powstawanie, aby w parafii nie było osoby, która nie czułaby się kochana i doceniana. Najczęściej bowiem sekty zdobywają ludzi, którzy odczuwają wyraźny brak przynależności do wspólnoty.

Podstawowa wspólnota kościelna będzie źródłem świadectwa dla tych, którzy przeżywają trudności i poszukują odpowiedzi na zasadnicze życiowe pytania. Może tu chodzić np. o rozwiedzionych i ponownie zawierających małżeństwo, bezrobotnych, czy żyjących na marginesie społecznym. Bardzo

ważne jest, aby w takiej wspólnotcie obecny był kapłan. Jego obecność potrzebna jest szczególnie ludziom młodym. Z badań socjologicznych polskiej młodzieży licealnej i akademickiej wynika, że połowa młodych ludzi odczuwa potrzebę osobistych kontaktów z duchownymi, a nawet trwałej z nimi więzi¹.

Autentyczna wspólnota religijna, w której panuje zdrowa pobożność, modlitwa i przyjaźń może nawet pełnić zadanie grupy terapeutycznej², a takich grup jakże często poszukują ludzie pozbawieni poczucia wspólnoty w parafii. Autentyczna wspólnota może przyczynić się do uspołecznienia jednostki przez zainteresowanie jej sprawami wspólnoty i całej społeczności, może nauczyć odpowiedzialności za kształt życia zbiorowego oraz rozbudzić gotowość niesienia pomocy innym. Człowiek doświadczający życia w takiej wspólnotcie na pewno nie będzie szukał kontaktu z sektą.

2. Brak pogłębiania wiedzy

Jedną z niewątpliwych przyczyn rozwoju sekt jest ignorancja religijna, panująca w wielu środowiskach naszego Kościoła. Nieodzownym więc jest postulat podnoszenia poziomu wiedzy religijnej wiernych poprzez upowszechnianie katechezy w jej różnych formach i konieczne zgłębianie znajomości Pisma Świętego.

Mimo posoborowego przybliżenia wiernym Biblii, przed Kościołem stoi jeszcze olbrzymi wysiłek, aby wierni zapoznali się z nią osobiście. Jedynie bowiem część młodzieży, duchowni, zaangażowani świeccy oraz członkowie niektórych stowarzyszeń i ruchów wewnątrzkościelnych, posiadają dostateczną znajomość Biblii. Zdecydowana zaś większość wiernych tylko marginalnie odczuła „powrót do źródeł” w Kościele. Niemala zapewne liczba naszych wiernych ciągle jeszcze biernie słucha czytań biblijnych w niedzielnej liturgii, a ich wyjaśnianie w postaci homilii czy komentarzy, uważa za nudne i niepotrzebnie przedłużające liturgię. Można zaryzykować stwierdzenie, iż regularnie praktykujący nie posiadają dostatecznej wiedzy biblijnej, a cóż dopiero mówić o praktykujących nieregularnie, których jest coraz więcej. Niewątpliwym paradoksem jest to, że tym właśnie wiernym wprost imponuje znajomość Pisma Świętego u członków sekt, lecz nie prowadzi ich to bynajmniej do naśladowania ich przynajmniej w tej dziedzinie! Takich właśnie wiernych potrafią przekonywać na przykład Świadkowie Jehowy, iż Kościół jest zainteresowany nieznajomością Biblii wśród swoich wiernych, ponieważ sam wypacza jej treść!

¹ J. Baniak, *Książki w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza). Studium socjologiczne*, Poznań 1993, s. 117 – 119.

² M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1985, s. 212.

Ważnym więc jest, aby jak najstaranniej przygotowywać niedzielą i świąteczną liturgię, aby było to zgromadzenie naprawdę celebrujące, w którym jeszcze bardziej fundamentalne znaczenie pełniłoby Słowo Boże.

W pogłębianiu wiedzy wiernych nie powinno też zabraknąć wiedzy o innych wyznaniach, jak również o innych religiach i nowych ruchach religijnych obecnych już na terenie Polski. Informacja taka – jak pisze ks. W. Nowak – winna ukazywać własny punkt widzenia odpowiednich ruchów religijnych, winna być krytyczna oraz przedstawiać stanowisko wiary Kościoła katolickiego³. Poważne potraktowanie nowych ruchów religijnych (przez bliższe ich poznanie), zmusza niejako chrześcijan do głębszego rozumienia i wyraźniejszego głoszenia własnej wiary. Swoją drogą, przekazywanie odpowiedniej wiedzy wspólnotom parafialnym stanowić może fundamentalny czynnik budujący właściwą postawę człowieka wobec propagandowych nowości. W dużym stopniu jednostka uodporni się na „nowinki” i zachowa wierność Prawdzie – jak pisze A. Lepa – gdy pozna stosowane techniki propagandy, mechanizmy zniewalania człowieka, skuteczność działania sekt, ich zasięg i siłę oraz ich powiązania z szeregiem instytucji społecznych ułatwiających kamuflaż kierunku prowadzonych w nich formacji⁴.

3. Za mało integralności

Duszpasterz winien uświadamiać wiernym, że każdy z nich jest kimś jedynym, kochanym przez osobowego Boga, że każdy z nich ma własną historię, od narodzin poprzez śmierć do zmartwychwstania. Parafia oraz jej różne wewnętrzne wspólnoty winny zapewniać wiernym ducha „komunii”, gościnności, braterstwa, przyjaźni i przyjęcia drugiego takim, jakim jest. Niestety, nierzadko się zdarza, że Kościół jest agencją świadcząca usługi religijne, w którym kapłan dostępny jest wiernym w określonych godzinach urzędowych.

W osobowym i integralnym podejściu do wiernych należy następnie zwracać uwagę na wymiar przeżyciowy, to znaczy osobiste odkrywanie Chrystusa poprzez modlitwę i życie zaangażowane. Poważnie obciążająco pod adresem Kościoła brzmią zarzuty jego byłych wiernych, iż odeszli do sekt, ponieważ byli rozczarowani niemożnością przeżycia Boga w Kościele. Z pewnością rację ma ks. S. Pyszka, gdy pisze, iż chrześcijaństwo stało się „religią drugiej połowy przykazania miłości Boga i bliźniego”. Kościół winien powrócić do „człowieka dla Boga”, a nie tylko wychowywać „człowieka dla człowieka”. Konsekwencją zbytńskiego poświęcania uwagi tzw. rzeczywiście-

³ W. Nowak, *Sekty w Polsce a młodzież*, Olsztyn 1995, s. 38.

⁴ A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 144.

ściom poziomym, horyzontalnym, jest zanik umiejętności modlitwy, kontemplacji i zachowania wewnętrznej ciszy. Tu chyba tkwi główna przyczyna zwracania się do rozmaitych guru różnych sekt i nowych ruchów religijnych tych wiernych, którzy nie mogą nauczyć się owych umiejętności od duchownych Kościoła własnego wyznania⁵. Tu rodzi się retoryczne pytanie – czy Kościół nie powinien jeszcze bardziej skupić się na ponownym odkrywaniu olbrzymiego skarbcza naszych mistrzów duchowych, którym dotąd albo za mało poświęcano uwagi, albo przedstawiano ich przy pomocy błędnej hagiografii?

Podejście osobowe i integralne domaga się jednak, aby nasza postawa nie była jednowymiarowa – obok spraw duchowych winna obejmować też sprawy cielesne, psychologiczne, społeczne, kulturalne, ekonomiczne i polityczne. Nowe ruchy religijne zdają się ludziom oferować mądrość, pokój, harmonię i samorealizację. Chrześcijaństwo faktycznie zwiastuje Dobrą Nowinę i Bożą mądrość; jedność i harmonię z Bogiem i z całym stworzeniem; szczęście, które jest niejako wstępem do niebiańskiego szczęścia i pokój, którego świat dać nie może. Innymi słowy – chrześcijaństwo nie jest ani zespołem doktryn, ani systemem etycznym; jest życiem w Chrystusie, które może być doświadczane w sposób coraz głębszy. Takie integralne rozumienie chrześcijaństwa zabezpiecza jednostkę przed szkodliwą i manipulatorską działalnością sekt i nowych ruchów religijnych, prowadzi bowiem do wypracowania właściwej postawy religijnej. Taka zaś postawa pozwala, w chwili zwątpienia i trudności życiowych, na samodzielne podjęcie poszukiwań w obrębie poznanej wcześniej prawdy, nie wystawiając człowieka na ryzyko bezkrytycznego przyjęcia podsuwanych mu nowych idei⁶.

Osobnym problemem w integralnym podejściu jest postawa naszych wiernych wobec tych, którzy należą do różnego rodzaju nowych ruchów czy sekt. Pragniemy tu tylko zasygnalizować między innymi naukę „Deklaracji o wolności religijnej” Soboru Watykańskiego II, która zabrania nam postępować nietolerancyjnie i agresywnie⁷. Nie wolno nam zgubić ducha autentycznej miłości bliźniego, związanej z pragnieniem przekazywania i obrony Prawdy. Co więcej, autentyczna postawa ekumeniczna nakazuje nam w duchu Chrystusowym podjąć próbę zrozumienia tego, „o co im chodzi” i obiektywnie dostrzec ewentualne pozytywne wartości tkwiące w nowych ruchach religijnych czy sektach.

⁵ S. Pyszka, *Kościół katolicki a sekty*, Kraków 1994, s. 25 – 26.

⁶ A. Lepa, *Świat propagandy*, seria Biblioteka „Niedzieli”, nr 7, Częstochowa 1994, s. 144 – 149.

⁷ DWR, 2 – 3.

4. Brak ukształtowanej tożsamości kulturowej

W naszym europejskim kręgu kulturowym mamy do czynienia z kryzysem społeczeństwa zsekularyzowanego i w dużym stopniu stechnicyzowanego. Ten zaś kryzys powoduje erozję kultury, która nie uznaje już jednego systemu wartości i wierzeń a to z kolei – pośrednio - sprzyja działalności sekt i nowych ruchów religijnych.

Kryzys kultury najbardziej chyba uwidacznia się w środowiskach wielkomiejskich. Wielkie parafie z przedmieść okazują się być ulubionym miejscem akcji misyjnej nowych ruchów religijnych i sekt. Szczególną uwagę skupiają one na ludziach, najczęściej młodych, którzy opuścili wieś i przenieśli się do miast. Ich często skomplikowana sytuacja społeczna czy psychologiczna, doprowadziła do decyzji przeniesienia się do miasta, w którym jednak często czują się zagubieni i opuszczeni. Wynika to m in. z braku pełnego obrazu życia i jego sensu, czyli z braku ukształtowanego światopoglądu, natomiast wiele nowych ruchów religijnych ma w pełni sformułowany światopogląd, z gotowymi, prostymi i jasnymi odpowiedziami na trudne, skomplikowane pytania. Wielu naszych chrześcijan, zwłaszcza młodych ludzi jest podatnych na przekonywanie przez innych, bo zniechęca się ich i nie stwarza im okazji do głębszego lub konkretniejszego zastanowienia się nad chrześcijańskim światopoglądem.

Człowiek o niewykryształowanym jeszcze światopoglądzie chrześcijańskim, a więc o nie ukształtowanej tożsamości kulturowej, przyswaja sobie łatwo elementy odmiennych światopoglądów, np. hinduistycznych czy buddyjskich. Jakże ważna byłaby w tym momencie obecność kompetentnej osoby, duchownej czy świeckiej, która niejako sprowokowałaby sympatyka nowego ruchu do refleksji nad nowym, atrakcyjnym światopoglądem. Jako chrześcijanin powinien postawić sobie szereg zasadniczych pytań, które uświadomią mu zdecydowaną inność nowego światopoglądu. Jakże często bowiem słyszy się tam o wielu „bogach” zamiast o jednym Bogu; nie wspominając już, że niejeden guru każe siebie nazywać bogiem. Jakże często jest tam mowa o potrzebie oświecenia lub przebudzenia, a nie ma mowy o potrzebie odkupienia. Zamiast mowy o zmartwychwstaniu, słyszymy o reinkarnacji, a właściwie o transmigracji.

5. Za mało „radosnego tworzenia” w liturgii

Wydaje się, że pewnego ożywienia domagają się wszelkiego rodzaju adoracje, czuwania, procesje i inne nabożeństwa związane z liturgią ludową. Czy nie zastanawia bowiem fakt, że wierni wstępując do sekty hinduistycznej nie wahają się odmawiać różańca, podczas gdy w Kościele traktowali go jako

niższą formę modlitwy? Tu rodzi się pytanie natury ogólniejszej – czy czynimy rzeczywiście wszystko, aby liturgia w naszych świątyniach miała zawsze uroczysty, głęboko sakralny charakter, gdzie jest miejsce i na autentyczną modlitwę, i dopracowane gesty i przygotowany śpiew, ale także należne milczenie? Jakże często bowiem w naszej liturgii brakuje miejsca na wspomniane wyżej „radosne tworzenie”; czy nasza liturgia nie jest czasem zbyt „spetryfikowana”? A może jest tak dlatego, że proboszcz czy wikary uniemożliwia różnym zespołom czy wspólnotom włączenie się w przygotowania do niedzielnej czy świątecznej liturgii? Kto wie, czy świeccy nie przyczyniliby się większego dowartościowania roli ciała, gestów i materialnych aspektów liturgii oraz form pobożności ludowej? Niektóre nowe ruchy religijne, kładąc większy nacisk na stronę emocjonalną niż rozumową, tym właśnie przyciągają chrześcijan, zwłaszcza młodych. Oczywiście są to często tylko obietnice bez pokrycia, że w nowym ruchu adept poprzez specjalne formy modlitw i kultu zaspokoi swoje szczególne potrzeby.

Swoją drogą, warto się zastanowić nad tymi naszymi braćmi, którzy odeszli z Kościoła do sekt – czy nie odeszli, być może, z braku naszej miłości i przyznania im należnego miejsca w Kościele? Właśnie modlitwą, a może nawet próbą dzielenia się Ewangelią z członkami nowych ruchów religijnych, możemy na pewno im pomóc. Każdego przecież chrześcijanina obowiązuje ewangeliczna zasada – czynić prawdę w miłości – więc nie tyle można, ile trzeba kochać członków sekt i modlić się za nich, bowiem i za nich umarł Chrystus⁸. Modlitwa zawsze jest możliwa, natomiast dialog najczęściej nie jest możliwy, i to nawet z sektami, które podobnie jak chrześcijaństwo, opierają swój autorytet na Biblii. Dzieje się tak dlatego, ponieważ nowe ruchy czy sekty zwykle kuszą się o własną interpretację Pisma Świętego, odrzucając bogaty dorobek tradycji wielu chrześcijańskich Kościołów, bądź też zastępują autorytet Biblii nowszymi objawieniami ich współczesnego proroka.

6. Mało aktywny laikat

Nowe ruchy religijne i sekty rozwijają się szczególnie tam, gdzie efektywna praca duchownych jest niedostateczna lub gdzie brak jej całkowicie. W takich zwłaszcza okolicznościach potrzeba dynamicznych ludzi świeckich, którzy pełniliby nawet funkcje przywódcze. Nasze wspólnoty parafialne wydają się być często zbyt skleryalizowane, a nadmierny klerikalizm spycha wiernych świeckich na margines Kościoła i sprawia, że bywa on postrzegany

⁸ W. Nowak, *Sekty w Polsce ...*, dz. cyt., s. 98 – 100.

jako instytucja kierowana przez wyświęconych biurokratów⁹. Dla wiernego świeckiego, żyjącego w takim Kościele, alternatywa życia w nowym ruchu religijnym wydaje się niezwykle atrakcyjna, bowiem tam aktywność świeckich odgrywa na ogół wielką rolę.

Do wielu z nas, duchownych, nie dociera świadomość, że nasze posługiwanie ma ograniczony zasięg. Wielu, zwłaszcza młodych ludzi, którzy są byłymi, obecnymi lub potencjalnymi członkami nowych ruchów religijnych, pozostaje poza zasięgiem naszego oddziaływania. W takich okolicznościach, jakże konieczna jawi się posługa aktywnego laikatu, który docierałby do tych osób na ulicy, w miejscu pracy czy nawet w ich domach. Oczywiście, taki aktywny laikat winien mieć odpowiednie przygotowanie; dzieje się to przez osobiste odkrycie Chrystusa na modlitwie i w lekturze Biblii. Taka szczególna wiedza potrzebna jest zresztą nie tylko aktywnym laikom, lecz także naszym bliźnim uwikłanym w różne sekty.

Swoją drogą, nasi świeccy aktywni w Kościele winni uświadamiać sympatykom sekt, że grupy te są tylko pozornie demokratyczne. Zwykle bowiem sekta jest całkowicie zdominowana przez silnego przywódcę; jedynie on decyduje o doktrynie i życiu sekty, dlatego też nie w sekcie, lecz w Kościele, mimo jego hierarchicznej struktury, istnieje naprawdę możliwość współuczestnictwa a nawet przywództwa, czego niejednokrotnie oczekują nasi wierni.

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż nowe ruchy religijne i sekty są problemem, przed którym stają nasze parafie. Jednak po powyższych, nieco pesymistycznych refleksjach, należy na koniec spojrzeć na problem bardziej optymistycznie.

Po pierwsze – obok członków sekt mamy w społeczeństwie niemały procent ateistów, którzy też stanowią wyzwanie dla Kościoła. Otóż, nie jest wykluczone, że łatwiej będzie ewangelizować tych, którzy zdobyli już jakąś świadomość misterium niż takich, którzy „zadomowili się” w ateizmie.

Po drugie – problem sekt nie powinien prowadzić naszych wspólnot parafialnych i poszczególnych wiernych do małoduszności i załamania we wierze, lecz winien mobilizować nasze wspólnoty do wykazywania światu, że w Kościele jest ciągle żywy Chrystus, że nie trzeba nam wierzyć w różne horoskopy i przepowiednie, jeśli wiemy, że jest z nami Bóg.

Po trzecie – przyjęcie wyzwania, jakim dla parafii są sekty i nowe ruchy religijne, może okazać się cennym bodźcem do duchowej i kościelnej odnowy. Przeto nie należy jedynie lamentować bądź postępować nietolerancyjnie

⁹ F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, "L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 154(1991)17, s. 16.

i agresywnie, lecz nieustannie powinniśmy zabiegać o ducha autentycznej miłości bliźniego, nawet wobec największych wrogów Kościoła, nie wykluczając oczywiście obrony Prawdy i ewangelizowania wszystkich, którzy oddalili się od naszej wspólnoty.

Ks. WOJCIECH WÓJTOWICZ

WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA WIARY WEDŁUG KARDYNAŁA JOSEPHA RATZINGERA

Wierzycie w Boga? (J 14,1) – to pytanie Chrystusa, skierowane do uczniów, od wielu wieków wzywa chrześcijan do spojrzenia na stan wiary w świecie. To pytanie wydaje się być jednym z kluczowych w całym teologicznym dziele Josepha Ratzingera¹, dzisiejszego Ojca Świętego Benedykta XVI. Warto niewątpliwie spojrzeć na dotychczasowy dorobek nowego Papieża, aby lepiej rozumieć pytania i zadania, które będzie stawiał Kościołowi powszechnemu. Słuchając Jego wystąpień, homilii, zgłębiając treść dokumentów, które będzie do nas kierował, trzeba być świadomym, że związane są one także z wcześniejszym zaangażowaniem. Wiele lat posługi teologicznej, która określana jest przez znawców teologii Ratzingera jako służba prawdzie, w tym praca w Kongregacji Doktryny Wiary, stanowi swoistą perspektywę, przez którą obecny Papież będzie odczytywał znaki czasu i poszukiwał nowych dróg rozwoju wiary².

Chrześcijaństwo, obecne w świecie już 2000 lat, ciągle wywiera ogromny wpływ na człowieka i kulturę, w której on żyje. Z drugiej jednak strony wiara w świecie współczesnym wydaje się być coraz bardziej nękana dotkliwymi zagrożeniami i można powiedzieć, że przeżywa kryzys³. Rodzące się trudności

¹ Godne uwagi są następujące pozycje, traktujące o teologii Ratzingera: A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, Edinburgh 1988; R. Tura, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, "Studia Patavina" 21(1974), s. 145-182; Tenże, *Joseph Ratzinger*, w: *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1987, s. 747-757; A. Tornielli, *Ratzinger. Custode della fede*, Casale Monferrato 2002; A. Nossol, *W służbie mądrości Boga i mądrości świata*, "Ethos" 1(1988) nr 4, s. 126-133; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, „Chrześcijanin w świecie” 19(1987) nr 6, s. 38-52; Z. Falczyński, *Ratzinger*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1002-1004; Tenże, *Współpracownik prawdy*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 280-293; M. J. Kempys, *Josepha kard. Ratzingera teologia kapłaństwa*, Kraków 2002; W. Wójtowicz, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” 7(2002), s.115-134; Tenże, *Perspektywy rozwoju wiary we współczesnym świecie według kardynała Józefa Ratzingera*, *Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie* 9(2004), s. 97-112.

² B. Forte, *Al servizio della verità. La teologia ecclesiale di Joseph Ratzinger*, "L'Osservatore Romano" (ed.it), 97(2005), s. 5-6.

³ „Chodzi tu między innymi także o pozytywistyczną koncepcję poznania – podobno dawno przebrzmiała – i poświeceniowe dziedzictwo, polegające na przeciwstawieniu sobie, a przynajmniej radykalnym rozbiciu wiary i rozumu. W myśl jej zwolenników i kontynuatorów

pochodzą zarówno z zewnątrz – niejako z kontekstu, w którym żyje człowiek, jak również z wewnątrz – od niego samego. Podążając śladem myśli Josepha Ratzingera zagrożenia wiary można podzielić na trzy grupy: zagrożenia w wymiarze dogmatycznym, moralnym i pastoralnym. Każde z nich mogłoby stanowić przedmiot odrębnych analiz. Syntetyczny charakter niniejszego artykułu domaga się jednak uwzględnienia wszystkich zagrożeń, stąd ich prezentacja będzie miała charakter ogólny.

1. Kwestionowanie wiary w aspekcie doktrynalnym

Wiara człowieka związana jest z przyjęciem określonych prawd, których staje się nośnikiem. W pierwszym rzędzie są to treści dotyczące przedmiotu i celu wiary, a więc samego Boga. Z tego punktu widzenia pierwszorzędnym zagrożeniem wiary staje się całkowita negacja Jego istnienia, czyli ateizm w różnych postaciach. Nieco odmienny charakter posiadają herezje – są one próbami kwestionowania prawd częściowych.

Można powiedzieć, że w każdym człowieku toczy się nieustanny proces zmagania między wiarą a niewiarą. Zdaniem Ratzingera, można zaryzykować stwierdzenie, że w każdym wierzącym niewiara istnieje na sposób immanentny. Teolog dostrzega pewną analogiczność sytuacji egzystencjalnej u wierzącego i niewierzącego: „Zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na swój sposób, doświadczają zwątpienia i wiary, jeśli tylko nie ukrywają się sami przed sobą i przed prawdą swego istnienia. Nikt nie może całkowicie uniknąć wątplenia ani całkowicie wiary; dla jednych wiara będzie istniała przeciw wątpleniu, dla drugich przez wątplenie i w formie wątplenia”⁴.

Niekiedy jednak wątpliwości człowieka przybierają charakter destrukcyjny. Nie oczyszczają i wzmacniają wiary, lecz prowadzą do jej zakwestionowania u podstaw – do ateizmu, który stanowi zaprzeczenie istnienia jakiegokolwiek formy Absolutu. Nie należy jednak uważać ateizmu za kres zagadnienia Boga. Jest on bowiem specyficzną formą poruszania tego

poznania rozumowe musi wypierać i podważać sens ludzkiej wiary, którą przy tym określa się jako „nierozumną”, czy też znajdującą się gdzieś na peryferiach ludzkiego poznania, znamionującego dążenie do prawdy. Jak się jednak okazuje owo „dawno przebrzmiałe” nie wszędzie zostało dostatecznie przezwyciężone, przez co problem „bardzo stary”, jest nadal aktualny.” E. Sienkiewicz, *Poznawczy charakter ludzkiego aktu wiary*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18(2005), s. 26.

⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 38; R. Rogowski, *Teologiczne źródła niewiary*, „Ateneum Kapłańskie” 65(1973) t. 80, s. 266.

zagadnienia, która zawsze, w ramach rzetelnej i uczciwej refleksji, umożliwia ponowne zwrócenie się ku Bogu.

Ratzinger uważa, że choć nie może być mowy o tożsamości między ateizmem a politeizmem czy monoteizmem, to jednak wszystkie trzy podejścia w jakiś sposób zawierają przekonanie o jedności i jedyności Absolutu. Nie trzeba wykazywać, jak jest to oczywiste w przypadku monoteizmu. Jeśli chodzi o politeizm, to należy stwierdzić, że bóstwa, do których jego wyznawcy kierowali swe modlitwy, nigdy nie były uważane za Absolut. Historia religii ukazuje, że dla wielu starożytnych politeistów charakterystyczne było przekonanie, iż nad wieloma mocami dominuje jeden byt. Ziarna tej prawdy odzwierciedlała też hierarchizacja w panteonie bóstw: zawsze wśród nich istniało jedno najważniejsze. Także współczesny ateizm ostatecznie nie eliminuje przekonania o jedności bytu: „Ateizm zwalczając pojęcie Boga, jako znaku jedności wszelkiego bytu, wcale nie usuwa samej jedności bytu. Co więcej, najaktywniejsza forma ateizmu, marksizm, stwierdza jak najwyraźniej tę jedność we wszystkim, co istnieje, przez to, że twierdzi, iż wszelki byt jest materią”⁵. Choć owa jedność nie posiada tutaj charakteru osobowego, to jednak w tej intuicji tkwi przekonanie o jedności wszelkiej rzeczywistości. Z jednej strony, stanowi to płaszczyznę do dialogu z wiarą. Z drugiej strony, tak ukształtowany światopogląd, oprawiony w intelektualne ramy, staje się ogromnym zagrożeniem dla wiary. Człowiek, któremu materia zostaje ukazana jako podstawa wszelkiego bytu, w dobie tryumfu empiryzmu, może przyjąć tę prawdę jako pewnik.

Naukowy ateizm, propagowany w rozmaitych formach, we współczesnym świecie zdołał dokonać już ogromnego spustoszenia. Najlepszym przykładem tego jest duchowa kondycja osób poddanych przymusowej ateizacji w państwach byłego bloku komunistycznego⁶.

⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 98.

⁶ „Rewolucyjny w założeniach i antyrewolucyjny jako system, marksizm, a szczególnie sowiecki totalitaryzm, zakwestionował i w efekcie dążył do całkowitego zniesienia religii, która teorii walki przeciwstawiała ideę pojednania, porozumienia, łączności i jedności (*religio* znaczy związać). Antyteizm stał się w końcu środkiem, a zarazem konieczną płaszczyzną do wprowadzenia idei, które były nie do pogodzenia z wiarą w Boga, zakładającą, w jakimś sensie, wiarę w człowieka. Taki stan rzeczy stawia nowe, epokowe zadanie, także przed teologią, która w swojej wielowiekowej tradycji, nie mogła znaleźć właściwych i skutecznych środków, wobec powstałych zagrożeń, ponieważ nigdy dotąd nie stawała w obliczu totalitaryzmu. Jest to wyzwanie, któremu trzeba sprostać nawet wtedy, gdy komunizm się zdewałował i wydaje się być problemem już tylko historyków. Niestety, jeszcze przez długi czas nie będzie można powiedzieć, że historią są zarażone złem totalitaryzmu jednostki i całe społeczeństwa. Nie będzie można nie widzieć obciążonych bolesnym poczuciem winy ludzi, jakże często o błędnych sumieniach, które utrudniają, a czasem wręcz uniemożliwiają poznanie prawdy i zgodne z tym postępowanie.” E. Sienkiewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 241.

Dobrowolny i prawdziwy ateizm – wyjaśnia Kardynał – jest sprzeciwem wobec wewnętrznego wezwania, głęboko wpisanego w ludzką naturę. Nie można przez całe życie pozostawać ateistą bez wykroczenia przeciw sumieniu, które każdorazowo przyzywa do poszukiwania Prawdy⁷.

Złudnym rozwiązaniem, według naszego Autora, pozostaje również agnostycyzm, oparty na twierdzeniu o niemożliwości poznania Boga⁸. W swym wymiarze teoretycznym, w epoce sceptycyzmu epistemologicznego, zyskuje on coraz większą popularność. Niemożliwe jest jednak praktykowanie go w życiu. Nie da się bowiem uciec przed ostatecznym rozwiązaniem dylematu: wierzyć czy nie wierzyć? Pozostawienie problemu istnienia Boga niejako na uboczu, staje się, podobnie jak w przypadku ateizmu, aktem zamknięcia się na najbardziej fundamentalne prawdy⁹.

Ateizm i agnostycyzm nie są jednak jedynymi zagrożeniami wiary. Osoby wierzące w Boga narażone są na wypaczanie treści wiary, będące owocem ich osobistego – mylnego rozumowania albo błędnych koncepcji teologicznych. Kryzys nie omija samych fundamentów – wiary w Trójcę Przenajświętszą. Ogólna teza, którą stawia Ratzinger odnośnie dwóch pierwszych Osób Trójcy brzmi: *Ojciec zapomniany, Syn pomniejszony*.

Teolog zauważa, że stając w słusznej obronie chrystocentryzmu, niektóre nurty teologiczne zaczęły pomijać refleksję dotyczącą Boga Ojca. Ten teologiczny brak akceptacji dla pierwszej Osoby Trójcy jest związany z kryzysem ojcostwa pojętego ogólnie i stanowi przykład, jak negatywne prądy kulturowe godzą również w oblicze wiary. Tam, gdzie rzeczywiste ojcostwo ludzkie jako fenomen biologiczny oraz duchowy nie jest właściwie doświadczane, tam mówienie o Bogu Ojcu staje się czymś pustym. Trudno dziś człowiekowi zaakceptować koncepcję Boga, z którym nawiązuje się relacje klęcząc na kolanach. Próbuje się więc do teologii wprowadzać idee partnerstwa i koleżeństwa. Aspekt stwórczego działania Boga Ojca pomija się jako niewygodny temat w konfrontacji z odkryciami nauk przyrodniczych. Wszystko to odbija się dalekim echem również na innych polach refleksji teologicznej. „Nie przypadkiem Skład Apostolski zaczyna się: *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi*. Ta podstawa wiary w Boga

⁷ J. Ratzinger, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele. Rozmowa z kardynałem Józefem Ratzingerem*, „Frona” 15-16(1999), s. 15; Tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kielce 1995, s. 21; M. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 65(1973) t. 81, s. 337-350; E. Tomaszewski, *Kościół a ateizm*, tamże, s. 367-378.

⁸ E. Sienkiewicz, *Poznawczy charakter ludzkiego aktu wiary*, dz. cyt., s. 49.

⁹ J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, tłum. W. Kaiser, Warszawa 1991, s. 10-17; P. Lisicki, *W oczekiwaniu na nową godzinę chrześcijaństwa*, „Znak” 49(1997) nr 11, s. 178.

Stworzyciela (to znaczy w Boga, który naprawdę jest Bogiem) stanowi jakby punkt centralny wszystkich innych prawd chrześcijańskich. Jeżeli ta podstawa wiary się zachwieje, cała reszta runie¹⁰ – twierdzi Ratzinger.

W aspekcie chrystologicznym, zdaniem Teologa, zdarza się groźne ujęcie jednostronne, które podkreśla ludzką naturę Jezusa, a niewystarczająco wyraża naturę Boską. Jeśli przed Soborem Watykańskim II teologowie tej miary co K. Rahner czy J. A. Jungmann mówili o niebezpieczeństwie monofizytyzmu, to dziś należy mówić o zagrożeniu arianizmu bądź daleko posuniętego nestorianizmu, deprecjonującego bóstwo Jezusa Chrystusa. Utożsamienie konkretnej, jednostkowej postaci historycznej – Jezusa z Nazaretu – z Bogiem bywa uznawane za powrót do mitu. Autor dostrzega również, iż niektórzy teologowie katolicy idą w kierunku twierdzeń, że chrześcijaństwo (bądź konkretniej – katolicyzm) jest jedynie jedną z odmian licznych życiowych światopoglądów; że wszystkie religie są jednakowo prawdziwe. Tym samym znaczenie Zbawiciela poddawane jest celowej relatywizacji, której konsekwencją jest uznanie Go za jednego z wielu geniuszy religijnych. W wyniku takiego rozumowania także Kościół, dogmaty i sakramenty tracą swój absolutny charakter. Przyjmowanie powszechnie uznawanych poglądów traktowane jest jako fundamentalizm i atak na wolność poszukiwań teologicznych¹¹.

Autor twierdzi, że z kryzysem chrystologii związana jest też negacja nauki o grzechu pierwotnym. Jeśli prawda o grzechu jest odsunięta, to tym samym niepotrzebny staje się Odkupiciel¹². W ten sposób zagrożone zostają fundamenty wiary. Przyczynę tego upatruje w ewolucjonistycznym sposobie pojmowania świata, który pojęcie grzechu pierwotnego traktuje jako symbol wskazujący na braki w danym etapie rozwojowym historii człowieka. „Zaakceptowanie takiego złudzenia prowadzi do wywrócenia na opak chrześcijaństwa – Chrystus przenosi się z przeszłości wyłącznie w przyszłość, zbawienie oznacza tylko marsz w przyszłość uwarunkowany koniecznością

¹⁰ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków 1986, s. 67; Tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 35; Z. Kijas, *Wspólnota, która uświęca i zbawia*, w: J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 14; M. Pyc, *Współczesne błędy chrystologiczne*, „Ateneum Kapłańskie” 92(2000) t. 134, s. 287. Szerzej na temat teologii Bożego Ojcostwa w ujęciu Ratzingera można przeczytać w: *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, tłum. L. Balter, „Communio” 2(1982) nr 1, s. 3-12.

¹¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 66, 170; Tenże, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: *Tajemnica odkupienia*, Poznań 1999, Kolekcja „Communio” 11, s. 20-21; Tenże, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 43; tenże, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*, art. cyt., s. 8; Tenże, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 18(1997) nr 3, s. 48; M. Pyc, *Współczesne błędy chrystologiczne*, art. cyt., s. 287.

¹² E. Sienkiewicz, *Tajemnica niegodziwości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 16(2004), s. 167-170.

ewolucyjną, marsz prowadzący do perfekcji. Człowiek jest tylko produktem jeszcze nie udoskonalonym w czasie. Nie ma odkupienia, bo nie było żadnego grzechu, który by go wymagał [...]”¹³. Zachwianie się tej nauki ogranicza rozumienie sensu świata i człowieka, prowadzi do fałszywego przekonania o możliwości samoodkupienia i do braku potrzeby umocnienia łaską.

Za przejaw pozytywnej zmiany Ratzinger uznaje ponowne odkrycie Ducha Świętego – trzeciej Osoby Trójcy, która w teologicznej tradycji zachodniej pozostawała nieco zapomniana. Krok ten związany jest z ogromnym rozwojem charyzmatycznych grup odnowy. Niestety i tu kryje się realne zagrożenie: odejście od zapomnienia niesie ze sobą ryzyko skrajnego przeakcentowania, którego przejawy są gdzieś tam w Kościele zauważalne. Na tym też gruncie może rodzić się skrajny sentymentalizm religijny oraz nadmierne eksponowanie charyzmatów, które prowadzi do przeciwstawiania Kościoła hierarchicznego Kościołowi charyzmatycznemu¹⁴.

Kolejnym niepokojącym sygnałem jest dla Ratzingera częściowe kwestionowanie, a czasem nawet zupełne odrzucenie doktryny o życiu wiecznym. Zatrważający stan wiary w tym zakresie odzwierciedla choćby wiele przeprowadzonych badań i ankiet, z których wynika, że wiele osób wierzących traktuje prawdy eschatologiczne jako przeżytek. Wątek eschatologiczny bardzo marginalnie bywa traktowany na katechezie i w przepowiadaniu homiletycznym.

Współczesnym ludziom bardzo trudno jest zrozumieć prawdę o niebie – o przeznaczeniu do wiecznego szczęścia. Wydaje im się ona czymś mitycznym, a w dodatku jest empirycznie niesprawdzalna. Człowiek, pograżający się w nihilizmie, posiada poczucie opuszczenia przez Boga. Nie jest On dla niego podmiotem ingerującym w historię, a staje się marginalną hipotezą. Skoro więc, już tu na ziemi, nie dostrzega przejawów Bożego działania, to tym bardziej trudno mu oczekiwać czegoś w tym zakresie po śmierci. Autor sądzi, że nadzieja nieba w dawniejszych czasach była niewątpliwie bardziej żywa. Dziś utrudnia ją nowoczesna koncepcja świata. Dynamizm postępu, odkryć i technologii sprawia, że stan wiecznego przebywania z Bogiem wydaje się być skazaniem na nudę. Aby przetrwać to mylne przekonanie – radzi Autor – trzeba uwierzyć, że życie w głębokiej przyjaźni z Bogiem na ziemi, może być antycypacją pozaczasowej, niewyobrażalnej radości w niebie¹⁵.

¹³ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 69.

¹⁴ Tamże, s. 131-132.

¹⁵ J. Ratzinger, *Aby Bóg był wszystkim we wszystkich*, „Znaki Czasu” 28(1992), s. 3-14. Szersze ujęcie poruszanych zagadnień można znaleźć w wykładzie eschatologii autorstwa Ratzingera: *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984.

Ratzinger jest zdania, że jeszcze częściej jest dziś kwestionowana wiara w czyściec i piekło, przypominająca o konsekwencjach zła wyrządzonego przez człowieka. Zanik świadomości grzechu i relatywizacja fundamentalnych praw etycznych powodują, że nie odczuwa się potrzeby oczyszczenia i uwolnienia od ciężaru winy, a tym bardziej nie wyobraża się możliwości poniesienia kary za grzech. Zwycięstwem szatana staje się paradoksalnie przekonanie o tym, że on nie istnieje. Tragizm tej sytuacji uwydatnia fakt odwrotny – głównie w środowiskach zlaicyzowanych pojawiają się różne formy kultu satanistycznego. Ratzinger zauważa, że w niektórych propozycjach egzegetycznych i teologicznych diabeł traktowany jest jako symbol, jako li tylko historyczny wyraz prawdy o ludzkiej winie¹⁶. Zapomina się jednocześnie o istnieniu aniołów, stanowiących swoistą przeciwwagę dla świata złych duchów¹⁷.

Na polu refleksji teologicznej pojawiają się zaprzeczające istnieniu możliwości wiecznego potępienia, szerokie interpretacje tzw. teologii nadziei, korzeniami sięgającej do patrystyki, a współcześnie podjętej przez K. Rahnera, H. U. von Balthasara i innych. Nie negując wartości nadziei, która wyzwala wysiłki na rzecz zbawienia wszystkich ludzi, Ratzinger stanowczo podkreśla konieczność przyjęcia prawdy o potępieniu tych, którzy żyją przeciwko miłości, a jej negację uznaje za groźny błąd w wierze¹⁸.

W miejsce prawdy o sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu coraz bardziej popularna staje się idea reinkarnacji. Wiara w wędrówkę dusz staje się ucieczką przed lękiem powodowanym świadomością ogromu własnej ułomności oraz jest przejawem utopijnej nadziei na idealnie sprawiedliwe życie w doczesnym świecie¹⁹.

Formą poszukiwania dróg realizacji zbawienia w doczesności stała się tzw. teologia wyzwolenia, której Ratzinger poświęcił urzędowe – jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary²⁰ – ale i osobiste refleksje teologiczne. Powstała ona

¹⁶ E. Sienkiewicz, *Tajemnica niegodziwości*, art. cyt., s. 158-159.

¹⁷ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 117-131.

¹⁸ J. Ratzinger, *Dialog jest koniecznością. Kardynał Ratzinger odpowiada na pytania Znaku*, „Znak” 51(1999) nr 11, s. 12; Tenże, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*, art. cyt., s. 13. H. U. von Balthasar wymienia Ratzingera wśród teologów darzących sympatią tzw. teologię nadziei. Zob. H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów, 1998, s. 155.

¹⁹ J. Ratzinger, *Aby Bóg był wszystkim we wszystkich*, tłum. J. Jarco, „Znaki Czasu” 28(1992), s. 5-7; Tenże, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*, art. cyt., s. 10.

²⁰ Ratzinger brał czynny udział w opracowywaniu dwóch dokumentów Kongregacji Nauki Wiary dotyczących teologii wyzwolenia, którymi są: Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” *Libertatis nuntius* (6 VIII 1984), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, i J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 215-235, oraz *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”* (22 III 1986), tamże, s. 244-282.

w wyniku konfrontacji teologii z kwestią niesprawiedliwości społecznej. Jej najbardziej radykalny nurt podstawę do wypracowania swych odpowiedzi znalazł w poszukiwaniach biblijnych opartych o egzegetyczne metody szkoły R. Bultmanna, a także w marksizmie. Swoje rozwiązania przedstawiał w sposób bardzo arbitralny, uważając się za nową interpretację chrześcijaństwa, za nową hermeneutykę wiary. Orientacja ta zaowocowała poglądem, wedle którego wszelkie religie są przede wszystkim instrumentem służącym obronie wolności i pokoju. Muszą się zatem wykazywać skuteczną realizacją celów politycznych. Praca na rzecz urzeczywistniania ideałów ewangelicznych zawiera się w opcji na rzecz biednych i w przezwyciężeniu – drogą rewolucji – nierówności ekonomicznych²¹.

Nurt ten definiuje nasz Autor jako teologię utopijną i synkretyczną: „Ta mieszanka Biblii, chrystologii, polityki, socjologii i ekonomii jest nie do przyjęcia z powodów teologicznych, społecznie zaś jest niebezpieczna. Nie można nadużywać Pisma świętego i teologii do absolutyzowania i sakralizowania porządku społeczno-politycznego”²². Staje się on tym bardziej niebezpieczny, gdyż dotyczy bardzo znaczących spraw egzystencjalnych i bazuje na słusznym oraz dobrym pragnieniu sprawiedliwości: „W miarę jak analizujemy zjawisko teologii wyzwolenia, widzimy jasno główne niebezpieczeństwa, jakie grożą wierze Kościoła. Niewątpliwie należy mieć na uwadze to, że błąd nie mógłby istnieć, gdyby nie zawierał w sobie ziarenka prawdy. Błąd staje się tym niebezpieczniejszy, im większe ziarno prawdy w sobie zawiera”²³. Choć dziś, po fiasku marksistowskich idei na gruncie europejskim, przedstawiciele teologii wyzwolenia są mniej dostrzegalni, to jednak obecni są jeszcze wśród chrześcijan na wszystkich kontynentach.

Za formę ideologii wyzwolenia uważa Ratzinger również feminizm. Niewątpliwie słuszne same w sobie postulaty poszanowania godności i doceniania społecznej roli kobiety zostały ekstrapolowane do teologii i związane z żądaniami święcenia kobiet, które w świetle wypowiedzi Magisterium Kościoła są niemożliwe. Zaproponowano feministyczną lekturę Biblii i pogłębione studium nad macierzyńskimi oraz kobiecymi elementami

²¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 151-162; Tenże, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 114-115; tenże, *Wiara i teologia dzisiaj*, art. cyt., s. 47; zob. także tekst laudacji wygłoszonej na uroczystości nadania kard. Ratzingerowi tytułu doktora honoris causa KUL: A. Nossol, *W służbie mądrości Boga i mądrości świata*, „Ethos” 1(1988) nr 4, s. 126-133. Więcej na temat teologii wyzwolenia można dowiedzieć się w: B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988.

²² J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 164; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, „Chrześcijanin w świecie” 19(1987) nr 6, s. 44.

²³ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 152.

koncepcji Boga²⁴. Ratzinger uważa takie próby refleksji teologicznej za pożądane, jednakże krytykuje je, gdy przybierają charakter ekstremalny, proponując feministyczne zmiany formuł biblijnych i twierdzeń dogmatycznych²⁵.

Mocniej niż kiedykolwiek, zagrożenie dla wiary stanowi podział Kościoła, dziś związany głównie z powstawaniem sekt. Ich formą, najczęściej wymienianą przez Ratzingera, jest New Age – wieloaspektowy prąd kulturowy, który sięga po ezoteryczne, okultystyczne i satanistyczne metody wyrazu. Łączy on w sobie elementy nauki i nowoczesnej mistyki, proponuje ekstazy „roztopienie” świadomości. Relatywizuje wartość Biblii, Osoby Jezusa Chrystusa i imperatywów moralnych. Jest więc przejawem synkretyzmu i neognozy. Poszczególne elementy jego ideologii, zebrane razem, są zaledwie nieudolnym naśladownictwem chrześcijańskiego orędzia, ale wiele osób, które uważają siebie za chrześcijan, przyjmuje je w całości lub częściowo, nie dostrzegając sprzeczności między obydwoma wizjami świata²⁶.

Korzeni kryzysu wiary, we wszystkich jego aspektach, dopatruje się Ratzinger w błędnym pojmowaniu Kościoła. Teolog zauważa, że dokonujące się odrzucanie Kościoła realizuje się głównie na drodze indywidualnych wyborów. Wielu ludzi, w tym także teologów, przestaje wierzyć, że chodzi o rzeczywistość, której inicjatorem jest sam Chrystus. „Dzielny, oddany bez reszty Kościołowi chrześcijanin, który – że tak powiem – swoją ideologię nabywa w Kościele, podejmuje jego ofertę i wszystkie dogmaty, stał się wyjątkiem [...]”²⁷. Kościół traktowany jest jako, roszczący sobie prawo do monopolu, kram z dogmatami. Postrzega się go wyłącznie w kategoriach socjologicznych: „Jeżeli jednak zaczyna się uważać Kościół za wyłącznie ludzką strukturę, za jedynie nasz wytwór, to wtedy także prawdy wiary wydają się arbitralne; wiara traci wówczas autentyczny, zagwarantowany instrument, przez który mogłaby się wyrażać. W wyłącznie socjologicznej – pozbawionej wizji nadprzyrodzonego misterium – koncepcji Kościoła, nawet chrystologia

²⁴ E. Sienkiewicz, *Maryja w wierze Kościoła*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1(2004), s. 165.

²⁵ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 79-84; Tenże, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 179-182; Tenże, *Dialog jest koniecznością*, art. cyt., s. 20. Więcej na temat teologii feministycznej można dowiedzieć się z publikacji poznańskiej teolog – Elżbiety Adamiak; zob. tej autorki np.: *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” 41(1998) nr 1, s. 91-101.

²⁶ J. Ratzinger, *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, tłum. A. Parzonka, „Communio” 12(1992) nr 2, s. 123; Tenże, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2000, s. 110; Tenże, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 126-127; Tenże, *Wiara i teologia dzisiaj*, art. cyt., s. 50; R. Ryngwelski, *Niebezpieczeństwa zagrażające współczesnym wyznawcom Jezusa Chrystusa*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 3-4(1994/95), s. 128-131.

²⁷ J. Ratzinger, *Tożsamość z Kościołem*, „Collegium Pollonorum” 13(1995/96), s. 91; J. Ratzinger – K. Lehmann, *Vivere con la Chiesa*, Brescia 1978, s. 9-30.

zatraca swoje odniesienie do Boskości. Okazuje się jedynie ludzkim projektem, projektem społeczno-wyzwoleńczym. Projektem czysto historycznym, ograniczonym wyłącznie do ziemskiej rzeczywistości, tylko pozornie religijnym, w swej istocie zaś ateistycznym²⁸.

Wraz z utratą poprawnego rozumienia Kościoła, deprecjonuje się wartość hierarchii i posłuszeństwa. Dostrzegalne jest to także wśród teologów, którzy niekiedy popadają w subiektywizm oraz indywidualizm, a głosząc poglądy sprzeczne z nauczaniem Magisterium, pociągają za sobą innych chrześcijan. Zapomina się – ubolewał Prefekt Kongregacji Nauki Wiary – że właściwe zadanie teologa to nie samorealizacja, lecz pomoc w zrozumieniu treści wiary przez całą wspólnotę Kościoła. Zauważalna jest również tendencja do poszukiwania konsensusu ze wszystkimi nurtami ideowymi współczesności, nawet za cenę rezygnacji z niektórych, dotąd powszechnie przyjmowanych prawd. Hierarchię próbuje się przeciwstawiać laikatowi, który – zdaniem niektórych – powinien posiadać prawo dokonywania zmian doktrynalnych na zasadzie większościowej liczby zwolenników w głosowaniu²⁹.

Wobec tak szerokiej skali zagrożeń, dotyczących głównych treści wyznania wiary, Ratzinger przypomina konieczność akceptacji i właściwej interpretacji zadań Urzędu Nauczycielskiego Kościoła: „Misją Magisterium jest to, aby nie przeciwstawiać się myśli, lecz udzielać głosu autorytetowi Odpowiedzi, która została nam dana, i w ten sposób stwarzać przestrzeń dla samej Prawdy, która do nas przychodzi [...]. Chodzi o to, by nie głosić swego słowa, lecz utrzymywać otwartą przestrzeń dla mowy Innego, bez obecności Słowa którego wszystko wpada w pustkę³⁰”.

²⁸ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 40; Tenże, *Tożsamość z Kościołem*, art. cyt., s. 90-92; *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1983, s. 87-89; J. Królikowski, *Troska o „przeżycie Kościoła”*, „Collegium Pollonorum” 13(1995/96), s. 84-88.

²⁹ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, dz. cyt., s. 90-91; Tenże, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*, art. cyt., s. 18-19; Tenże, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 61; Tenże, *Sól ziemi*, s. 162-165; Tenże, *Teologia w dialogu ze światem*, tłum. M. Lehnert, „Tygodnik Powszechny” 48(1994) nr 11, s. 7; Tenże, *Wiara i teologia dzisiaj*, art. cyt., s. 50; Tenże, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. Wprowadzenie do lektury*, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 11(1990) nr 5, s. 1, 6. Oficjalne nauczanie na temat roli teologa i jego stosunku do UNK zawiera Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (24 V 1990), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, dz. cyt., s. 353-369; szeroką analizę zagadnienia można znaleźć w: Z. Kijas (red.), *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, Kraków 1996.

³⁰ J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tłum. J. Merecki, „Ethos” 12(1999) nr 1-2, s. 23.

2. Relatywizowanie zasad moralności chrześcijańskiej

U początków publicznej działalności Jezusa Chrystusa znajduje się wezwanie do nawrócenia i wiary: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1,15). Jego sens i zakres najpełniej odzwierciedla *Kazanie na Górze* – zwięzły kodeks moralności chrześcijańskiej (por. Mt 5,1 – 7,29). Wiara w Jezusa polega zatem nie tylko na rozumowym przyjęciu, ale i praktycznym działaniu wedle zasad, których On nauczał.

Wiara w rozumieniu chrześcijańskim jest posłuszeństwem, a więc postępowaniem w wolności śladami Chrystusa, zajmowaniem Jego postawy wobec tego, co mamy do realizacji w czasie swojego ziemskiego bytowania. Świadoma, dobrowolna opcja za Chrystusem wiąże się z zaniechaniem życia według mentalności ziemskiej i przyjęciem mentalności samego Chrystusa, której istotą jest miłość³¹.

Kwestionowanie zasad i kryzys zaufania do moralności chrześcijańskiej w swej istocie jest kryzysem wiary w etyczne przesłanie Chrystusa i jego kontynuację w Kościele³². Szerokie propagowanie w świecie tego typu postawy, a nawet szerząca się moda na kontestację w wielu szeregach wierzących, stanowi istotne zagrożenie wiary: „Kryzys wiary, który coraz bardziej trapi chrześcijaństwo, objawia się coraz wyraźniej jako kryzys świadomości podstawowych wartości życia ludzkiego. Z jednej strony jest podsycany przez moralny kryzys ludzkości, z drugiej sam go zaostrza³³”.

Wiele można przywoływać przykładów tego, jak często wiara chrześcijan nie znajduje weryfikacji w ich życiowych postawach. Dla niewierzących staje się to argumentem za jej nieprzyjęciem. Skoro bowiem na zewnątrz wyraźnie dostrzegalny jest dysonans między deklaracjami a ich realizacją, to całe dzieło – w tym przypadku wiara – wydaje się bezwartościowe. Ten stan rzeczy powinien ulec niewątpliwej zmianie: „Apostazja czasów nowożytnych polega na braku weryfikacji wiary w życiu chrześcijan. Na tym polega wielka odpowiedzialność chrześcijan żyjących obecnie. Oni to właśnie mają się stać punktami odniesienia wiary, jako ci, którzy Boga znają, oni to swoim życiem powinni ukazywać prawdę, by stać się drogowskazem dla innych³⁴”.

Zdaniem Ratzingera, dzisiejszemu człowiekowi bardzo trudno jest znaleźć odpowiednią motywację, która pobudzałaby go do wysiłków

³¹ F. Greniuk, *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: W. Słomka (red.) *Wiara w postawie ludzkiej*, Lublin 1991, Kolekcja „Homo meditans” VI, s. 115-130; H. Skorowski, *Wiara a etos chrześcijanina*, „Communio” 8(1988) nr 3, s. 73-89.

³² J. Ratzinger, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano 1996, s. 13-77.

³³ J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 35.

³⁴ J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, dz. cyt., s. 25.

w dziedzinie moralności. Wartości moralne tracą dla wielu swą oczywistość. Wyznacznikami na etycznej drodze człowieka stają się hedonizm i utylitaryzm. Autentyczne zasady wydają się być wzięte z religijnego skansenu, który kontrastuje z nowoczesnymi normami obyczajowymi. Jedynie ograniczona ilość ludzi wierzy w istnienie przykazań o Boskim rodowodzie. Niewiele osób jest przekonanych, że przykazania te są właściwie przekazywane i interpretowane przez Kościół. Dla wielu obcą stała się myśl, że w Kościele w zgodności z wolą Boga realizuje się dobro ludzkiej natury³⁵.

Techniczna ekspansja wyzwala u ludzi poczucie ich nieskończonej autonomii i hegemonii, tak iż nie wyobrażają sobie oni możliwości przyjmowania za swoje innych reguł postępowania jak tylko te, których sami są autorami. Bóg takiego światopoglądu jest Demiurkiem, któremu nie zależy na obustronnej relacji z człowiekiem. Błędnie przyjmuje się wiarę, że jest On w świecie nieobecny. Stąd też wyciąga się wniosek, że moralność jest wymysłem ludzkim, który należy poddawać ciągłemu weryfikowaniu i dostosowywaniu do konkretnych okoliczności życia.

Wszegobecny staje się moralny relatywizm. Część filozofów i teologów, kierując się mylnymi przesłankami antropologicznymi, kwestionuje istnienie prawa naturalnego³⁶. Ponieważ nie wchodzi ono w zakres weryfikacji eksperymentalnej, to według nich należy je odrzucić. „Jeżeli ogłosi się samowystarczalność rozumu, jeżeli odrzuci się Dekalog, trzeba będzie wyjść na poszukiwanie nowych punktów stałych. Na czym mamy się oprzeć, jak usprawiedliwić przyjęcie jakichś racji moralnych, jeżeli porzucimy teren Objawienia Bożego i Przykazań Stworzyciela?” – pyta z zaniepokojeniem Ratzinger³⁷.

W związku z objawami kryzysu w teologii, oprócz tradycyjnego pojęcia *ortodoksja* pojawiło się pojęcie *ortopraksji* – postępowania zgodnego z normami moralności. Termin ten znajduje swoje źródło w systemach negujących wartość ortodoksji ze względu na głoszoną przez nie niepoznawalność prawdy – w pozytywizmie i marksizmie. W ich świetle, wartość chrześcijaństwa na płaszczyźnie urzeczywistniania lepszego świata nie jawi się jako poszukiwanie – ich zdaniem niedostępnej – prawdy teoretycznej, lecz poszukiwanie prawdy w działaniu. Urząd Nauczycielski wydaje się więc niepotrzebny. Z drugiej strony, przyznaje się, że *praxis* potrzebuje refleksji i przemyślanej taktyki.

³⁵ J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici*, Roma 2004, s. 47-72, 97-122; Tenże, *Schylek człowieka*, „Znaki Czasu” 20(1990), s. 27-28; Tenże, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 71.

³⁶ E. Sieniewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej”...*, dz. cyt., s. 168.

³⁷ J. Ratzinger, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*, art. cyt., s. 7.

Po przeciwnej stronie tego typu myślenia, próbującego definiować chrześcijaństwo jako ortopraksję, umiejscawia Ratzinger poglądy głoszące, że nie istnieje żadna specyficznie chrześcijańska moralność, a zasady postępowania etycznego każdorazowo wywodzą się z koncepcji człowieka, jaką – adekwatnie do panujących okoliczności – przyjmują ludzie żyjący w danej epoce: „Wiara nie podaje samodzielnych źródeł norm moralnych, lecz w tym punkcie odsyła ściśle do rozumu i wszystko, co nie znajduje w nim uzasadnienia, również nie jest podtrzymywane przez wiarę. To twierdzenie jest uzasadniane wskazaniem, że wiara również w swoich źródłach historycznych nie rozwija własnej moralności, lecz za każdym razem przyłącza się do rozumu praktycznego współczesnych”³⁸. Nakazy biblijne, jak zauważa Autor, według błędnych, a rozpowszechnianych dzisiaj teorii teologicznych, powstały właśnie w takich okolicznościach, stąd nie mają charakteru trwałego i zobowiązującego. „Niektórzy doszli do przekonania, że wszystkie normy można odnaleźć także poza etyką chrześcijańską i że w rzeczywistości większość z tych chrześcijańskich norm została wzięta z innych kręgów kulturowych, a zwłaszcza z filozofii antycznej, a szczególnie ze stoicyzmu. Jeżeli przyjmie się taki fałszywy punkt wyjścia, dojdzie się w ten sposób nieodwołalnie do wniosku, że moralność jest kwestią zależną wyłącznie od rozumu i że tego typu autonomia rozumu jest rozstrzygająca dla wierzących, a nie Magisterium i nie Bóg objawiający się w nakazach i w Dekalogu” – analizuje sytuację Ratzinger³⁹.

Dalszą konsekwencją tych błędów jest niewłaściwa koncepcja sumienia. Słusznie podkreśla się jego znaczenie, zapominając jednak, że może być ono źle uformowane, na skutek czego popełnia błędy. „Pod pojęciem sumienia nie rozumie się świadomości, czyli rozeznania opierającego się na wyższej wiedzy, lecz autodeterminację indywidualną, niezależną od wszelkich norm, w której sama jednostka decyduje o tym, co w danej sytuacji jest dla niej moralne”⁴⁰.

³⁸ J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 36-37; Tenże, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 161; *Wiara i teologia dzisiaj*, art. cyt., s. 49.

³⁹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 76. Jednym z teologów lansujących taki pogląd jest według Ratzingera Hans Küng. To, że etyczne wymagania biblijne znajdują paralele w innych wierzeniach i w stosunku do nich zawierają podobieństwa zarówno formalne, jak i treściowe, jest dla tego szwajcarskiego teologa przyczynkiem do ich kwestionowania. Ratzinger uważa, że u podstaw tego błędnego rozumowania kryje się mylne ujęcie relacji wiara – rozum, a tym samym zniekształcone pojmowanie specyfiki chrześcijaństwa wobec zmiennych okoliczności historycznych. J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 37-38.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Trudności wiary w dzisiejszej Europie*, tłum. A. Labuda, „W Drodze” 199(1990) nr 3, s. 4. Szerzej na temat kwestii sumienia: *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, s. 23-58; *Kościół wspólnotą*, dz. cyt., s. 104-132.

Aby uzdrowić ten stan rzeczy, potrzeba dziś, zdaniem Teologa, na nowo uwierzyć, że wszelkie normy moralne znajdują swe źródło w Bogu i nie mają za zadanie ograniczyć wolności człowieka, lecz sprawić, by przybrała ona właściwy oraz bezpieczny kształt. Poczucie moralności stanowi o godności człowieka. Jeśli człowiek decyduje się na odrzucenie go, to tym samym degraduje siebie do poziomu przedmiotu. Obowiązki moralne należy uznawać nie za ograniczenia, lecz za pochodzące od Boga wyzwanie wiary, aby człowiek stawał się coraz bardziej samym sobą⁴¹.

Do właściwego rozwoju moralności potrzeba głębokiej wiary w to, że człowiek nie jest dziełem ślepego przypadku: „Etos potrzebuje wiary w stworzenie i w nieśmiertelność, czyli potrzebuje najgłębszego przekonania co do tego, że powinność istnienia jest czymś obiektywnym, a odpowiedzialność za życie i jego pełna realizacja nie jest kwestią dowolną, lecz ustaloną od samego początku. Fakt, że życie ludzkie, które by odcinało się od tego wszystkiego, jest praktycznie niemożliwe, stanowi dowód na korzyść wiarygodności i nadziei, która od niej pochodzi”⁴².

W oparciu o wielowiekowe doświadczenie całego Kościoła należy uznać, że w procesie weryfikacji i afirmacji prawd moralnych uczestniczy cały Kościół. Zmysł wiary całego ludu, badania uczonych oraz uważne przypatrywanie się i podejmowanie decyzji przez Urząd Nauczycielski Kościoła – to trzy nierozłączne ze sobą czynniki. Można przyjąć, że chrześcijaństwo bez ortopraksji traci swoją istotę – pozbawione jest bowiem miłości. Właściwa ortopraksja zasadza się jednak na prawdach objawionych, których autentycznym interpretatorem jest Magisterium Kościoła.

Wszystkie te negatywne tendencje – dotąd opisane w sposób ogólny i teoretycznie – przekładają się na odrzucanie konkretnych wskazań moralnych podawanych przez Kościół jako zobowiązujące.

Główną trudność, jaką zauważa Ratzinger, stanowią dziś ataki na nauczanie w zakresie szeroko pojętej etyki życia, szczególnie zaś etyki seksualnej. Kwestionowanie sprzeciwu wobec antykoncepcji, lansowanie homoseksualizmu, uznanie za równoważne i godziwe wszelkich form aktywności seksualnej, postulat dopuszczenia do przyjmowania sakramentów osób żyjących w małżeńskich związkach niesakramentalnych – to główne punkty polemiki, którą zawiązują w stosunku do oficjalnego nauczania Kościoła szerokie kręgi, niestety obejmujące także osoby deklarujące się jako wierzący katolicy.

⁴¹ J. Ratzinger, *Schylek człowieka*, art. cyt., s. 32.

⁴² Tamże, s. 35; J. Ratzinger, *Głoszenie Boga dzisiaj*, tłum. L. Balter, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 71.

W oparciu o mylne przesłanki antropologiczne człowiek uważa ciało za obiekt własnego posiadania i użytkowania. To przekonanie wspierają trendy myślowe absolutyzujące wartość współczesnych odkryć i osiągnięć z zakresu medycyny, genetyki itp. Natura uważana jest za irracjonalną konstrukcję stanowiącą przedmiot nieskończonych ludzkich manipulacji. Teolog uważa, że właśnie tu kryje się przejaw wspomnianego niedowartościowania doktryny i wiary w stworzenie. Bez niej trudno mówić o właściwym procesie kształtowania postaw. Trudno człowiekowi dostrzec w świecie Bożą teleologię – głęboki plan Boga Stwórcy. Tymczasem dopiero w jej świetle ludzkie ciało przybiera właściwą wartość: nie jest przedmiotem użytkowania, ale darowaną człowiekowi konstrukcją Bożą⁴³.

Wyrazem braku akceptacji, a w konsekwencji braku wiary, dla Bożego planu wpisanego w naturę człowieka jest antykoncepcja. O ile dawniej narodzenie dziecka uznawano za błogosławieństwo, o tyle współcześnie nowo narodzone dziecko traktuje się czasem niemal jako intruza. Brak tu miejsca na logikę miłości, na logikę daru pochodzącego od Boga, którego w wyznaniu wiary określamy mianem *Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych*. Człowiek dostrzega w sobie podmiot mający nieskrępowane prawo decydowania o losie każdego indywiduum ludzkiego, począwszy od samego aktu poczęcia. W takim myśleniu brak przestrzeni dla obecności Boga, choć pozornie wydaje się, że obydwie zagadnienia nie mają ze sobą nic wspólnego. Podobny zamysł Kardynał dostrzega w postawie proaborcyjnej⁴⁴.

Przykłady powyższe dobrze odzwierciedlają istotę każdego innego grzechu, która pozostaje niezmienna. Jest nią pogarda dla Bożej propozycji zbawienia i dla całego dzieła stworzenia. Bez wiary człowiek nie rozumie swego powołania, nie przyjmie też zasad moralności. „Jeżeli odpowiedzi, które w szczegółowych kwestiach etycznych przynosi katolickie nauczanie, zostaną oddzielone od całościowej wizji, jaką daje wiara, i pozbawione swego fundamentu, który stanowi zintegrowany z nią obraz człowieka, stają się niezrozumiałe i – w konsekwencji – są zrozumiałe opacznie”⁴⁵. Bez właściwej praktyki życia chrześcijańskiego oblicze wiary pozostanie zdeformowane, a nawet całkiem martwe. Wiara, pozostając niewiarygodną, straci swój misyjny dynamizm i zostanie zepchnięta na margines życia.

⁴³ J. Ratzinger, *La via della fede...*, dz. cyt., s. 107-151; *Trudności wiary w dzisiejszej Europie*, art. cyt., s. 6-7.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 174; *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*, tłum. G. Schmidt. „Przegląd Powszechny” 82(1992) nr 3, s. 411.

⁴⁵ Tamże, s. 409.

3. Kryzys liturgii i form przekazu wiary

Wiara człowieka rodzi się „ze słyszenia”, z przekazu we wspólnocie (por. Rz 10,17). Samourzeczywistnia się, gdy człowiek zwraca się do Boga. Wśród czynników składowych pierwszego procesu wymienić należy przede wszystkim katechezę. Dla drugiego etapu charakterystyczna jest praktyka modlitwy, której najbardziej znaczącą i reprezentatywną formą jest liturgia. Obie dziedziny należą do *praxis* życia chrześcijańskiego, stąd też stanowią przedmiot zainteresowania teologii praktycznej.

Jeśli proces przekazu treści wiary jest niewłaściwy, a w przestrzeni modlitwy człowiek nie potrafi przeżyć autentycznego doświadczenia Boga, to stanowi to zagrożenie dla wiary, która potrzebuje nieustannej samorealizacji i renowacji. Tym problemom znaczną uwagę poświęca także J. Ratzinger. Refleksja Teologa oscyluje wokół poszukiwania przyczyn kryzysu katechezy, a także kryzysu liturgii.

Przekazywanie wiary we współczesnym świecie napotyka wiele bezspornych trudności dotyczących osób w nim uczestniczących, jak i samego procesu nauczania. Pierwszym rodzajem się postulatem jest konieczność rozbudzenia świadectwa wiary u osób katechizujących: „[...] podstawową przesłanką skutecznego przekazywania wiary jest osobista, żywa wiara katechety, która pozwala mu znaleźć także drogę dzielenia się z innymi własnym przekonaniem”⁴⁶. Osoby o słabej wierze powinny zrezygnować z zadania katechizowania i najpierw zatroszczyć się o własny rozwój duchowy. Istotnym problemem jest brak ortodoksji wśród katechizujących. Nie chodzi przy tym o pluralizm metod i ujęć, ale o wypaczanie treści wiary oraz kwestionowanie obowiązywalności orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Typowym symptomem tego stanu rzeczy jest, zdaniem Kardynała, odrzucenie katechizmu⁴⁷.

Teologia praktyczna, od czasu Soboru Watykańskiego II, stale poszukiwała bardziej adekwatnych do obecnej mentalności dróg przekazywania wiary. Na pewnym etapie pojawiło się niestety mylne przekonanie o nieaktualności tej formy, jaką jest katechizm. W związku z tym, wspomniane wysiłki przyczyniły się raczej do pogłębienia niż do rozwiązania kryzysu. Tradycyjny model przekazu wiary został wyparty przez próby prezentacji innych pomysłów, często związanych z kontrowersyjnymi poglądami, odmiennymi od oficjalnego nauczania Kościoła. „Zerwanie z przekazywaniem

⁴⁶ J. Ratzinger, *Trudności w przekazywaniu wiary dzisiaj*, art. cyt., s. 82.

⁴⁷ Kard. J. Ratzinger ukazał ten problem w czasie wykładów na temat katechezy we Francji w 1983 roku, a na nowo przypomniał z okazji wydania w 1992 roku nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, którego był współredaktorem. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 62.

wiary jako strukturą podstawową, która czerpie ze źródeł tradycji totalnej, doprowadziło w konsekwencji do rozbicia głoszenia wiary na fragmenty. Głoszenie wiary nie tylko zostało zdane na arbitralność wykładu, ale poddano dyskusji pewne części wiary, które należą do jednej całości, a oddzielone od niej utraciły z nią związek”⁴⁸. Jednym z powodów zaistnienia takiego stanu rzeczy był niewątpliwie przełom w pedagogii, który zaowocował przerostem metod nad zrozumieniem treści. Metoda stała się kryterium treści, zamiast być jej nośnikiem⁴⁹.

W konsekwencji zdeprecjonowania treści, twierdzenia o walorze dogmatycznym zaczęto zastępować pytaniami i traktować jako kwestie otwarte. „Fakt, że nie ma się już odwagi przedstawić wiary jako organicznej całości, ale sprowadza się ją do wybranych odblasków cząstkowych doświadczeń antropologicznych, opierał się ostatecznie na pewnej nieufności dotyczącej całości. Wyraził się w kryzysie wiary; mówiąc lepiej: wspólnej wiary Kościoła wszystkich wieków. Wynikało to z tego, że katecheza na ogół pomijała dogmat i dążyła do zrekonstruowania wiary wychodząc bezpośrednio z Biblii”⁵⁰. W świetle dominujących w egzegezie metod historycznych, dogmat uznano za wytwór archaicznej i przednaukowej refleksji, za wyraz instytucjonalizmu oraz apodyktyczności w Kościele. Katecheza zaś wywodząca się wprost z Biblii uznana została za powiew świeżości i powrót do źródeł. Tryumf święciły idee proponowane przez R. Bultmanna i jego uczniów, głoszące rozdzwięk między Jezusem historii a Chrystusem wiary. Tradycyjną wiarę Kościoła niektóre koła katechetyczne uznały za niedowiedzianą przez krytyczną egzegezę, a wręcz za przeszkodę na drodze przenikania chrześcijaństwa do nowoczesnego świata. Apelowano o naukowość, zapominając o potrzebie życia sakramentalnego i kształtowania postaw moralnych⁵¹. Wyobcowanie egzegezy z kontekstu tradycji i interpretacji we wspólnocie Kościoła zaowocowały poczuciem, że Biblia jest reliktem przeszłości, a nie żywym Słowem. Poddawano ją ciągłym

⁴⁸ J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary*, w: J. Królikowski (red. i tłum.). *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kard. Józefa Ratzingera*, Poznań 1997, s. 68-69.

⁴⁹ C. Rogowski, *Przekaz wiary w sytuacji współczesnego pluralizmu religijno-pedagogicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 86(1994) t. 123, s. 193.

⁵⁰ J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary*, dz. cyt., s. 69-70.

⁵¹ Kardynał kilkakrotnie przytacza pewną anegdotę dobrze obrazującą opisany stan rzeczy (dodać należy, że charakterystyczny był i bywa on raczej dla krajów Europy Zachodniej). Otóż pewna Niemka wyznała mu kiedyś, że jej syn uczący się w szkole podstawowej na lekcjach religii nauczał się właśnie elementów chrystologii. Wie już, co oznacza termin *logia* i co słowo *Kyrios*, ale w ogóle nie słyszał jeszcze o siedmiu sakramentach i o dziesięciu przykazaniach. Zob. np. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 63; *Przekazywanie i źródła wiary*, dz. cyt., s. 72.

relekturom. Interpretacja została zsubiektywizowana – w zależności od doświadczenia grupy, wspólnoty czy konkretnego eksperta, a zatem w dalszej konsekwencji również od katechety.

Środkiem zaradczym wskazywanym przez Ratzingera okazuje się odkrycie na nowo nierozzerwalności Pisma świętego z właściwym miejscem jego interpretacji, czyli ze wspólnotą Kościoła, reprezentowaną w szczególności przez swój Urząd Nauczycielski. Należy stale przypominać, że choć Biblia jest literackim dziełem sztuki, to jednak słowo w niej zawarte odzwierciedla niewyczerpane źródło Objawienia i jest nośnikiem prawd przemieniających życie.

Kolejnym zagrożeniem, przynoszącym szkodę w zakresie zgłębiania wiedzy o prawdach wiary, stała się tendencja sprowadzająca katechezę do etycznej refleksji nad życiem. W dobie kryzysu moralności sami katechizowani oczekują wspólnego poszukiwania trafnych rozwiązań życiowych, lecz nie może to dokonywać się ze szkodą dla poznania przynajmniej elementarnej wiedzy o Bogu i Kościele. Jakakolwiek refleksja, odseparowana od tych aspektów, okazuje się być zawieszona w próżni i pozbawiona umotywowania w religijnym autorytecie. Niestety i tu, zdaniem Ratzingera, nie zdołano uniknąć błędów: „Ulegliśmy, jak myślę, błędnemu przekonaniu, że przekazujemy się zbyt dużo wiadomości. Nauczyciele słusznie bronili się przed tym, by nauka religii była tylko przekazem wiadomości, i podnosili, że winna być czymś więcej i czymś innym, że trzeba uczyć samego życia [...]. W konsekwencji starano się przede wszystkim wzbudzić sympatię dla chrześcijańskiego stylu życia, ale zaniedbano właściwą treść informacyjną”⁵².

Dla uniknięcia tych zagrożeń na przyszłość, trzeba, zdaniem Kardynała, zastosować odpowiednie przeciwdziałanie. Czterema pierwszorzędnymi elementami odnowionej katechety, tak by rozbudzała i ożywiała ona wiarę, powinny stać się: wprowadzenie w treść Symbolu Apostolskiego, w życie sakramentalne, w Dekalog i w praktykę modlitwy. Ta struktura, wykorzystana w Katechizmie Trydenckim i w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego, okazuje się niezwykle trafna na każdym poziomie przekazu prawd wiary. Pozwala chrześcijaninowi odnaleźć to, w co powinien wierzyć (*Credo*), w czym mieć nadzieję (*Ojciec nasz*), co powinien czynić (Dekalog) i w jakiej przestrzeni to urzeczywistniać (sakramenty i Kościół). Ten prosty model, poprawny z teologicznego i pedagogicznego punktu widzenia, został niestety uznany za naiwny. Dziś należy go szeroko przywracać. Jego umiejętne zastosowanie prowadzi od przyjęcia prawd wiary i do ukształtowania konkretnych postaw

⁵² J. Ratzinger, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 108-109.

(charakter integralny). Nie pomija zatem żadnego z głównych aspektów wychowania do wiary⁵³.

Nade wszystko jednak efektywność przekazu wiary zależy od wewnętrznej motywacji każdego chrześcijanina. Nikt z ochrzczonych nie może ukrywać swej wiary. Jest ona bowiem darem przeznaczonym do nieustannego pomnażania. Do jej istoty należy dynamika misji, zorientowana ostatecznie ku samemu Bogu. Wyrazem właściwie przyjętej i uformowanej wiary jest również modlitwa, szczególnie modlitwa liturgiczna, która też podlega zagrożeniom.

Przyjęło się określać liturgię jako *lex orandi* – norma modlenia się. Depozyt wiary natomiast określa się jako *lex credendi* – norma wiary. Stosunek między tymi rzeczywistościami wyraża stara formuła liturgiczna, sformułowana przez Prospera z Akwitanii: *legem credendi statuat lex supplicandi* – tzn. normę wiary stanowi norma modlitwy. Liturgia nie jest spekulacją teologiczną. Jest kultyczną celebracją misterium. W ten sposób staje się swoistego rodzaju *locus theologicus* – miejscem teologicznym. Z niej refleksja teologiczna może wiele czerpać dla systematyzacji i rozwijania treści wiary. Stwierdzenie to musi być uzupełnione odwrotnością: norma wiary stanowi prawo życia modlitewnego. Wiara Kościoła musi wyrażać się w modlitwie. Liturgia zaś jest jej manifestacją i ucieleśnieniem dogmatu. Taka mocna zależność sprawia, że gdy tylko jedna z tych dwóch rzeczywistości doznaje uszczerbku, to od razu też cierpi druga⁵⁴.

Dzisiejsze ukształtowanie liturgii w znacznej mierze jest owocem reformy Soboru Watykańskiego II. Aby więc zanalizować stan liturgii oraz wyciągnąć stąd odpowiednie wnioski, Ratzinger najpierw stara się odczytać jej istotę, potem zaś wnika w idee soborowe i drogi ich realizacji⁵⁵.

Podstawową kwestią dla prawidłowego zrozumienia liturgii jest, zdaniem Kardynała, właściwe odczytanie, kto jest jej podmiotem. Socjologiczne redukcjonowanie tego podmiotu tylko do osoby samego kapłana, bądź do przeciwstawianej mu wspólnoty wiernych, jest nonsensem. Wszelkie sprawowanie liturgii jest dziełem całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa. Jeśli u podstaw działania kultycznego nie przyjmuje się tej prawdy, to w konsekwencji prowadzi to do wypaczonego spojrzenia na liturgię Kościoła. Celebracja zaczyna być traktowana niczym spotkanie towarzyskie. Fakt obecności na niej kapłana nie wprowadza tu wielkiej różnicy. Wiara konieczna do spotkania żywego Boga jest niepotrzebna. Tymczasem kapłan czyni i wypowiada w liturgii to, co nie pochodzi od niego. Działa *in persona Christi*. Nie jest delegatem wspólnoty, która ma prawo swobodnego kształtowania liturgii, tak jak by była jej właścicielem. „W każdej celebracji liturgicznej

⁵³ J. Ratzinger, *Przekazywanie i źródła wiary*, dz. cyt., s. 80-87.

⁵⁴ J. Ratzinger, *La festa della fede*, Milano 1990, s. 13-71; B. Nadolski, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 88-89.

⁵⁵ A. Torielli, *Ratzinger. Custode della fede*, dz. cyt., s. 181-193.

uczestniczy cały Kościół – niebo i ziemia, Bóg i człowiek; uczestniczy nie tylko teoretycznie, lecz całkiem realnie. Im bardziej celebrowanie wypływa z tej wiedzy, z tego doświadczenia, tym konkretniej urzeczywistnia się sens liturgii⁵⁶ – pisze Teolog. Jeśli człowiek nie znajduje już w liturgii Boga, to zaczyna szukać Jego substytutów.

U założeń właściwego pojmowania liturgii – w przekonaniu Ratzingera – musi leżeć dobre rozumienie i ukierunkowanie wiary w Kościół. Nie służy temu rozpowszechnione dziś pojmowanie go instytucjonalnie: „Skoro Kościół jest postrzegany już tylko jako instytucja, jako podmiot władzy i tym samym przeciwnik wolności, jako przeszkoda na drodze zbawienia, to wiara pozostaje w sprzeczności z samą sobą. Z jednej strony bowiem nie może się ona bez Kościoła obejść, z drugiej zaś radykalnie się przeciw niemu buntuje. Na tym polega też prawdziwie tragiczny paradoks tego trendu reformy liturgicznej. Liturgia bez Kościoła jest bowiem sprzecznością samą w sobie⁵⁷. Tam, gdzie każdy chce stać się autonomicznym podmiotem czynności kulturowych, tam też wraz z Kościołem odsuwa się Boga, a celebrowanie samego siebie. Według Ratzingera, dla ponownego odkrycia liturgii jako serca wiary chrześcijańskiej należy przewartościować błędne koncepcje Kościoła, o których była już mowa.

Nie można zarzucić, że reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II inspirowana była złym rozumieniem Kościoła. Jednakże wraz z nią pojawiły się bardzo konkretne problemy. Teolog uważa, że po wielu latach, które upłynęły od jej przeprowadzenia, można stwierdzić, iż część sposobów jej realizacji zaowocowała fałszywymi uproszczeniami i rozprzestrzenieniem się banału oraz przeciętności. „Wydaje się, że liturgia została sprowadzona przez niektórych tylko do Eucharystii i to widzianej pod jednym kątem: *uczty braterskiej*”⁵⁸. Tym samym, zdaniem naszego Autora, ztraca się wymiar wiary w rzeczywistość, sakramentalną obecność Chrystusa pośród modlących się wiernych.

Liturgia wymaga dobrego przygotowania od strony praktycznej. W proces ten należy włączać osoby świeckie, tak aby akcja liturgiczna była faktycznym działaniem całego zgromadzenia. Celebrans, w duchu wiary i posłuszeństwa Kościołowi, nie powinien wprowadzać do niej elementów, których autorem jest on sam lub inne nieupoważnione osoby. Niewywiązanie się z tego postulatu sprawia, że człowiek wierzy jedynie we własną kreatywność: „Powinniśmy się uczyć nie tylko od Kościoła wschodniego, lecz w ogóle od tych wszystkich religii, które wiedzą, że liturgia jest czymś innym niż wymyślanie nowych tekstów i rytuałów, że liturgia żywi się właśnie tradycją,

⁵⁶ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 212.

⁵⁷ Tamże, s. 183; J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 12-47; *Liturgia i muzyka kościelna*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, dz. cyt., s. 93-104.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 113.

którą nikt nie może manipulować⁵⁹. Antidotum może okazać się dobre wychowanie liturgiczne kapłanów.

Teolog zauważa, że Eucharystia nie znajduje już często kontynuacji w adoracji. Giną tradycyjne formy pobożności – procesje, nabożeństwa, litanie – w których często wyrażał się głęboki *sensus fidei* ludzi. Nie bez winy okazują się w tym miejscu teologowie, którzy w imię źle pojętego powrotu do źródeł zarzucają, że form tych nie było w pierwotnym Kościele. Myślenie to Ratzinger uważa za błąd, gdyż do istoty wiary należy wprawdzie przekaz, ale także stałe ubogacanie powierzonego nam dziedzictwa, również o nowe formy. Do ponownego odkrycia, przynajmniej w niektórych wspólnotach partykularnych⁶⁰, pozostaje pobożność maryjna⁶¹.

Kryzys dotyka również pozostałych sakramentów, w których ztraca się aspekt osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem, aspekt misterium, a niejednokrotnie zwyczają pojmowanie ich na sposób magiczny⁶².

Smutnym przykładem rozbicia jedności wiary, braku woli poszukiwania konsensusu oraz braku zgody na liturgiczny pluralizm stały się kontrowersje wokół sprawy odstąpienia od rytu trydenckiego i języków narodowych⁶³. Już w czasie trwania Soboru Watykańskiego II rozpoczęła się konsolidacja środowisk wrogich zaproponowanej reformie. Ich radykalnym reprezentantem jest założone przez abpa Marcela Lefebvre'a Bractwo św. Piusa X, od 1988 roku pozostające w schizmie, a oprócz ostrej krytyki obecnego nauczania Stolicy Apostolskiej, zarzucające sprofanowanie, sprostestantyzowanie i całkowitą desakralizację Mszy świętej w obecnej, posoborowej formie⁶⁴.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 153; P. Lisicki, *W oczekiwaniu na nową godzinę chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 179.

⁶⁰ Dość charakterystyczną sytuację w tym kontekście stanowił i nadal stanowi kult maryjny, np. w Polsce, gdzie mimo braku przez długi czas liczących się podręczników do mariologii i systematycznych opracowań, pobożność maryjna nie była nękana żadnymi kryzysami. E. Sienkiewicz, *Nowy kontekst polskiej mariologii (1964-1991)*, „*Salvatoris Mater*” 4(2002), s. 296-297.

⁶¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 114-115; .

⁶² Tamże, s. 48.

⁶³ Naukowej rzetelności i dobrej woli nie brakuje z pewnością Ratzingerowi, którego z upodobaniem przywołują zarówno gorący zwolennicy reform, jak i zagorzali ich przeciwnicy. Zob. *Rozproszyć obawy przed dawną liturgią*, „*Christianitas*” 1-2(1999), s. 15-21; M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przeł. L. Balter, Poznań 2000.

⁶⁴ *Co się dzieje, Księżę Kardynale? Z Księdzem Kardynałem Józefem Ratzingerem rozmawia Johannes Schidelko*, „*Znaki Czasu*” 16(1989), s. 235-236; J. Ratzinger, *Teologia w dialogu ze światem*, art. cyt., s. 7. Więcej na temat tzw. lefebvrystów można dowiedzieć się z pozycji: S. Grzechowiak, *Ruch arcybiskupa Lefebvre'a ku rozłamowi w Kościele posoborowym*, Gniezno 1998.

W procesie przekazu prawd wiary oraz w liturgii znaczącą rolę odgrywała zawsze szeroko pojęta kultura, głównie muzyka, malarstwo i architektura, które pełniły rolę nośników treści religijnych. Dziś to wzajemne współdziałanie znacznie osłabło. Artyści rzadko czerpią inspirację z wiary, przez co ta traci sposoby wyrazu i dialogu ze współczesnym światem. „Sama wiara jako taka jest kulturą, ponieważ czyni człowieka bardziej ludzkim, a czyni go bardziej ludzkim, ponieważ zbliża go do Boga. [...] Twórczość kulturalna nie może się odcinać od kwestii Boga, wrodzonej sercu ludzkiemu” – apeluje Ratzinger⁶⁵.

Reasumując refleksje Ratzingera należy stwierdzić, że charakteryzują się one ogromną troską o zachowanie dziedzictwa wieków z jednej strony, a z drugiej o uczynienie liturgii bardziej zrozumiałą i przystępną. Nie tyle chodzi tu o proces ciągłej inkulturacji liturgii w nowoczesność czy ciągłe jej racjonalizowanie, co raczej o dobrą katechezę wyjaśniającą⁶⁶. W zrozumiałej, ale i misteryjnej liturgii człowiek współczesny może odnaleźć drogę wyrazu i umocnienia swej wiary. Trywializacja liturgii wiąże się nieuchronnie z naruszeniem tożsamości wiary i utratą poczucia *Sacrum*.

Wszystkie wymienione zagrożenia wiary stanowią ogromne wyzwanie duszpasterskie i mobilizują do poszukiwania środków zaradczych. Nie powinny one jednak – w przeświadczeniu Ratzingera – wywoływać nadmiernego poczucia lęku o przyszłość wiary, gdyż od początków jej historii proces konfrontacji z zagrożeniami jest nieustanny, a nad wszystkim należy dostrzec działanie Bożej Opatrzności. „Z jednej strony są wysepki, gdzie tradycja dzielnie się broni, z drugiej zaś miejsca, gdzie kryzys nie był tak radykalny bądź gdzie przebudzenie uzyskało większy rezonans. Ale wiara jest wszędzie zagrożona – i zapewne należy to do samej jej istoty” – utrzymuje Kardynał⁶⁷.

Śmiałe i krytyczne analizy Ratzingera odbijały się wielokrotnie szerokim echem w świecie – wśród gremiów specjalistów oraz w mediach. Na zachodzie Europy i w Ameryce wywoływały wiele dyskusji czy polemik; poruszały umysły i emocje. Dziś, jeden z wielkich Mistrzów teologii przełomu XX i XXI wieku, jest już Papieżem. Niewątpliwie jego obszerny dorobek teologiczny i tak bardzo potrzebne na Stolicy Piotrowej wsparcie od Ducha Świętego, pozwolą Benedyktowi XVI mądrze odczytywać znaki czasu, umacniać oraz chronić w świecie wiarę, która stanowi dla ludzi podstawowe źródło sensu.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Wiara, Bóg i kultura*, „Znaki Czasu” 29/30(1993), s. 73-74; *Liturgia i muzyka kościelna*, art. cyt., s. 93-110.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁷ Tamże, s. 119.

RECENZJE I MATERIAŁY

Ks. IRENEUSZ BLANK

Wiesław Oleszek, *Przepowiadanie o świętych*, Lublin 2002.

Ks. Wiesław Oleszek pełni obecnie funkcję Ojca Duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej. Przez 11 lat pracował w duszpasterstwie parafialnym, po czym podjął studia specjalistyczne z homiletyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Opracowanie, które trafiło do rąk czytelnika, jest rozprawą doktorską napisaną i obronioną w 2002 roku. Przedstawia analizę przepowiadania hagiograficznego na podstawie homilii beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979-2001.

Całość opracowania składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział pierwszy „Podstawy biblijne kultu świętych i jego ewolucja historyczna” pokazuje, że przepowiadanie o świętych jest mocno osadzone w doświadczeniu Kościoła, dlatego wymaga ono retrospekcji i odkrycia historycznych uwarunkowań. Ich źródłem jest przekaz biblijny, stąd też autor przybliży prawdę, że już w Starym Testamencie Bóg dzielił się świętością ze stworzeniem i wzywał do jej zachowania. I chociaż na kartach Starego Testamentu nie odnajdziemy fragmentów, które będą doszukiwać się czci świętych w takim znaczeniu i formie, jak to ma miejsce dzisiaj, to jednak postaci zasłużone dla Izraela (Abraham, Mojżesz, Dawid) cieszyły się szczególną czcią narodu izraelskiego i kult im oddawany był „sposobem wychwalania Boga przedziwnego w swoich świętych”. W Nowym Przymierzu Jezus zawsze życzliwie powołuje się na patriarchów i proroków, dając często przykład czci, z jaką należy się do nich odnosić. Ponieważ Kościół stara się zawsze naśladować swojego Mistrza w postawie czci wobec wiernych sług Boga, to ks. Oleszek prezentuje w dalszej części tego rozdziału, jak przepowiadanie o świętych kształtowało się od czasów Kościoła Apostolskiego aż do okresu po Soborze Watykańskim II, kiedy zreformowano księgi liturgiczne.

Rozdział drugi „Ziemskie życie świętych w homiliach Jana Pawła II” jest już analizą homilii papieskich wygłoszonych przy okazji beatyfikacji czy kanonizacji, pod kątem ziemskiej egzystencji świętych. Okazuje się, że papież wskazuje tutaj na trzy elementy. Pierwszy to odwołanie się do biografii, gdzie kluczowe znaczenie odgrywa kształtowanie dojrzałej osobowości przez różne fakty i zdarzenia, które wyraźnie miały wpływ na rozwój powołania wynoszonych na ołtarze oraz realizacja powołania do świętości przez wytrwałość, wierność i szczególnie radykalizm w codziennym życiu. Drugi element to opis duchowości świętych ze szczególnym ukazaniem jej źródeł. Ponadto określony zostaje tutaj osobisty charyzmat świętego, który stanowi o jego wyjątkowości. Każdy święty ten charyzmat realizuje w odmienny sposób,

gdyż żyje w innych warunkach społeczno-kulturowych oraz różnym czasie. W tym rozdziale autor pokazuje, że Ojciec Święty powołuje się często na wypowiedzi autorstwa osób wynoszonych na ołtarze, a także wskazuje na ponadczasowy charakter ich przesłania. Wszystko po to, by wskazać człowiekowi współczesnemu, że ziemskie życie świętych jest wzorcowym przykładem „jak można twórczo spożytkować tworzywo życia i z pełnym skutkiem stać się latarnią, która prowadzi po krętych i wyboistych ścieżkach świata” (Nagy).

Rozdział trzeci „Papieskie homilie o uczestnictwie świętych w Misterium Paschalnym Chrystusa” jest omówieniem paschy Chrystusa, która w tym opracowaniu koncentruje się na męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Inspiracje do tego rozdziału uzasadnia autor przez przywołanie słów papieża: „każdy ze świętych żył głęboko pełną treścią tajemnicy paschalnej Chrystusa. Uczył się tej tajemnicy doświadczeniem własnej wiary, własnego serca, rozumu i woli. Czynił ją podstawą i źródłem swej paschalnej postugi, swego świadectwa” (s.117). Pierwsza część tego rozdziału jest refleksją teologiczną nad misterium zbawienia, jakie dokonało się w passze Jezusa Chrystusa. W dalszej części natomiast, ks. Oleszek podejmuje analizę papieskich homilii. Wynika z nich, że w realizacji świętości zawsze jest obecny element ofiary, który łączy się z ofiarą Jezusa. Mocno podkreślony jest związek między ofiarniczym życiem i cierpieniem świętych, a męką Jezusa na krzyżu. W ostatniej części tego rozdziału autor zwraca uwagę na obecność Ducha Świętego w misterium paschalnym Jezusa, gdyż wydarzenie Pięćdziesiątnicy, przyjście Ducha Pocieszyciela mocno związane jest z odejściem Jezusa na krzyżu. Analiza homilii papieskich wykazała, iż mocno ukazuje on ścisły związek życia świętych z działaniem Ducha Świętego. On sprawia, że świętość wynoszonych na ołtarze jest podobna do Chrystusa, a podobieństwo to ujawnia się najbardziej przez miłość.

Rozdział czwarty: „Święci – mieszkańcami nieba, wstawiają się za nami i są wezwaniem dla nieba”, jest przybliżeniem rzeczywistości Królestwa Niebieskiego, w którym szczególne miejsce ma żywa wspólnota świętych – mieszkańców Boga. Autor, analizując papieskie przepowiadanie, przybliża tajemnicę świętych obcowania, która najpełniej wyraża się w liturgicznym hodie. Ono uobecnia wydarzenie paschalne i sprawia, że „święty niejako schodzi z nieba, aby być dla swych młodszych braci we wierze”. Jan Paweł II w swoich homiliach często ukazuje błogosławione owoce ze spotkania świętych z wiernymi, dlatego często też zachęca do modlitwy za wstawiennictwem świętych. Oni bowiem, mając udział w wiecznej chwale, pozostają w bezpośrednim związku z Chrystusem i orędują za wszystkimi ludźmi dobrej woli, którzy przez ich orędownictwo przyzywają łask.

Rozdział piąty: „Wnioski wynikające z papieskich homilii, jako postulaty pod adresem współczesnego przepowiadania o Świętych” jest podsumowaniem całej analizy papieskiego przepowiadania w ramach uroczystości kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych. Na jego kanwie autor formułuje pewne postulatory dla współczesnego przepowiadania homilijnego, które dają się sprowadzić do czterech zasadniczych kwestii. I tak, w przepowiadaniu należy ukazywać:

- a) właściwie sylwetkę fizyczną i duchową świętego. Właściwie, tzn. z uwzględnieniem prawdy historycznej, warunków życia, wpływu otoczenia na świętego i świętego na otoczenie. Natomiast w ukazywaniu sylwetki duchowej należy mieć na uwadze naturalne ograniczenia, stopniowość w dojrzwaniu, charyzmat, źródła duchowości, radość i wewnętrzny pokój oraz związek świętego z Kościołem, a nadto jego pisma;
- b) związek świętego ze Słowem Bożym, tzn. jego szczególną otwartość na Słowo Boga oraz - co za tym idzie - otwartość na prawdę, jaką to Słowo przekazuje. Jego moc bowiem zmienia bieg życia świętego. Wskazane też jest przytaczanie ulubionych przez świętego fragmentów Pisma Świętego;
- c) ofiarniczy wymiar życia świętych, który ujawnia się nie tylko w śmierci męczeńskiej, ale również w wytrwałym podążaniu za Jezusem w szarej codzienności życia. Ten ofiarniczy wymiar życia ma fundament w powołaniu Chrystusa, który pociąga uczniów za sobą i wzmacnia ich darem Ducha Świętego;
- d) chwałę świętych i ich relację do Kościoła pielgrzymującego, czyli podejmować treści eschatologiczne, gdzie będzie miejsce na to, by używając właściwego języka, mówić o wyglądzie mieszkańców nieba, ich czynnościach, uczuciach, wspólnocie, a także nie rezygnować z prób opisu samego nieba. Ponadto wskazane jest przybliżanie prawdy o obecności mieszkańców nieba w sprawowanej liturgii, a także o możliwości, a nawet potrzebie zwracania się do nich w celu otrzymania potrzebnych łask.

Trzeba przyznać, że w czasie kiedy pontyfikat Jana Pawła II przyniósł Kościołowi tak wiele kanonizacji i beatyfikacji, praca księdza Oleszka stanowi ciekawą analizę głównych wątków przepowiadania hagiograficznego. Przepowiadanie to na pewno nie należy dzisiaj do łatwych, ale nie oznacza to, że znajduje się poza kręgiem współczesnej misji Kościoła. Wręcz przeciwnie – przykład, jaki pozostawia papież w tej kwestii, wydaje się być drogowskazem dla wszystkich, którzy podejmują się zadania przepowiadania. Autor poddał analizie bogaty materiał tworzywa homilijnego, jaki pozostawił nam papież

w ramach uroczystości kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych. Wykazał, jak przepowiadanie hagiograficzne wymaga od głoszącego dobrej znajomości historycznej, która nie zamykałaby się tylko w przeszłości, ale stanowiła bazę do ukazania ponadczasowego wymiaru życia tych, którzy kiedyś tworzyli historię, ale wciąż pozostają w łączności z Kościołem pielgrzymującym. Tak więc lektura tej książki może okazać się cenną dla wszystkich, którzy w swoim przepowiadaniu próbują przybliżyć słuchaczom fenomen świętości.

Ks. JANUSZ BUJAK

G.K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek*, Warszawa – Ząbki 2004.

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), jeden z największych pisarzy chrześcijańskich XX wieku, nazwany przez papieża Piusa XI „Obrońcą wiary katolickiej”, napisał książkę *Wiekuisty człowiek* (*The Everlasting Man*) w 1925 roku, dwa lata po swoim nawróceniu z anglikanizmu na katolicyzm. Początkowo miała to być odpowiedź na materialistyczną interpretację historii ludzkości przedstawioną przez H.G. Wellsa w *Outline of History*. Rezultat tej apologii okazał się jednak o wiele większy: powstało dzieło, esej o charakterze religijno-filozoficznym, które w niezrównany sposób ukazuje centralne miejsce Chrystusa w historii świata i ludzkości.

Książka G.K. Chestertona dzieli się na dwie główne części: pierwsza nosi tytuł „O stworzeniu zwanym człowiekiem”, druga zaś „O człowieku zwanym Chrystusem”.

W pierwszej części Chesterton spogląda z perspektywy chrześcijańskiego apologety na dzieje ludzkości od pierwszych jej początków do momentu przyjścia Chrystusa. Obserwuje jej rozwój, ukazując zmaganie się tego, co było najlepsze w człowieku przedchrześcijańskim ze skłonnościami do wynaturzeń. Zadziwia swoją ogromną wiedzą i erudycją z zakresu paleontologii, historii starożytnej, religii azjatyckich, mitologii i filozofii greckiej i łacińskiej. W pierwszych dwóch rozdziałach zatytułowanych „Człowiek w jaskini” (s. 27-53) oraz „Profesorowie i prehistoria” (55-79) stara się wykazać różnicę, jaka istnieje pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem i udowodnić, że radykalny ewolucjonizm nie jest w stanie wyjaśnić tajemnicy pojawienia się człowieka a wraz z nim religii i kultury. W rozdziale trzecim zatytułowanym „Starożytność cywilizacji” (81-121) Chesterton na przykładzie dwóch najbardziej rozwiniętych cywilizacji starożytności – Egiptu i Babilonii – ukazuje, jak rozwój tych wielkich cywilizacji doprowadził je w końcu w rozwoju społecznym - od demokracji, właściwej społecznościom pierwotnym, do despotyzmu. „Demokracja załamuje się zawsze w cywilizacjach skomplikowanych” (87), takich jakimi były Egipt i Babilonia właśnie, pisze Chesterton. Następnie autor prowadzi nas do źródła cywilizacji dzisiejszej Europy, jakim był świat zbudowany wokół Morza Śródziemnego. Składały się na niego w starożytności różne cywilizacje: sumeryjska, koptyjska, semicka, azjatycka, afrykańska i wiele innych. Ale tym, co wycisnęło szczególne piętno na dziejach Europy, na jej etosie, była *Iliada* Homera. Na micie zdobytej Troi i jej szlachetnych, pokonanych obrońcach, został następnie zbudowany Rzym i jego republikańskie cnoty. Kolejne dwa rozdziały pierwszej części - czwarty i piąty - noszą odpowiednio tytuły: „Bóg i religioznawstwo

porównawcze” (123-152) i „Człowiek i mitologie” (153-178). Chesterton podkreśla w nich oryginalność chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego w porównaniu do innych religii. Wykazuje, że najbardziej pierwotną religią ludzkości nie był politeizm, lecz monoteizm. Wielobóstwo, wielość religii, to przejaw degeneracji pierwotnej intuicji, ale nawet mitologie Greków i Rzymian zawierają w sobie ziarno prawdy o Bogu jedynym. Narodem zaś, któremu winniśmy wdzięczność za przechowanie ludzkości najczystsze monoteizmu, są Żydzi.

W rozdziale szóstym noszącym tytuł „Demony i filozofowie” (179-212) autor ukazuje nam między innymi ciemniejszą stronę pogaństwa, mianowicie kult demonów. Kult ten prowadzi do wyrabiania w ludziach cech odpowiednich „do przebywania w ich wybrednym i męczącym towarzystwie” (183), takich jak kanibalizm czy składanie ofiar z ludzi. Według naszego autora zarówno Rzym jak i Izrael, mimo wszelkich różnic, łączyło jedno: miłość do rodziny, do dzieci, i nienawiść do tych cywilizacji, w których dzieci składano w ofierze Molochowi – na przykład Tyru i Sydonu. W siódmym rozdziale „Wojna bogów i demonów” (213-236) Chesterton podkreśla, że tym, co kieruje człowiekiem w jego najszlachetniejszych działaniach, jak np. obrona ojczyzny, nie są jakieś konkretne korzyści do osiągnięcia, lecz wartości. Udowadnia to na przykładzie wojny Kartaginy z Rzymem. Centrum i fundamentem republiki rzymskiej było ognisko domowe i rodzina, a cała polityka Rzymu - jego cnoty, waleczność - brały się z konieczności obrony tych wartości. Przeciwnością Rzymu i wartości przez niego reprezentowanych była według Chestertona Kartagina, miasto handlu, w którym czczono nie bóstwa domowe, jak działo się w Rzymie, lecz demona Molocha, któremu składano w ofierze dzieci. Wojna, z której Rzym wyszedł zwycięsko, była w istocie wojną dobra ze złem, w której kult pieniądza i handlu przegrał z miłością do ogniska domowego. „Punicka potęga legła w gruzach, ponieważ wyznawany przez nią rodzaj materializmu odznaczał się szaloną obojętnością wobec prawdziwej myśli. Kto nie wierzy w duszę, przestaje wierzyć także w rozum” (233), podkreśla Chesterton. Ostatni, ósmy rozdział pierwszej części książki, nosi tytuł „Koniec świata” (237-259). Chesterton mówi w nim o ostatecznym rozkładzie pogaństwa, który nastąpił mimo osiągnięcia szczytu swojego rozwoju w państwie rzymskim. To właśnie Rzym reprezentuje to, co najlepsze w pogaństwie, ale i to nie wystarczyło, by uchronić go od upadku. Przypomina poetę Wergiliusza, którego poezje można uznać za przygotowanie świata rzymskiego na nadejście chrześcijaństwa. Dotyczy to zwłaszcza uczynienia przez Wergiliusza z pokonanych Trojańczyków, zwłaszcza z Hektora, prawdziwych bohaterów, którym należy się prawie boska godność. W ten sposób utrował drogę chrześcijańskim cnotom rycerskim. „Rycerskość, pisze Chesterton, to moralna postawa człowieka przypartego do muru; murem tym zaś był mur Troi” (245).

Czasy Wergiliusza to także czasy śmierci świata pogańskiego. Nikt już nie wierzył w mity, a filozofia stała się grą słów. Ludzie zdawali się być zmęczeni, świat był stary. Ani Grecja, ani Rzym, ani religie Azji, nie potrafiły już wyrzesać z siebie niczego nowego, „człowiek nie mógł uczynić nic więcej (...). Nie było już niczego, co mogłoby podbić Rzym, ale nie było też niczego, co mogłoby go naprawić. To, co najmocniejsze, zaczęło tracić siły” (254). W tym momencie dziejów, gdy wszystko wydawało się już ustalone i zarazem wyczerpane, pojawia się chrześcijaństwo. Nagle to chrześcijanie stali się centrum świata, ponieważ okazało się, że „ci dziwacy naprawdę myślą to, co mówią” pośród świata, który już w nic nie wierzył.

W ten sposób przechodzimy do drugiej części dzieła Chestertona zatytułowanej „O człowieku zwanym Chrystusem”. Pierwszy rozdział nosi tytuł „Bóg w jaskini” (263-289). Tytuł nawiązuje do początku ludzkości, który miał mieć miejsce w jaskini, a który to wątek zostaje podjęty przez Boga, który wybiera właśnie jaskinię na swoje narodziny. „Bóg także był Jaskiniowcem”, pisze Chesterton (263). W tym wydarzeniu jest zapowiedź rewolucji, którą przyniosło ze sobą chrześcijaństwo, odwrócenie świata do góry nogami: Bóstwo, które rodzi się poza nawiasem społeczeństwa, poza prawem nawet i Jego wpływ na podejście do ubogich i odrzuconych. Chesterton podkreśla, że cała otoczką, która towarzyszyła przyjściu na świat Boga: ubóstwo, odwiedziny pasterzy, wpisywała się idealnie w bukoliczną mentalność Rzymian ukształtowaną przez Wergiliusza. Latynowie w Betlejemskiej Grocie odnajdywali wszystko to, co było dla nich najcenniejsze - prawdziwe bóstwo domowego zacisza. Tam znalazły swoje spełnienie zarówno mityczne opowieści pasterzy o bóstwach, jak i poszukiwanie prawdy i mądrości przez filozofów i magów. Chrystus narodzony w jaskini wzbudził lęk w demonach i tyranach. W Betlejem spotkał się cały świat pogański: pasterze, królowie i jeszcze jeden król, który prowadził wojnę przeciw dzieciom. Żadna inna religia czy filozofia nie zawiera w sobie wszystkich tych trzech postaci, podkreśla Chesterton. W drugim rozdziale zatytułowanym „Zagadki Ewangelii” (291-311) Chesterton, stosując metodę *reductio ad absurdum*, stara się wykazać, że Chrystus nie mógł być tylko zwykłym człowiekiem, podobnie jak człowieka nie można traktować tylko jak zwierzęcia. Ukazuje oryginalność nauczania Jezusa na tle epoki i dochodzi do wniosku, że „moralność ewangeliczna z pewnością nie jest moralnością z innej epoki; jest raczej moralnością z innego świata” (303). W rozdziale trzecim „Najdziwniejsza historia na świecie” (313-336) autor wykazuje, że spośród proroków lub filozofów Jezus Chrystus jako jedyny twierdził, że jest Bogiem. Nie czynili tego ani Budda, ani Zoroaster, Konfucjusz, Mojżesz czy Mahomet. Żadna też wspólnota religijna, prócz Kościoła, nie twierdziła, że ich założyciel był Bogiem. Żydzi nie pomylili Mojżesza z Jahwe, muzułmanie Mahometa

z Allachem. Jeżeli zdarzają się ludzie, którzy twierdzą o sobie coś takiego, to czyni to „tylko jeden typ człowieka, i to człowieka bardzo małego: typ skrytego egocentryka opanowanego przez monomanię”, pisze Chesterton (319). A takiego zachowania nikt Jezusowi nie mógł i nie może zarzucić. Całe Jego życie, a zwłaszcza śmierć, ukazują wyraźnie, że świat nie mógł zbawić się sam.

Wokół krzyża na Golgocie zgromadził się symbolicznie cały świat, tak jak wcześniej przy żłóbku w Betlejem: Rzym, Ateny, Jerozolima, świat, który zapadał się w sobie. Wielki Piątek to „koniec ludzkiej historii, to znaczy historii, która była czysto ludzka. W tym miejscu pogrzebano teologię i filozofię, bogów, herosów i mędrców” (336). Czwarty i piąty rozdział, zatytułowane „Świadectwa heretyków” (337-366) i „Ucieczka od pogaństwa” (367-396), poświęcone są Kościołowi jako kontynuacji dzieła Chrystusa. Jeśli trudno jest zaakceptować Jezusa Chrystusa, to jeszcze trudniej przychodzi to z Kościołem. Dla udowodnienia, że cała prawda znajduje się w Kościele katolickim, Chesterton używa metafory klucza. Kluczem tym jest wiara chrześcijańska. Prawda klucza zależy od tego, czy pasuje on do zamka. Heretycy, tacy jak manichejczycy czy arianie, od początku pojawienia się Kościoła próbowali zmienić kształt klucza, co zmuszało Kościół, by ciągle na nowo odcinać się od fałszywych interpretacji prawd wiary. Było to konieczne, ponieważ tylko wtedy klucz będzie mógł otworzyć zamek, jeśli zachowa swój kształt nienaruszony. W ostatnim rozdziale zatytułowanym „Pięć pogrzebów wiary” (397-416) Chesterton daje najważniejsze dowody na to, że wiara głoszona w Kościele katolickim jest prawdziwa. Świadczy o tym „pięć pogrzebów”, które Kościół zdołał przeżyć w swoich dziejach, a nie są to z pewnością ostatnie jego śmierci. Chrześcijaństwo „umierało wielokrotnie i po wielokroć zmartwychwstawało, miało bowiem Boga, który znał drogę wyjścia z grobu” (397). Pierwszą śmiercią, po której Kościół zmartwychwstał, była herezja arianizmu, drugą był powrót pogaństwa w czasach Juliana Apostaty, trzecią było zagrożenie ze strony islamu i średniowiecznego manicheizmu albigensów, czwartą okres renesansu i pojawienie się Reformacji, piątą było Oświecenie z Wolterem i Darwinem. Zawsze jednak bardziej prawdziwe okazywały się słowa Chrystusa „Niebo i ziemia przeminają, ale Moje słowa nie przeminają”.

Książka G.K. Chestertona, mimo iż została napisana osiemdziesiąt lat temu, również dziś warta jest przeczytania. Angielski pisarz przypomina w niej, że nie można zrozumieć dziejów ludzkości, świata, bez Chrystusa. Przypomina też o prawdzie pomijanej często w niektórych krajach Europy, że fundamenty jej kultury znajdują się w trzech symbolicznych miastach: Rzymie, Atenach i Jerozolimie. Odcinając się od Chrystusa, od chrześcijaństwa, Europa ryzykuje, że stanie się rzeczywiście „Starym Kontynentem”, głównie z powodu braku nowych idei, tak jak się zestarzał pogański świat w przeddzień nadejścia Chrystusa.

Ks. ZYGMUNT CZAJA

Erich Dauzenroth, *Janusz Korczak. Życie dla dzieci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

Dobrze się stało, że ukazała się kolejna książka, której autor próbuje przybliżyć sylwetkę Janusza Korczaka. W ten sposób można raz jeszcze zbliżyć się do tego niezwykłego pedagoga będącego, jak to podpowiada Teresa Semczuk jako tłumacz, „chyba po prostu dobrym, kochającym człowiekiem, *uczuciowcem*, jak sam o sobie powiedział, idealistą, entuzjastą, marzycielem, który od nikogo się nie odwracając i wszystkich - niezależnie od pochodzenia, politycznej opcji i wewnętrznych przekonań – obejmując pozbawioną patosu oraz obłądki miłością, szedł swoją własną, nierzadko naznaczoną cierpieniem, samotną drogą” (s. 8).

Teresa Semczuk nie tylko przetłumaczyła tekst autora, ale go ubogaciła uzupełnieniami i komentarzami w przypisach. Uzasadniła to w następujący sposób: „Autor – pomimo dążenia do obiektywizmu i dużego znawstwa problematyki korczakowskiej – posługuje się dla zobrazowania postaci Doktora nie tylko faktami, lecz także fikcją lub domniemaniami, nadając jednym i drugim praktycznie taką samą rangę” (s. 9).

Profesor Erich Dauzenroth jest pracownikiem naukowym Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Justusa Liebiga w Giessen (Niemcy). W 1977 r. założył przy Uniwersytecie wraz z Adolfem Hamplem Centralny Ośrodek Badań Korczakowskich. Książka jest jednym z owoców 35-letniej pracy autora. Dlatego warto po nią sięgnąć. Jak podkreśla Igor Newerly – bursista z Domu Sierot i Naszego Domu – Janusz Korczak to „dobry, mądry człowiek, któremu można zaufać” (s. 11).

Książka jest podzielona na cztery części. Erich Dauzenroth zaczyna od zmierzenia się z biografią Korczaka, jako jednego z pionierów współczesnego wychowania. Najpierw próbuje poszukać odpowiedzi na pytanie będące tytułem rozdziału „Kim jest ten człowiek?”. Sporo już przeczytałem na temat życia Dobrego Człowieka z Krochmalnej. Z radością zaświadczam, że lektura tej części pozwoliła mi na zdobycie kolejnych informacji znajdujących się w podrozdziałach zatytułowanych: „Pochodzenie i dzieciństwo”, „Dorastający student medycyny”, „Lekarz i literat”, „Z myślą o sierotach”, „W nurcie pedagogicznych przemian”, „Problemy materialne”, „*Jak kochać dziecko* – dzieło lat wojny”, „Nasz Dom – pedagogiczny eksperyment”, „Pedagogiczne credo Korczaka”, „Troska o wychowanków”, „Stefania Wilczyńska”, „Sytuacja historyczna”, „Przyjaciel dzieci w stuleciu dziecka”, „Początki antysemityzmu”. Już same wyżej wymienione tytuły pokazują bogactwo postaci Ojca cudzych dzieci. Dzięki tej części zyskałem nowe spojrzenie na życie tego Adwokata dzieci.

Erich Dauenroth działalność Korczaka stawia na równi z pedagogią Jana Henryka Pestalozziego. Czyni to w książce kilkakrotnie. Dlatego można Korczaka nazywać „polskim Pestalozzim” albo „Pestalozzim z Warszawy”. To ostatnie określenie odzwierciedla silny patriotyzm lokalny. Podkreśla to Erich Dauenroth a także Teresa Semenczuk w przypisie 28 posiłkując się pięknym fragmentem ze „Spowiedzi motyla”: „Kocham cię, Wisło szara, [także wtedy, gdy] zamierasz, aby znów z pierwszym tchnieniem wiosny zbudzić się i szeptać prastare historie (...) Wisło szara nie zamieniłbym cię na dumną Tamizę ani zawrotną Niagarę, ani tajemniczą Zambezi, ani magiczny Ganges! Tamte może stokroć piękniejsze, mówiłyby do mnie językiem, którego nie rozumiem”.

Erich Dauenroth ukazuje też książkę *Lekarza Serc i Umysłów* o tym, jak kochać dziecko, za jedno z najważniejszych dzieł. Przez to raz jeszcze zdecydowałem się na lekturę tej pozycji, by wpisać w swoje serce jedną ze wskazówek Nauczyciela z powołania i zamiłowania: „Bądź sobą, szukaj własnej drogi, poznaj siebie”.

W drugiej części zatytułowanej „U bram piekła: Korczak i jego dzieci” Erich Dauenroth ukazuje działalność Nauczyciela i Męczennika w latach 1940-1942. Obecność wychowawcza Pedagoga realisty i marzyciela przedstawiona została w jakże przejmujących odcinkach: „Kamienny świat getta”, „Troska o dzieci”, „Bramy piekła”, „W drodze na Umschlagplatz”, „Świadectwa ludzkiej wielkości”, „Koniec spowity w milczeniu”, „Próba rekonstrukcji”. Po przeczytaniu tej części Nauczyciel z Warszawy i Treblinki jawi się jako ten z wychowawców, który w sprawie dziecka poświęca się do końca, aż po oddanie swego życia. Tak uczyniła również Stefania Wilczyńska, współpracownica Korczaka.

„Dziecko – wielka niewiadoma” - taki tytuł nosi trzecia część książki, w której autor skupia się na ukazaniu trzech cech korczakowskiej pedagogii. Są nimi: niestrudzona obserwacja, ostrożna diagnoza i pozbawiona iluzji terapia. Wiedza znajdująca się na stronach 84-103 pozwala dzisiejszemu wychowawcy na usprawnienie siebie w powołaniu nauczycielskim. Tę część Erich Dauenroth kończy modlitwą wychowawcy, którą Korczak ułożył w kwietniu 1920 roku. Ten tekst jest mostem przeprowadzającym czytelnika do ostatniej części zatytułowanej „Co w zamian?”, a poświęconej religijności Korczaka. Święty bez aureoli takie skreślił słowa: „Nie niosę Ci modłów długich, o Boże. Nie ślę westchnień licznych... Nie biję niskich pokłonów, nie składam ofiary bogatej ku czci twej i chwale (...) Wyprostowany żądam, bo już nie dla siebie. Daj dzieciom dobrą wolę, daj wysiłkom ich pomoc, ich trudom błogosławieństwo. Nie najłatwiejszą prowadź ich drogą, ale najpiękniejszą. A jako prośby mej zadatek przyjmij jedyny mój klejnot: smutek. Smutek i pracę!”. W trzeciej części, stanowiącej korpus książki, Erich Dauenroth zmierza się z trudnym tematem dotyczącym religijności Korczaka. „Święty” Janusz z Treblinki „stał poza oficjalnymi wyznaniem, chociaż tak często

mówił o Bogu i wracał do Biblii” – co podkreślił ks. Jan Twardowski w homilii podczas mszy świętej 29 października 1971 roku (s. 104). Autor odważnie poszukuje odpowiedzi w podrozdziałach zatytułowanych: „Blisko Boga”, „Korzenie religijności”, „Poszukująca Boga franciszkańska dusza”, „Religijne wychowanie”, „Bajka o poszukiwaniu Boga”, „Żydowska nostalgia”. Wielkość Korczaka wynika nie tyle z jego męczeńskiej śmierci, co z odważnego zmierzania się z trudami życia oraz wierności sprawie dziecka przez całe życie. Korczak swoją miłością bliźniego inspirował także artystów z całego świata. O nich pisze Erich Dauenroth na stronach 106-107. Ciekawe jest to, że „ich twórczość poświęcona pamięci Starego Doktora z Krochmalnej zbliżona jest w swoim charakterze do sztuki sakralnej” (s. 106). Korczak kładł nacisk na religijny wymiar wychowania, co prowadziło do sporów z Marią Falską, odpowiedzialną za „Nasz Dom”. Gdy Maria Falska sprzeciwiła się codziennej wspólnej modlitwie Korczak zadał pytanie: „A co pani da dzieciom w zamian za to?” (s. 119). Mając na uwadze swoich wychowanków powtórzyć pragnę za Korczakiem: „Dajemy wam jedno, tęsknotę za lepszym życiem, którego nie ma, a które kiedyś będzie, za życiem prawdy i sprawiedliwości. Może ta tęsknota doprowadzi was do Boga, Ojczyzny i Miłości” (s. 112). Treść trzeciej części książki stała się dla mnie inspiracją do budowania jeszcze żywszych więzi z Bogiem i z ludźmi.

Cennym uzupełnieniem są: najważniejsze daty z biografii Janusza Korczaka (s. 140-144); literatura wydania polskiego (s. 145-149) a także 23 zdjęcia na końcu książki, pochodzące z Archiwum Prywatnego Ericha Dauenrotha.

Dzięki lekturze tej książki zrozumiałem, że warto każdego dnia stawiać się pedagogiem. Kiedy natomiast przyjdzie chwila smutku czy zmęczenia, to dobrze jest dla wzmocnienia swoich wysiłków sięgnąć po tę książkę i przeczytać jej fragment, by zyskać nutkę optymizmu.

Jacek Salij OP, *Patriotyzm dzisiaj*, W drodze, Poznań 2005.

Jacek Salij, dominikanin, znany jest jako autor licznych publikacji z dziedziny teologii i duchowości. Osobiście polubiłem sposób, w jaki ten profesor zwyczajny teologii i kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, odpowiada na pytania zawarte w rubryce „Szukającym drogi” miesięcznika „W drodze”. O. Jacek Salij, członek polskiego PEN-Clubu i laureat nagrody Feniks 2004, wykazuje się mistrzowskim opanowaniem warsztatu w książce *Patriotyzm dzisiaj*, dzięki której można dojrzale pokochać Ojczyznę.

O. Jacek Salij zdecydował się, by dzieło o patriotyzmie w swojej strukturze miało sześć części logicznie ze sobą powiązanych. Owe części dotyczą kolejno: miłości Ojczyzny, wyzwolenia a wolności, przebaczenia i pojednania, Polaków - narodu europejskiego, przestrzeni publicznej oraz moralności społecznej.

Autor w pierwszej części jako wytrawny wychowawca uczy właściwego rozumienia miłości Ojczyzny. Najpierw wskazuje na trzy źródła niskiej oceny własnego narodu przez młodych Polaków: kryzys domów duchowych (rodziny i Kościoła), lęk przed nacjonalizmem oraz przejmowanie nieżyczliwych stereotypów. O. Salij wskazuje na drogę personalizmu, dzięki której unika się bezdroży indywidualizmu i kolektywizmu wypaczających patriotyzm. Dzięki pedagogice personalistycznej wspólnota nie jest siłą zaborczą, lecz „istnieje dla człowieka (a nie odwrotnie) i powinna być wobec niego służebna” (s. 8-9).

Miłości Ojczyzny uczyli wychowawcy narodu. Autor z wielkim wyczuciem cytuje Zygmunta Krasińskiego, Cypriana Kamila Norwida, Wojciecha Dżieduszyckiego, Adama Mickiewicza, Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, Jana Pawła II. Mając na uwadze skomplikowaną historię naszego narodu, chce podkreślić następującą wypowiedź o. Salija: „Nasza przynależność do ludzkości dokonuje się nie przeciwko, ale poprzez przynależność do narodu. Zresztą – Krasiński mówił o tym wielokrotnie – każdy naród istotnie wzbogaca wspólnotę narodów. To dlatego rozbiory Polski były nie tylko aktem zbrodniczej niesprawiedliwości wobec Polaków, ale również krzywdą wyrządzoną całej chrześcijańskiej Europie” (s. 10).

To, co ważne dla wychowawcy, związane jest z potrzebą walki z jednym ze stereotypów o religii jako wrogu społeczeństwa obywatelskiego. Okazuje się, że im wyższy jest poziom wiary i praktyk religijnych, tym większy jest oddolny dynamizm, który sprzyja małej Ojczyźnie. Autor definiuje Ojczyznę i patriotyzm oczami wielu autorów i wskazuje na ścisłą więź między miłością Ojczyzny a prawością moralną patrioty. Wówczas można

przeżywać dom duchowy jako miejsce, w którym jestem u siebie. Z miłości do duchowego domu dbam o piękno języka i zakorzeniam się w ojczystą kulturę. Dbam także o dobre obyczaje kształtujące zdrowy naród oraz o prawo kształtujące silne państwo. To wszystko jest po to, by uniknąć chorego patriotyzmu, w którym nie myśli się o dobru przyszłych pokoleń.

Prawdziwa miłość Ojczyzny domaga się pracy nad sobą i mając to na uwadze, Jacek Salij daje konkretną pomoc w drugiej części zatytułowanej „Wyzwolenie a wolność”. Najpierw następują dwa opisy mentalności niewolniczej, jako odmowy bycia wolnym: niewolnik swój rozum i wolę ma poza sobą (mądrość starogrecka ukazująca kogoś, kto pozwala się redukować do roli narzędzia) oraz niewolnik w żadnym miejscu nie jest u siebie (mądrość biblijna wskazująca na osobę wykorzenioną i przez to zdezorientowaną w odniesieniu do podstawowych wartości). Następnie dominikanin budzi nadzieję, gdy pisze: „nie ma niewoli tak absolutnej, żeby nie udało się w niej znaleźć przestrzeni wolności, ani tak beznadziejnej, żeby nie wolno było zaniechać dążeń do odzyskania wolności” (s. 51).

Autor podaje też środki ważne w przeżywaniu patriotyzmu: dzieła pielęgnujące pamięć narodową, odwaga cywilna jako wierność dobru pomimo przeciwności, odwaga myślenia w poszukiwaniu prawdy o sobie i narodzie. Niezmiernie interesujące są przemyślenia Profesora o polskiej teologii wyzwolenia (s. 61-79). O. Salij, jako doświadczony wychowawca wie, że słowa uczą, ale przykłady pociągają. Dlatego podaje wiele przykładów osób, które wykazały się odwagą cywilną. Szczególnie ważne stają się zarysowane postawy tych, którzy podjęli proces przemiany na skutek umiłowania Ojczyzny.

W kolejnej, trzeciej części, Jacek Salij skupia się na przebaczeniu i pojednaniu jako koniecznych postawach w dojrzałym patriotyzmie. Okazuje się, że duch pojednania i miłość nieprzyjaciół są nie do przyjęcia przez tych, którzy budują ustroje oparte na przemocy, co o. Salij dokumentuje osobistymi doświadczeniami. Autor poszukuje odpowiedzi na pytanie: dlaczego krzywdziciel (np. wrogowie „Solidarności”) chce być znienawidzony? W odpowiedzi zyskujemy niezwykłą informację, że przebaczenie i pojednanie są owocami długiej refleksji moralnej i pracy ducha. W wychowaniu do tych postaw w społeczeństwie polskim wielkie znaczenie mają: wigilia Bożego Narodzenia, spowiedź Wielkanocna, misje ludowe, peregrynacja kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej przed tysiącleciem Chrztu Polski.

Teolog uwrażliwia na codzienną mowę jako skuteczny środek wychowawczy, wskazując na Janusza Korczaka, znakomitego pedagoga piszącego: „Mowa ojczysta to nie wybrane i dobrane dla dziecka przepisy i morały, a powietrze, w którym dusza jego oddycha na równi ze zbiorową duszą całego narodu” (s. 125). O. Salij mając na uwadze ukształtowanie w uczniach postawy pojednania przez mowę, podaje wypowiedzi księdza Stanisława Konarskiego i księdza Grzegorza Piramowicza. Budują także inne

przykłady z literatury i historii wyszukane przez autora. Jakże pełne mądrości życiowej są strony 133-136, na których o. Salij zmierza się z trudną i żywą raną Katynia. Jak dzwon odzywają się w duszy słowa: nie może bowiem tak się dziać, by krzywda pobudzała do złych czynów. Istotny jest także spójnik „i” łączący przebaczenie z pojednaniem. Nie wystarczy przebaczyć. Trzeba zrobić krok dalej. Wówczas następuje pojednanie.

Treść czwartej części dotyczy tego, co się teraz w życiu naszego narodu wydarza, gdy mamy na uwadze związek z Unią Europejską. Już w tytule autor przypomina, że Polacy są narodem europejskim. Autor odważnie pisze, że Europa będzie błogosławieństwem, gdy będzie pamiętać o swoich chrześcijańskich korzeniach. Może stać się przekleństwem, gdy zabraknie wyobraźni historycznej i nie będzie chęci do samokrytyki. To nawrócenie jest potrzebne, by była świadomość powszechnych praw człowieka, by tolerancja stawała się wartością, by rządy miały charakter demokratyczny. W tej części o. Jacek Salij skupia uwagę na dwóch humanizmach: nurty bez Boga (np. komunizm) i chrześcijański.

Nie można zapomnieć, że prorocy boskiej suwerenności człowieka są zamknięci na dialog. Takie podejście do życia doprowadziło do cierpień milionów ludzi. Dobrze, że o. Salij wskazując na potrzebę chrześcijańskiego humanizmu odnosi się do słów Jana Pawła II: „nie może istnieć społeczeństwo godne człowieka bez szacunku dla wartości transcendentnych i trwałych. Kiedy człowiek czyni siebie miarą wszystkiego, bez odniesienia do Tego, od którego wszystko pochodzi i do którego świat ten powróci, ów człowiek bardzo szybko staje się niewolnikiem własnej skończoności” (s. 182).

Dobrze jest także zaznajomić się z przemyśleniami autora dotyczącymi tzw. popularności Kościoła i Ewangelii. O. Salij w dobrym stylu, z poczuciem humoru i honoru, ukazuje syndrom papugi, której „geniusz polega na bezmyślnym naśladowaniu” (s. 180) a także zaściankowość i kołtunerię, które przeszkadzają w odpowiedzialnym przeżywaniu Europy.

Piątą część o. Salij poświęca charakterystyce przestrzeni publicznej, która ma stanowić autentyczną demokrację. Autor zachęca do aktywnego udziału w budowaniu Rzeczypospolitej, bo przecież „natura nie znosi próżni i społeczeństwo nazbyt bierne, w którym mało myśli się kategoriami dobra społecznego, siłą rzeczy będzie społeczeństwem półdemokratycznym, nawet jeśli warunki ukształtowaniu demokracji sprzyjają” (s. 213).

Teolog uczuła także na teokratyczne roszczenia współczesnej demokracji. By im nie ulec, trzeba spojrzenia biblijnego. Według o. Salija „bez chrześcijaństwa demokracja współczesna prawdopodobnie nigdy by nie zaistniała” (s. 222).

Fundamentem nowożytnej demokracji jest człowiek jako osoba. Personalistyczna świadomość powoduje, że uciekamy od mentalności stada i dzięki temu można tworzyć poprawne relacje między obywatelem a państwem. O. Salij przestrzega przed fałszywym lękiem wobec teokracji

powodującym marginalizację religii w życiu publicznym. Okazuje się, że obecność znaków i zachowań religijnych „stanowi raczej wezwanie do wzajemnej tolerancji wśród różnorodnie wierzących obywateli” (s. 238). Na pytanie o możliwość przestrzeni światopoglądowo neutralnej Jacek Salij odpowiada ukazując mit aksjologicznej próżni, dezynfekcję religijnych symboli i to, że wrogość wobec chrześcijaństwa nie jest warunkiem demokracji. Za swoje przyjął słowa Jana Pawła II, które cytuje autor: „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (s. 251).

By tworzyć dobro ukazane w powyższych częściach, potrzebna jest moralność społeczna, której autor poświęca ostatnią, szóstą część dzieła. O. Salij broni założenia, że działania polityczne, tak jak inne ludzkie działania, podlegają ocenom moralnym. Czyni to mając na uwadze: całą ludzką aktywność podlegającą prawu moralnemu, przestrzenie wolności wewnątrz prawa moralnego, dobro wspólne w wymiarze doczesnym jako cel działań politycznych oraz działalność polityczną jako służbę społeczną. Moralność społeczna powinna być nasączona solidarnością, czemu autor daje wyraz w swoich rozważaniach (s. 277-289), ponieważ tego domaga się złożoność stosunków społecznych. Warto szczególnie zauważyć treść poświęconą miłości jako warunkowi sprawiedliwości (s. 299-311).

Czyniąc podsumowanie, stwierdzam, że książkę przeczytałem z przyjemnością. Jej lektura sprawiła, że dojrzejac zaczynam podchodzić do miłowania Ojczyzny. Dzięki przemyśleniom o. Jacka Salija mój patriotyzm organicznie wiąże wymiar indywidualny ze społecznym i z miłością do Boga. Jednocześnie wdzięczny jestem autorowi, że mi podpowiedział, iż Ojczyznę należy kochać całym sobą: rozumem, sercem i wolą. Wielkim atutem tej książki jest jej aktualność i świeżość poruszanych zagadnień.

Ks. KAZIMIERZ DULLAK

Ks. Jan Dudziak. *Kanoniczna rola proboszcza. Realizacja podstawowych zadań kościelnych: nauczania, uświęcania, rządzenia*, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2001.

Kościół powszechny obejmuje wiele wspólnot, dlatego jest określany jako „Wspólnota wspólnot”. Gdy mówimy o wielości wspólnot w ramach tego samego Kościoła, to mamy na uwadze przede wszystkim Kościoły partykularne, czyli diecezje (kan. 368). Trzeba jednak pamiętać o tym, że z kolei wspólnota Kościoła partykularnego obejmuje mniejsze wspólnoty, jakimi są parafie, i z nich się składa. Na podstawie paraleli mamy prawo stwierdzić, że jak Kościół powszechny żyje w Kościołach partykularnych, tak Kościół partykularny żyje i działa we wspólnotach parafialnych. Trzeba podkreślić, że wspólnota parafialna stanowi w pewnym sensie podstawową żywą komórkę tego wielkiego organizmu, jakim jest wspólnota Ludu Bożego. Dostrzegamy tu, że poprzez tę właśnie wspólnotę każdy wierny włącza się we wspólnotę Kościoła powszechnego. Proboszcz jest zaś pasterzem zleconej sobie wspólnoty parafialnej, podejmującym pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego (kan. 519). Sobór Watykański II wyraźnie naucza, iż jedyny Kościół Chrystusowy żyje w Kościołach parafialnych i z nich się składa. We wspólnotach parafialnych jest, działa i wzrasta jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół (KK 23; DB 11,1).

Książka ks. Jana Dudziaka – wybitnego prof. prawa kanonicznego związanego z PAT w Krakowie, konsultora Rady Prawnej KEP, zmarłego nagle w listopadzie 2003 roku – „Kanoniczna rola proboszcza. Realizacja podstawowych zadań kościelnych: nauczania, uświęcania, rządzenia”, została wydana w serii „Academica” pod numerem 52. Myślą wiodącą, która towarzyszyła autorowi, w realizacji niniejszej publikacji była średniowieczna zasada: *Bonum animarum suprema lex* (Dobro dusz najwyższym prawem), która przyświeca również w stanowieniu prawa powszechnego. Przytoczone adagium kanoniczne wyraża się szczególnie wyraziście w kodeksowej funkcji proboszcza. Należy podkreślić, że Prawodawca kodeksowy z tego urzędu chce uczynić jak najskuteczniejsze narzędzie kościelnej służby uświęcania i zbawiania człowieka. Prezentowana publikacja posiada strukturę wykładu monograficznego. Na całość publikacji składają się: wprowadzenie, objaśnienie używanych skrótów oraz w szesnastu tytułach ujęte zagadnienia. Całość zamyka zakończenie oraz spis bibliografii: źródeł i literatury.

Pierwszych pięć „punktów” książki stanowi kanoniczne wprowadzenie w zagadnienia, które następnie zostaną szerzej zreferowane. Kodeks Jana Pawła II omawiając zagadnienia związane z osobą proboszcza, wychodzi od określenia

jego miejsca w Kościele. Miejszem tym jest pastoralne przewodniczenie, czyli pastoralne zwierzchnictwo w parafii. Otóż jest on „własnym pasterzem parafii” (kan. 515 §1), ale to nie oznacza, że jest on absolutnym, suwerennym zwierzchnikiem, lecz podlega – jak określa kodeks - władzy biskupa diecezjalnego. Proboszcz odpowiada przed zwierzchnikiem (o którym mowa) za sposób pasterzowania w swojej parafii. Poza określeniem kanonicznego miejsca proboszcza w Kościele (p. I), należy przybliżyć kanoniczne środowisko działalności proboszcza (p. II). Otóż jest nim parafia, która w definicji kodeksowej nie wzmiankuje o elemencie terytorialnym, ani konieczności istnienia własnego kościoła (kan. jw.). Parafię więc stanowi według Ustawodawcy powszechnego: określona wspólnota wiernych; ustanowienie jej ma charakter stały a nie czasowy; proboszcz ma być podporządkowany biskupowi diecezjalnemu. Mając tak zarysowaną definicję parafii, będzie właściwym przybliżyć kanoniczne rodzaje parafii (p. III). Autor omawianej publikacji wymienia parafie: terytorialne i personalne (kan. 518), stałe i tymczasowe tzn. jeszcze formalnie nie erygowane (kan. 516 §1), a także powierzone wspólnocie zakonnej (kan. 520 §1). Dla wymienionych rodzajów parafii ustanawia się zwierzchnika. Kanoniczne pojęcie proboszcza (p. IV) jest osadzone na nauczaniu soborowym. Poza elementami wcześniej przybliżonymi (jest kapłanem, powierzono mu władzę pasterską, podlega własnemu biskupowi), zostały wymienione jeszcze inne cechy: uczestniczy w posłudze Chrystusa, wykonuje wobec parafii zadania nauczania, uświęcania i kierowania (kan. 519). Zasadniczo w jednej parafii jest jeden proboszcz. Biorąc jednak pod uwagę bogactwo różnorodności w niektórych rejonach świata, ustawodawca wprowadził rozróżnienie pomiędzy organizacyjnym i pastoralnym kierowaniem parafią (p. V). Chodzi bowiem o możliwość powierzenia jednej parafii kilku kapłanom, upoważnionym do tego na sposób solidarny na czele z moderatorem, oraz druga możliwość wynikająca z braku kapłanów, gdy prowadzenie parafii powierza się diakonowi, albo wspólnocie osób, zaś kapłanowi zleca się duszpasterstwo (kan. 517).

Wprowadzeniem bezpośrednim w zagadnienia dotyczące potrójnej misji urzędu proboszcza są soborowe inspiracje ogólne do realizacji podstawowych zadań Kościoła przez proboszcza (p. VI). Ks. Dudziak wskazuje na dokument soborowy „Christus Dominus” jako ten, na którym osadzone jest nauczanie kodeksowe w interesującym nas przedmiocie. Jego celem jest formowanie wśród wiernych parafian świadomości wspólnoty diecezjalnej i uniwersalnej (DB 30).

Podstawowym zadaniem Kościoła jest nauczanie. Każdy proboszcz realizuje na terenie parafii publiczne i wrodzone prawo Kościoła w zakresie posługi nauczania (p. VII). Prawo to Kościół otrzymał od Chrystusa z obietnicą asystencji Ducha Świętego (Dz 1,8; 9,15). W zakres zadania i posługi nauczania

wchodzą następujące elementy: prawo i obowiązek Kościoła strzeżenia depozytu wiary, obowiązek wnikliwego badania oraz wiernego głoszenia i wykładania Ewangelii wszystkim narodom, oraz stosowanie właściwych środków społecznego przekazu. Konkordat polski z 1993 r. gwarantuje Kościołowi prawo do wolności religijnej oraz swobodnego i publicznego spełniania jego misji (art. 5). Szczegółowe obowiązki kanoniczne proboszcza w zakresie zadania nauczycielskiego (p. VIII) obejmują w swej organizacyjnej sferze dwie kategorie: kaznodziejstwo i katechizację (kan. 528 §1) oraz dodatkowo - wszelkie inne sposoby przemawiania i wydawania publikacji (kan. 761). Proboszczowie nie są w stanie sami osobiście urzeczywistnić wszystkich rodzajów posług słowa. Dlatego mają oni prawo i obowiązek angażować do tego zadania innych kapłanów oraz osoby świeckie.

Kolejne trzy tytuły związane są z posługą uświęcania. Najpierw Autor przybliży naturę i cel kościelnego zadania uświęcania (p. IX), następnie omawia liturgię, modlitwę, dzieła pokuty i miłości jako kanoniczną płaszczyznę realizacji kościelnego zadania uświęcania (p. X), a w konsekwencji przybliży kanoniczne obowiązki proboszcza odnośnie liturgii, sakramentów świętych oraz innych środków uświęcania (p. XI). Skoro wyznajemy w Credo, iż wierzymy w świętość Kościoła, a jednocześnie sami należąc do Kościoła, jesteśmy ludźmi grzesznymi, dlatego potrzebujemy uświęcenia, które jest obowiązkiem i celem życia wierzących w Boga. Środki do realizacji tego celu posiada Kościół. Dokonuje się to dzieło na płaszczyźnie liturgii, oraz poprzez parę i pozaliturgiczne nabożeństwa, modlitwy, dzieła pokutne i miłości. Aby liturgia była rzeczywistością kultowo-zbawczą, musi być sprawowana w imieniu Kościoła, przez osoby do tego przez Kościół wyznaczone, a same akty kultu muszą być przez Kościół zatwierdzone (kan. 834 §2). Gdy chodzi o pozostałe akty kultu - prywatne czy publiczne (KL 12-13) - należy zatroszczyć się, by były zgodne z przepisami i zasadami Kościoła. Soborowy dokument zachęca wiernych do dzieł pokutnych i miłości, które odnawiają i rozbudowują Kościół (KK 12). Kodeks zaś motywuje do tychże dzieł słowami: „przyczyniają się bardzo do zaszczepienia i umocnienia Chrystusa w duszach oraz zbawienia świata” (kan. 839 §1). Rolą proboszcza wobec powierzonej mu wspólnoty w dziedzinie liturgii sprowadza się do następujących obowiązków: czynienia ze sprawowania Eucharystii centrum życia parafialnego, pracy nad tym, by wierni przystępowali do sakramentu pokuty i Eucharystii, starania się, by wierni praktykowali modlitwę rodzinną, formacji wiernych do świadomego i czynnego uczestnictwa w liturgii, kierowania liturgią w parafii oraz czuwania, by nie wkrały się do niej nadużycia (kan. 528 §2). Poza tymi ogólnymi zadaniami w zakresie udostępniania parafianom środków uświęcenia, prawodawca czyni jeszcze cały szereg szczegółowych zachęt lub nakazów, tak w związku z sakramentami świętymi, jak i innymi elementami kultu.

Po zaprezentowaniu dwóch posług proboszcza, pozostaje przybliżenie trzeciej – posługi rządzenia (p. XII i XIII). Po wyjaśnieniu pojęcia, został zarysowany charakter władzy proboszcza. Parafia ma z momentem erygowania osobowość prawną, zaś proboszcz wchodzi w ten stan i we wszystkim ją reprezentuje zgodnie z prawem (kan. 532). Jest to władza zwyczajna. Może ją wykonywać wobec swoich parafian, również przebywających poza terytorium parafii (z wyjątkami zawartymi w kan. 136).

Kolejny, bardzo obszerny w stosunku do innych części omawianej książki, tytuł stanowi wykaz ważniejszych uprawnień i obowiązków proboszcza (p. XIV). Została omówiona władza dyspensowania (1), czynności prawne związane z zawarciem małżeństwa (2), upoważnienie spowiednicze (3) i do głoszenia słowa Bożego (4), zaprezentowano czynności parafialne zastrzeżone proboszczowi (5), zarząd dóbr doczesnych parafii (6), przybliżono obowiązek rezydencji oraz aplikacji Mszy za parafian (7), omówiono stosunek proboszcza do rad parafialnych i do wikariuszy (8), a na końcu autor pisze o wprowadzeniu parafii we wspólnotę i społeczność Kościoła partykularnego i powszechnego (9). Wszystkie wymienione uprawnienia i obowiązki ks. Dudziak osadza na obowiązujących przepisach kodeksowych, porównuje je z przepisami Kodeksu z 1917 r., a jednocześnie wskazuje na inne źródła i literaturę przedmiotu.

Dwie ostatnie części omawianej publikacji są uzupełnieniem prezentowanej tematyki. Najpierw poruszono sprawę stałości urzędu proboszczowskiego i jego utratę (p. XV) oraz przybliżono kanoniczną specyfikę proboszcza kościołów sanktuaryjnych (p. XVI). Zgodnie z prawem, punktem wyjścia dla urzędu proboszczowskiego jest moment kanonicznego objęcia parafii (kan. 517; 527 §2), zaś wygaśnięcie urzędu następuje przez śmierć, przejście w stan emerytury, usunięcie lub przeniesienie przez biskupa, rezygnację przyjętą przez biskupa lub upływ kadencji, o ile ta była przez prawo przewidziana. Co do kościołów, które są sanktuariami, wskazania kodeksowe charakteryzują się specyfiką form duszpasterskich (kan. 1234 §1).

Książka ks. Dudziaka, choć wprost adresowana jest do studentów Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, stanowi jednak wspólną pomoc dla każdego, kto ma objąć urząd proboszcza lub go piastuje. W sposób zwięzły, jasny i kompleksowy określa status proboszcza, zarysowując jego obowiązki i uprawnienia. Dlatego warto polecić tę publikację wszystkim, którzy zdają egzaminy proboszczowskie i wszystkim, którzy posługują w parafiach, przewodząc wiernym w drodze do zbawienia.

Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II

Red. ks. S. Tymosz, Lublin, 2004.

Prezentowana publikacja jest owocem sympozjum w ramach obchodów 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II, zorganizowanego 23 października 2003 roku, przez Katedrę Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Sympozjum zatytułowane „Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II” stało się sposobnością do uczczenia naszego wielkiego Rodaka na Stolicy Piotrowej, spotkania polskich kanonistów i naukowców innych dyscyplin, jak też do poczynienia naukowej refleksji dotyczącej ważnego dla struktur Kościoła zjawiska synodalności.

Synodalność stanowi wyraz ciągłej potrzeby reformy i odnowy wspólnoty kościelnej. Podejmowane przez synody dzieło reformatorskie Kościoła przybierało różny kształt, w zależności od warunków i okoliczności miejsca i czasu. W konsekwencji synody nadawały impuls, uwzględniając aktualne wydarzenia i wytyczając drogę reform.

Jan Paweł II wykorzystuje działalność synodalną Kościoła w celu recepcji dokumentów soborowych. Z perspektywy Kościoła powszechnego wskazuje poszczególnym wspólnotom lokalnym te dziedziny, które wymagają ożywienia dla jeszcze większego jednoczenia się z Chrystusem i trwania w Jego nauce.

Całość publikacji odzwierciedla program sesji naukowej i zawiera wydruk wszystkich wystąpień. Rozpoczyna się „Słowem wprowadzającym” redaktora publikacji ks. prof. dra hab. Stanisława Tymosza (s. 7-9), a następnie słowem „Otwarcia sesji naukowej” ks. prof. dra hab. Antoniego Dębińskiego – reprezentującego władze Wydziału organizującego sympozjum (s. 11-12). W kolejności zostały zamieszczone korespondencje zaproszonych gości, którzy nie mogli przybyć: abpa Józefa Życińskiego i bpa Piotra Libery. Całość spotkania, w konsekwencji omawianej publikacji, podzielona została na trzy bloki tematyczne, z których na każdy składały się trzy wykłady.

I blok. ks. prof. dr hab. Edward Górecki przybliżył temat „Jan Paweł II a Synod Biskupów w latach 1978-2003” (s. 15-34), ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski omówił temat „Udział Jana Pawła II w synodach polskich” (s. 35-56), ks. prof. dr hab. Jan Dudziak zaprezentował „Elementy prawne w duszpasterskim synodzie archidiecezji krakowskiej z lat 1972-1979” (s. 57-83).

II blok: ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński mówił na temat „Aksjologii Jana Pawła II w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego” (s. 85-96), ks. dr hab. Stanisław Tymosz przedłożył „Wkład Jana Pawła II w dzieło

II Polskiego Synodu Plenarnego” (s. 97-127), ks. dr Franciszek Nieckarz prezentował temat „Edukacja seminaryjna w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego” (s. 129-137).

III blok: ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź referował „Witalność Kościoła w papieskim posługiwaniu *Wędrownego Misjonarza*” (s. 139-159), ks. prof. dr hab. Henryk Misztal przybliżył „Znaczenie polskich beatyfikacji i kanonizacji w nauczaniu Jana Pawła II” (s. 161-193), ostatni referat wygłosiła dr Elżbieta Szczot na temat „Implikacje prawne nauczania Jana Pawła II o Eucharystii z uwzględnieniem II Polskiego Synodu Plenarnego” (s. 195-216). Całość publikacji kończy spis treści poprzedzony kilkoma fotografiami z sesji naukowej.

Pierwsze przedłożenie prezentowane w omawianej pozycji w ramach referatów jest autorstwa ks. prof. dr hab. Edwarda Góreckiego i podejmuje temat „Jan Paweł II a Synod Biskupów w latach 1978-2003”. Za pontyfikatu obecnego Papieża odbyło się 14 zgromadzeń synodalnych (na łączną liczbę 19). Ta działalność synodalna Jana Pawła II każe postawić pytanie o pozycję tej nowej instytucji w Kościele. W pierwszej części przedłożenia „Podstawy teologiczne – prawne Synodu Biskupów” autor zajmuje się ustanowieniem tejże instytucji prawnej na mocy motu proprio „*Apostolica sollicitudo*” z 15 września 1965 roku. Następnie przybliżono cele i zadania synodu, który jest przedstawicielem całego episkopatu katolickiego („*Apostolicae Sedis*”), służąc popieraniem więzi i współpracy między papieżem i biskupami. W dalszej części omówiono wzajemne relacje papież – synod, oraz strukturę synodu i jego uczestników. W drugiej części referatu „Bogata działalność Synodu Biskupów a Jan Paweł II w latach 1978-2003” autor wylicza miejsce, czas i temat poszczególnych zgromadzeń ogólnych i specjalnych. Rolą synodu jest wspieranie papieża przez informację i radę, ale charakter konsultatywny jego obrad ma równocześnie wagę deliberatywną, czego wyrazem są końcowe dokumenty podpisywane przez papieża. Wyjątkowy wkład Jana Pawła II polega na profilowaniu roli Synodu Biskupów w Kościele poprzez przedkładanie przedmiotów prac, poszczególnym zgromadzeniom synodalnym, prac o szerokim spektrum tematycznym.

Przedłożenie ks. prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego omawia „Udział Jana Pawła II w synodach polskich”. Motywującym czynnikiem do ponownego rozbudzenia instytucji synodu, okazał się w ostatnich dziesięcioleciach *Vaticanum II*. Nowy posoborowy model synodu stał się udziałem również Kościoła w Polsce. W omawianym okresie, odbyło się 30 synodów diecezjalnych oraz po jednym: prowincjalny i plenarny. W kilku z nich wziął udział Jan Paweł II. W referacie autor wychodzi od inicjatyw synodalnych, które podejmował Papież jeszcze jako Kardynał Krakowski, a które były odpowiedzią na wezwanie zakończonego Soboru. Druga część jest kontynuacją

poprzedniej, w której autor referuje zamknięcie synodów krakowskich w obecności Jana Pawła II. Kolejne dwie części przybliżają treści skierowane przez Papieża do synodów kieleckiego, białostockiego i plockiego, a także II Polskiego Synodu Plenarnego. W uwagach końcowych ks. Góralski podkreśla, iż głęboka soborowa formacja kard. K. Wojtyły stała się w jego pasterskiej posłudze czymś fundamentalnym. Synod zaś winien służyć budowaniu wspólnoty kościelnej, a dźiać się to ma na wszystkich płaszczyznach.

„Elementy prawne w duszpasterskim synodzie archidiecezji krakowskiej z lat 1972-1979” to trzeci referat wygłoszony przez ks. prof. dra hab. Jana Dudziaka. Opracowanie zasadniczo dzieli się na dwie części; w jednej zostało zarysowane tło organizacyjne synodu, a w drugiej synodalne elementy prawne. Referujący przybliżył główne etapy rozwojowe i czynniki organizacyjno – porządkowe synodu, zaś pryncypialna część referatu, osadzona na dokumentach końcowych synodu - najpierw ogólnie i następnie szczegółowo - uwydatnia elementy jurystyczne. Mimo iż synod już w nazwie nosił znamię charakteru duszpasterskiego, to jednak przewidywał i propagował odnowę struktur kościelnych. W podsumowaniu znalazło się streszczenie wielu interesujących spostrzeżeń, które w toku rozważań zostały poczynione.

Następne przedłożenie jest autorstwa ks. prof. dra hab. Antoniego Dębińskiego na temat „Aksjologia Jana Pawła II w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego”. Po wstępnych wyjaśnieniach dotyczących priorytetowych tematów w nauczaniu papieskim i krótkim ich zarysowaniu, autor wybiórczo zaprezentował takie wartości, jak: świętość, ekumenizm i nowa ewangelizacja. Stanowią one jedynie egzemplifikację procesu recepcji nauczania Jana Pawła II przez synod. Autor zachęca, by interesujące i wieloaspektowe zagadnienie aksjologii Papieża podjąć jako przedmiot pogłębionej refleksji

Ks. dr hab. Stanisław Tymoszyk przybliżył temat: „Wkład Jana Pawła II w dzieło II Polskiego Synodu Plenarnego”. Dokumenty synodalne oparte zostały w znacznym stopniu na nauczaniu Jana Pawła II, którego działalność odzwierciedla się w recepcji postanowień *Vaticanum II*. Wkład Papieża w synod plenarny uwidacznia się w wygłoszonych przemówieniach (podczas obrad synodalnych lub wizyt biskupów polskich *ad limina*), a także w czerpaniu treści z różnych dokumentów nauczania papieskiego. Autor w sposób systematyczny wyłania wszelkie odniesienia do nauczania papieskiego, zawarte w końcowym dokumencie synodalnym.

Szóste przedłożenie podejmuje temat: „Edukacja seminaryjna w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego” i jest autorstwa ks. dra Franciszka Nieckarza. W początkowej części jednolitego tekstu autor zaznacza, że „edukację” rozumie bardziej jako „formację” niż jako „kształcenie”. W tym kontekście twierdzi, iż synod, o którym mowa, w sposób prosty i jednocześnie autorytatywny wskazuje najważniejsze kierunki formacji do kapłaństwa.

W wypełnianiu tego zadania, poza domem rodzinnym, niezmiernie ważną rolę mają sami kapłani poprzez świadectwo swojego życia oraz pełną radości i oddania służbę Bogu i ludziom.

Spośród wygłoszonych referatów najbardziej odbiegającym tematycznie od pozostałych jest przedłożenie: „Witalność Kościoła w papieskim posługiwaniu *Wędrownego Misjonarza*” ks. prof. dra hab. Krzysztofa Góździa. Kościół żyje, gdy ciągle się gromadzi wokół zwołującego go Boga. Autor wyraz tego dynamizmu upatruje w samym fundamencie Kościoła, który ma sam w sobie charakter pielgrzymujący. Ekspresję żywotności wykazuje nasz Rodak na Stolicy Piotrowej świadectwem życia, jednocześnie określił siebie samego jako „Wędrownego Misjonarza”. Referujący próbuje też ukazać, co Kościół zyskuje przez tę witalność ontycznie – strukturalną i żywotność samego Papieża i jakie jest znaczenie pielgrzymowania Jana Pawła II dla Kościoła.

Referat ks. prof. dra hab. Henryka Misztala zatytułowany „Znaczenie polskich beatyfikacji i kanonizacji w nauczaniu Jana Pawła II” jest kolejnym wygłoszonym przedłożeniem, rozpracowującym aksjomat świętości. Ukazanie tła, jakim są istotne problemy współczesnego świata, stanowi podstawę uwypuklenia charyzmatów poszczególnych postaci wyniesionych do chwały nieba. Każdy akt beatyfikacji lub kanonizacji naszych Rodaków, ma konkretne znaczenie dla samej Polski i Polaków. Ks. Profesor w ostatniej części rozważań, zastanawia się nad znaczeniem beatyfikacji i kanonizacji w aspekcie unii z Europą.

Ostatnim referatem wygłoszonym na konferencji naukowej był dezyderat dr Elżbiety Szczot „Implikacje prawne nauczania Jana Pawła II o Eucharystii z uwzględnieniem II Polskiego Synodu Plenarnego”. Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II zaowocowało ogromem dokumentów dotyczących między innymi Eucharystii, rozumianej jako zbawcza obecność Chrystusa we wspólnocie i jako pokarm dla niej. Zadaniem prawa jest określenie reguł postępowania tak, aby w najwyższym stopniu zabezpieczyć prawną ochronę tego, co dla chrześcijan najważniejsze. Autorka zajmuje się szafarzem i uczestnikami Eucharystii, kultem Najświętszego Sakramentu w kontekście dokumentów papieskich, a w ostatniej części przedłożenia te zagadnienia wyłącza z uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego.

Zaprezentowana publikacja będąca owocem wspomnianej konferencji naukowej zorganizowanej w ramach obchodów jubileuszu 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II, godna jest polecenia i zaanonsowania. Jej prezentacja pozwoli zapewne tym wszystkim, którzy nie brali udziału w sympozjum, na poznanie nie tylko tematyki podjętych zagadnień, ale przybliży szerokie spektrum zagadnień, które wyłaniają się z owocnego i przełomowego dla Kościoła pontyfikatu.

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ

Zdzisław J. Kijas, *Początki świata i człowieka*,
Wydawnictwo WAM – Kraków 2004.

Co z naszym światem? Pytanie, coraz częściej słyszane w różnych częściach globu, jest bez wątpienia wyrazem obaw, a niekiedy lęku przed całkowitym zniszczeniem środowiska człowieka, poza którym trudno sobie życie ludzkie wyobrazić. Poza tym jest ono sprowokowane ciągle pogłębiającym się kryzysem ekologicznym, u podłoża którego leży źle odczytywany przez człowieka porządek świata, czego przyczyną jest zanegowanie prawdy o świecie stworzonym przez Boga i stanowiącym integralną część Jego planu zbawienia. Oderwanie świata od Boga, podobnie jak wszelkie próby wyjaśnienia jego istnienia bez prawdy objawionej, bardzo utrudnia postrzeganie go jako harmonijną całość, prowadząc w konsekwencji do załamania się relacji między człowiekiem i światem, Biblią, wiarą oraz nauką. Jak zauważa Zdzisław Kijas w swojej książce „Początki świata i człowieka”, brakuje obecnie na rynku księgarskim wyczerpujących monografii, które podejmowałyby te zagadnienia i pomagały chrześcijaninowi znaleźć się ze swoją wiarą w stworzenie świata przez Boga, w świecie, w którym coraz trudniej o wiarę i o prawdę. Pisząc swoją książkę o. Kijas chce tę lukę wypełnić. Z uznaniem więc trzeba spojrzeć na dość obszerne dzieło i jego autora, któremu, poza bardzo ważnymi problemami, związanymi z metodologią, sporem, jaki toczy się między refleksją wiary a naukami szczegółowymi, bardzo bliskie pozostają również te egzystencjalne.

Książka o. Kijasa składa się z trzech części. Pierwsza poświęcona została problematyce metodologicznej, zagadnieniom języka i relacjom między teologią a naukami szczegółowymi, które niejednokrotnie przybierały charakter sporu lub chłodnego dystansu. Dość niejasny jest tytuł tej części pracy, który brzmi po prostu: „Wierzę...”. Najprawdopodobniej autorowi chodziło o podkreślenie, że również zagadnienia dotyczące dialogu lub sporu teologii z naukami szczegółowymi, pojawiającego się w kontekście nauki o stworzeniu, kwestie metodologiczne i dotyczące precyzyjnego, właściwego danej dziedzinie wiedzy języka, muszą być włączone do refleksji, której przedmiotem jest wiara w stworzenie świata i człowieka. Wydaje się jednak, iż można było spokojnie zatytułować ten rozdział zgodnie z jego treścią. Niewątpliwą wartością tego rozdziału jest podjęcie przez o. Kijasa problematyki, związanej z narastającym ostatnio konfliktem między nauką i wiarą. Wyjaśnienia osiąga Kijas przez przypomnienie i uporządkowanie zasad metodologicznych, nie zawsze respektowanych w spotkaniu nauk przyrodniczych z teologią. Wskazuje także na odmienny cel w badaniu i opisywaniu tej samej rzeczywistości. O ile

w naukach przyrodniczych pyta się „jak?”, to w teologii, będącej refleksją nad Objawieniem, pytamy raczej „dlaczego?”. Trzeba przy tym podkreślić dość optymistyczne podejście autora do tych zagadnień, wskazujące na nieodzowną komplementarność dwóch różnych dróg, pochodzących od tego samego Stwórcy i prowadzących do odkrywania tej samej prawdy, co niestety nie znajduje często potwierdzenia w wypowiedziach oraz postawach wielu biologów oraz fizyków.

Na uznanie zasługuje podjęty przez autora trud zdefiniowania nauki i ukazania w historii jej rozwoju, wielu wyborów, które nie zawsze dokonywane były z motywu dążenia do obiektywnego poznania prawdy. Konsekwencją tego było zakorzenienie się w naukach szczegółowych, ale i w teologii, niesprzyjających rozwojowi ludzkiej wiedzy aksjomatów, spośród których wielu nie przewyżczono do dnia dzisiejszego. Dzięki odwołaniu się do historii problemu autorowi udało się wskazać na trudny dziś do przecenienia, choć przez wielu zupełnie niedostrzegany, wpływ chrześcijańskiej nauki o stworzeniu na rozwój wielu nauk, także empirycznych. Burzliwe spory i konflikty między wiarą a nauką – podkreśla o. Kijas – zawsze owocowały nowymi osiągnięciami, tak w teologii, jak i naukach szczegółowych. Uporządkowania, a przynajmniej uwzględnienia domaga się przede wszystkim problem języka, co musi pobudzać do szczególnej ostrożności w stosowaniu go przy opisywaniu wyników badań przez teologów, biologów i fizyków.

W drugiej części pracy, gruntownie przeanalizowane teksty biblijne, mówiące o stworzeniu świata, autor proponuje czytać w kluczu chrystocentrycznym, w czym zgodny jest z innymi mistrzami szkoły franciszkańskiej (św. Franciszek, św. Bonawentura, Duns Szkot), do której też sam należy. Dzięki temu – jak podkreśla – dzieło stworzenia łatwiej jest odczytać jako integralną jedność z dziełem odkupienia, które z kolei, w Jezusie Chrystusie, może być odczytane jako nowe stworzenie. Poza tym o. Kijas dobrze wykorzystuje osiągnięcia współczesnej egzegezy i krytyki literackiej, analizowanych przez siebie tekstów. Odchodzi przy tym od kanonicznego układu Pisma Świętego, co właściwe jest wielu autorom opracowań, skryptów i podręczników do kreatologii. Pozwala to ukazać rozwój prawdy o stworzeniu i kształtującej się na ten temat refleksji, w wydarzeniach z historii narodu wybranego, które często znacząco ubogacały koncepcje rozwijane w oparciu o tradycję. Taki sposób postępowania pozwala wyjść naprzeciw wielu zastrzeżeniom, kierowanym pod adresem biblijnych opisów o stworzeniu, wynikających często z niezrozumienia lub wprost z ignorancji. Niektóre z nich urosły do rangi swoistych wyznaczników, czy też kryteriów. Niestety, rzadko poddawanych krytyce lub weryfikacji przez samych teologów. Niewątpliwym problemem jest również narzucany niejednokrotnie teologii kontekst i sposób podejścia do prawdy o stworzeniu, formułowany z punktu widzenia innych

nauk, przeważnie przyrodniczych. W tej perspektywie bardzo cenne jest zwrócenie uwagi przez autora także na pozabiblijne koncepcje stworzenia i opisy powstające mniej więcej w tym samym czasie oraz na te teorie i poglądy, które rozwijały się w oparciu o osiągnięcia nauk szczegółowych. Może tylko umieszczenie ich w tej części pracy nie jest zbyt szczęśliwe, ponieważ trudno pozbyć się wrażenia, że rozbijają one nieco płynność wykładu.

Autor szeroko omawia teorię *ex nihilo*, którą odrywa od omówionego wcześniej rozwoju nauki o stworzeniu u Ojców Kościoła i w poszczególnych okresach kształtowania się tradycji teologicznej. Zwraca uwagę na dość charakterystyczne pod tym względem ujęcia scholastyków, które były przejęte przez późniejszą teologię i konfrontowane z innymi koncepcjami oraz teoriami, powstającymi na gruncie coraz bardziej rozwijających się nauk szczegółowych. Również w tej części swojej książki o. Kijas przypomina o bardzo istotnych w teologii kwestiach metodologicznych. Przy tej okazji wskazuje na dość znaczące zaniedbanie teologów, przyzwyczajonych do dość schematycznego podejścia do wielu zagadnień i przez to coraz rzadziej sięgających do Biblii oraz do Ojców Kościoła. Częstsze odwoływanie się do tekstów biblijnych i patrystycznych – jak utrzymuje autor – pozwoliłoby uniknąć wielu sporów i kryzysów. Tym bardziej, że bardzo krytycznie nastawione do historii oraz teologii nauki szczegółowe, stawały się coraz mniej samokrytyczne. W pewnym okresie teologia tak bardzo zamknęła się przed nimi, że nie starała się – choć w gruncie rzeczy nie jest to jej zadaniem – wykazać im wielu niekonsekwencji i dość pochopnie przyjętych założeń.

Podjmując w swojej pracy bardzo nurtujące wielu teologów i biologów zagadnienie ewolucji, autor – w oparciu o liczące się opinie na ten temat – wyjaśnia dość znaczący status tej teorii naukowej. Przywołuje również orzeczenia Kościoła na ten temat i wzywa wszystkich zainteresowanych tą problematyką do dokładnego badania wielu, ciągle niejasnych szczegółów. Wypływa z tego również nowe zadanie dla samej teologii. Nie może ona wprawdzie przejąć funkcji krytycznej wobec nauk szczegółowych, ale teologom nie wolno zapominać, że takiej właśnie świadomości w tych naukach często brakowało i nadal brakuje. Reprezentujący je uczeni zatrzymują się niejednokrotnie na stronie zjawiskowej, opisywanej przez siebie rzeczywistości. Tymczasem teorii ewolucji nie da się potwierdzić lub jej zaprzeczyć doświadczalnie. Podobnie o. Kijas podchodzi do zagadnienia monegenizmu i poligenizmu. Przywołując naukę Magisterium, sformułowaną szczególnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II i Katechizmie Kościoła Katolickiego, autor podkreśla wysuwane tam propozycje ujęcia zagadnienia raczej w kategoriach „jedności rodzaju ludzkiego”.

Ostatnią część swojej książki o. Kijas poświęca „stworzeniu rzeczy niewidzialnych”, czyli istnieniu, naturze i zadaniom aniołów, dość często

cytując teksty biblijne, Ojców Kościoła i teksty średniowiecznych oraz nowożytnych teologów. Obszerniej omawia, dość mocno dyskutowany w historii problem: jednoczesnego lub uprzedniego stworzenia bytów duchowych w stosunku do świata widzialnego (materialnego). Poświęca również nieco uwagi problematyce liczby i hierarchii aniołów oraz tradycji dotyczącej aniołów stróżów. Świadectw Ojców Kościoła nie pomija także przy zagadnieniu upadku aniołów i próbie wyjaśnienia, na czym polegał ich grzech, i jaka jest jego istota. Poświęcając sporo miejsca upadłym aniołom, autor podkreśla, że szatana nie można rozumieć jako jedynie projekcję ciemnych stron psychiki ludzkiej, czy też wytworu ludzkiej wyobraźni. Niezgodne z depozytem wiary jest również rozumienie pod tym terminem symbolu niesprawiedliwych struktur społecznych. Szatan istnieje – podkreśla Kijas – i działa ze szkodą dla człowieka.

W tej części pracy został omówiony także problem grzechu pierworodnego. Jak zauważa autor, mimo rozwoju teologii i coraz lepszego rozumienia tekstów biblijnych, problem ten ciągle pozostaje zakryty tajemnicą. Dlatego też w docieraniu do tej prawdy proponuje drogę – jak ją nazywa – chrystologiczną. Swoistym potwierdzeniem nieszczęścia, które dotknęło człowieka na początku jego istnienia, jest dla autora dziwna solidarność ludzi w złym. Wiele miejsca o. Kijas poświęca zarówno zbyt optymistycznym próbom widzenia tego problemu (Pelagiusz) jak i tym dość pesymistycznym (np. nauka św. Augustyna). Przy czym bardzo cenne w tej perspektywie jest ukazanie przez autora książki, osobistych doświadczeń ludzi formułujących naukę o grzechu pierworodnym (nazwa pochodzi od św. Augustyna) i kontekstu historycznego, jaki temu towarzyszył. W kontekście nauki o „radycznie zniszczonym przez grzech pierworodny człowieku” – jak głosił np. M. Luter – o. Kijas ukazuje stanowisko Soboru Trydenckiego, jako bardzo wyważone i pozwalające oczyścić pojęcie grzechu pierworodnego z niepotrzebnego balastu. Z kolei Sobór Watykański II przywraca – jak podkreśla autor – nie zawsze obecną w teologii „równowagę” i patrzeć na człowieka jako istotę zdolną do dobra. Nie zabrakło w książce także charakterystyki współczesnej dyskusji teologicznej na temat grzechu pierworodnego, którą o. Kijas uzupełnia nauczaniem ostatnich papieży. Rozważania na ten temat kończy stwierdzeniem, że przesłanie Biblii jest przesłaniem mocnej nadziei, ponieważ Boża Miłość nie zna zachodu, a do miłości wezwany jest każdy człowiek.

W książce o. Kijasa zwraca uwagę brak zakończenia. Tym bardziej, że w tak obszernej i podejmującej wiele złożonych problemów pracy, aż prosi się jakieś podsumowanie, albo przynajmniej „rozliczenie się” autora z dość optymistycznie i ambitnie formułowanych założeń we wstępie oraz w pierwszych rozdziałach książki. Dzieło o. Kijasa, dzięki zauważeniu przez autora wielu najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych, a także rozwoju nauk

teologicznych, będzie na pewno pomocne dla studentów teologii oraz tych wszystkich, którzy starają się skonfrontować swoją wiarę w Boga Stworzyciela i Odkupiciela człowieka z poglądami oraz koncepcjami, niedostrzegającymi tego problemu w dążeniu do odkrycia prawdy o powstaniu i istnieniu naszego świata. Szczególnie cenne w tej monografii wydaje się być wyjaśnienie kwestii metodologicznych, co pozwala autorowi bardzo optymistycznie patrzeć na ludzką wiedzę i ludzką wiarę, które nie tylko spotykają się ze sobą, ale też przenikają i stanowią podstawę godności oraz miejsca człowieka, w stworzonym przez Boga świecie.

Joseph Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* [*Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*], tłum. Ryszard Zajączkowski, Kielce 2004.

Problemy wynikające ze spotkania różnych religii i kultur należą dziś do bardzo istotnych. Podobnie jak bardzo ważne i związane z tym procesem są takie zagadnienia, jak: prawda, wolność, tolerancja, tożsamość. Jedne z nich podnoszone są dziś do rangi najwyższej i traktowane jako swoisty wyznacznik postaw, zachowań, wszelkich relacji oraz koncepcji świata i człowieka. Tak jest na przykład z wolnością. Inne z kolei są marginalizowane i świadomie pomijane, jako trudne do zdefiniowania, a tym bardziej do wprowadzenia w życie, uznania za swoistą zasadę, jak jest np. z prawdą. Niepokój, jaki muszą rodzić tego rodzaju deklaracje i postawy, jest tym większy, że wspomnianą prawdę podobnie zaczyna się traktować również w nauce, której podstawowym zadaniem powinno być właśnie dążenie do prawdy.

Książka Józefa kardynała Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI, dobrze znanego polskiemu czytelnikowi z licznych publikacji, podejmuje zagadnienie wiary, prawdy i tolerancji w kontekście sporu o prawdziwość religii, jaki toczy się między chrześcijaństwem a innymi religiami świata. Przestrzenią tego sporu – jak pisze autor – jest „coraz bardziej jednoczący się świat”, w którym coraz częściej i w coraz szerszym wymiarze, dochodzi do spotkania różnych religii i kultur. I rzeczywiście ze względu na techniczne możliwości - szybką komunikację oraz szybki przepływ informacji - ludziom z różnych kontynentów, kultur i religii jest dziś do siebie bliżej. Ale czy znaczy to tyleż samo, że nasz świat – jak pisze J. Ratzinger na początku swojej książki – „się jednoczy”? Tym bardziej, że – jak podkreśla autor na końcu swojego dzieła – jest to świat „mocno zrelatywizowany”.

Książka J. Ratzingera została podzielona na dwie zasadnicze części. W pierwszej autor porusza problem wiary chrześcijańskiej w spotkaniu z kulturami i religiami. Warto może zwrócić uwagę, że tytuł tej części pracy nie został sformułowany: „religia chrześcijańska...”, a „wiara chrześcijańska...”, co – jak się wydaje – jest zamierzone przez autora, przenoszącego cały ciężar dyskusji na temat problemów związanych ze spotkaniem chrześcijaństwa z innymi religiami, na problem człowieka. W każdej bowiem próbie odpowiedzi na pytanie o prawdziwą religię, natychmiast pojawia się pytanie o człowieka: kim jest, jak może siebie zrealizować lub zaprzepaścić? Poza tym Ratzinger nie chce powielać, niewiele wnoszących do dyskusji uogólnień, ale dąży do przeanalizowania samej natury fenomenu religii, we właściwych im, historycznych formach.

Pytanie o prawdę w jakiegokolwiek religii lub o wartości, w różnych od naszej kulturach, zawsze jest zadawane z określonej pozycji, przez pryzmat konkretnego doświadczenia i wiedzy. Dlatego też Ratzinger nie usiłuje zdobyć się na jakąś separację i neutralność, którą zresztą z góry uznaje za sztuczną. Chrześcijanin patrząc na inne religie i poszukując w nich dobra, uznaje je zawsze za owoc łaski Chrystusa, Jego działania w różnych, historycznych formach, nawet jeśli to działanie Chrystusa nie jest przez wyznawców innych religii uświadomione. Rozważane przez autora zagadnienie jedności i różnorodności religii pozwala mu skruszyć mit o całkowitej równości wszystkich religii oraz o tym, że stanowią one bezkształtną masę, trudną do analizy i obiektywnej oceny. Kryterium dokonywanych analiz i ocen, staje się – zdaniem kardynała – właśnie historia. W oparciu o to kryterium Ratzinger rozróżnia tzw. „religie mistyki” od „religie objawienia”. W tych pierwszych ideałem jest dążenie do takiego zjednoczenia z bóstwem, które pociąga za sobą brak odrębności osobowej i w konsekwencji historyczności. Z kolei religie objawienia, to religie historyczne, gdzie oprócz mistyki, której tak naprawdę nigdy nie można zarzucić, pojawia się wiara w Boga osobowego, spotykającego się z człowiekiem w wydarzeniach historycznych. Tego rodzaju podział daje autorowi podstawę do odróżnienia mistyka od proroka i wiary od religii, która – jak podkreśla – jest istotnym elementem każdej kultury.

Związek religii i kultury nie może być jednak traktowany jako nierozzerwalny w tym znaczeniu, że warunkiem istnienia konkretnej kultury jest ściśle określona religia, która musi być z tą kulturą tożsama. Kulturę Ratzinger postrzega jako wspólnotową formę wyrazu wyników poznania i przeżywania wartości. Toteż jego zdaniem w każdej kulturze coś się zmienia i w każdej można zaobserwować dążenie do zachowania pewnych wartości, co nie przeszkadza jej otwarciu na to, co jest bardziej wartościowe. Jako przykład takiego otwarcia, czy też wychylenia, autor podaje Abrahama, który wyszedł ze swojej ziemi rodzinnej i z domu swego ojca (Rdz 12,1). Podobnie należy interpretować słowa Chrystusa: „A Ja gdy zostanę nad ziemię wywyższony, pociągnę wszystkich do siebie” (J 12,31). Rozważania nad kulturą prowadzą kardynała do przekonania, że trzeba zerwać z „ideologią równości religii”, która wcale nie przybliży człowieka do prawdy. Wręcz przeciwnie. Przyznanie wszystkim prawa do takiego samego roszczenia musi prowadzić do wyparcia ze świadomości religijnej kwestii prawdziwości. Nawrócenie – pisze autor – to nie tylko przełom duchowy, możliwy praktycznie na gruncie każdej religii. To również porzucenie jednej religii dla drugiej, co jako możliwość, a czasami jako otwarte wezwanie, pojawia się wraz z zagadnieniem prawdy.

W tym miejscu kardynał Ratzinger przechodzi do drugiej części swojej książki, zatytułowanej: „Prawda i religie”. Przy czym nowe problemy, powstałe w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, stara się ukazać sięgając do ich

nieodległych przyczyn. Ich istotą jest spór o prawdę w kontekście wiary i teologii oraz brak problemu prawdy we współczesnych, pogrążających się w relatywizmie społeczeństwach. Punktem wyjścia jest dla Ratzingera kryzys teologii wyzwolenia, jako fiasko przeszczepionych na jej grunt tez marksistowskich. Kryzys teologii zaowocował kryzysem wiary, co wpisuje się w powszechne zwątpienie w możliwość rozwiązania wielu problemów człowieka, w tym problemu prawdy. Przy czym autor chce widzieć to zwątpienie jako swoistą reakcję społeczeństw na dewaluację systemu, obejmującego całe narody, który wyzwolił niespotykane w historii nadzieje na możliwość zrealizowania obietnic właściwych religii. Tyle tylko, że chciano je realizować bez religii i bez wiary. Skoro rezygnacja z wolności, przynajmniej części społeczeństwa, i podporządkowanie prawdy rewolucyjnej praktyce nie przyniosło spodziewanych owoców, trzeba obronić – jak słyszy się coraz częściej – przynajmniej wolność, którą zaczęto podnosić do rangi najwyższej wartości. Społeczeństwo wolne, otwarte, nowoczesne i demokratyczne – zdaniem coraz liczniejszych fachowców od prawdziwego wyzwolenia człowieka – może być tylko społeczeństwem relatywistycznym, gdzie jedyną zasadą porządkowania rzeczywistości jest wola większości. Dopiero takie społeczeństwo może być społeczeństwem dialogu. Zwłaszcza kiedy przekonania i stanowiska wszystkich jego członków zostaną zestawione na równi z innymi, tak samo ważnymi i prawdziwymi. Ale i społeczeństwo nowoczesne, czyli wyzwolone z bardzo kłopotliwego problemu prawdy, potrzebuje religii, również „demokratycznej” – podpowiadają jego inżynierowie – w której nie ma żadnej ortodoksji, a jedynie ortopraksja; harmonia z całym stworzeniem, powrót do kosmosu, gdzie wszystko jest względne, gdzie nic nie można zrozumieć, poznać. Trudno uwierzyć nawet w Absolut, który można jedynie doświadczyć. Słowem, świadomie antyracjonalna odpowiedź (New Age). Tymczasem bez udziału wiary – odpowiada na powyższe propozycje Ratzinger – rozum błądzi, a wiara bez rozumu przestaje być ludzką.

Marginalizowanie wiary i prawdy w religii staje się konstytutywną zasadą także w nauce. Powiększa to tylko dystans między tym co subiektywne i obiektywne oraz między tym, co racjonalne i tylko emocjonalne. Tymczasem religia, która traci pewność światopoglądową – pisze autor - skazana jest na zagładę. Podobnie jak religia, która nie jest już zdolna integrować ludzkiego rozumu, uczuć oraz woli i nie daje odpowiedzi na najbardziej nurtujące człowieka problemy. Stąd wszelkie próby oderwania od rozumu egzystencjalnych problemów człowieka, jego sensu i celu istnienia muszą być postrzegane nie jako próby wywyższenia go, ale jako „haniebne poniżenie”. W tej perspektywie autor odnosi się do chrześcijańskiego roszczenia - nigdy nie uciekało ono od prawdy i od racjonalnego tłumaczenia świata. Od samego początku rozszerzało się w świecie, jako zwycięstwo rozumu nad światem

religii, magii i tajemnicy; jako zwycięstwo poznania prawdy i synteza rozumu, wiary oraz życia; jako „religia oświecenia”.

Snując refleksję na temat wiary, prawdy i kultury, kard. J. Ratzinger odwołuje się do tego wydarzenia, jakim w kontekście sporu o kompetencje i zarazem podstawy umysłu ludzkiego, była encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”. Określając ją jako „wołanie o to co prawdziwie ludzkie”, kardynał stara się na nią patrzeć jak na rehabilitację prawdy w zrelatywizowanym świecie. Taki świat – podkreśla – potrzebuje świadectwa i solidnego, intelektualnego fundamentu, aby nie zabrakło w nim odwagi do przeżycia przygody z prawdą. Tym bardziej, że z braku intelektualnego wysiłku, zdolnego do wyrzeczeń podmiotu, coraz częściej dążenie do prawdy określa się jako nienaukowe. I to w tych dziedzinach wiedzy, w których roszczenie o posiadanie najwyższego kryterium naukowości wydaje się być najbardziej natarczywe. Niestety – jak dowodzi Ratzinger – nie tyle chodzi tu o wiedzę, czy też naukę jako taką (w tej zawsze chodzi przede wszystkim o prawdę), ale praktykę; próbę zapanowania nad rzeczami, a nawet nad osobami dla własnej korzyści. A to najkrótsza droga do zagrożenia i podeptania godności ludzkiej, zasadzającej się w tym właśnie, że człowiek zawsze jest otwarty na prawdę. Dlatego też nie może być podporządkowany żadnej instytucji i żadnej strukturze. Sprzyja temu tymczasem rozumienie ludzkiej rzeczywistości jako jednowymiarowej, materialnej, do badania której chce się zastosować metodologię właściwą naukom przyrodniczym. Trudno się zatem dziwić, że nie tylko religię i zbawienie odsunięto od prawdy, skoro i samą prawdę uznano za nierozpoznawalną obiektywnie. Ale nadmiernie uprzywilejowany subiektywizm może iść jeszcze dalej. Może – jak podkreśla autor – próbować zawładnąć także ludzkim sumieniem, dzięki któremu człowiek czuł się i był dotąd jednością, ponieważ tu najlepiej słyszał Boga. Obecnie – na co wpływają powyżej zaznaczone procesy – sumienie coraz częściej chce traktować jako kanonizację relatywizmu.

Ostatnią część swojego dzieła autor poświęca zagadnieniu prawdy w jej relacji do wolności, czemu towarzyszy kontekst wołania o coraz większą tolerancję. Wyraźną granicą między tym, co jest prawdą, a co fałszem stanowi wiara w jednego Boga, pozwalająca odrzucić fałszywych bogów, których nie należy czcić. Dlatego też – zdaniem Ratzingera – pytania o prawdę nie można oddzielić od pytania o dobro. W Biblii, Boga określa się jako najwyższe dobro, co osiąga szczyt w słowach św. Jana: „Bóg jest Miłością”. Jeśli więc człowiek nie pozna Boga, nie pozna także prawdy i nie będzie wiedział, co jest dla niego dobre. Trudno mu będzie również przezwyciężyć konflikt, który może się pojawić między poszerzaną przez niego wolnością (samowolą), a dobrem drugiego człowieka. Wolność wzrasta – podkreśla autor – wraz z odpowiedzialnością za siebie i za drugich. W przeciwnym wypadku może dojść do

absurdu i zniszczenia wolności. Aby to jednak zrozumieć, potrzebna jest gruntowna wiedza o człowieku – kim jest i jakie są jego granice? Czyli po prostu prawda. Stąd wolność – podkreśla Ratzinger – musi być stale zakotwiczona w prawdzie. A człowiek musi umieć obronić się przed pokusą wewnątrzhistorycznej eschatologii oraz idealnej, niczym nieograniczonej, wolności, która w doczesności nie może być nigdy osiągnięta, ponieważ realizuje się w swoistym, nieodłącznym od doczesnej egzystencji człowieka, napięciu – „już i jeszcze nie”.

O. BONAVENTURA SMOLKA

Edward Sienkiewicz, *Chrystus – sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary*, Poznań 2003.

Książka E. Sienkiewicza „Chrystus – sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary”, Poznań 2003, ss. 112, stanowi oryginalną syntezę dziejów Polski ukazanych z perspektywy chrystologicznej. Podejmowaną w tym kontekście refleksję teologiczną, autor uzupełnia o aspekt historiozbowczy i wybitnie eklezjologiczny. Umiejętnie popiera swoje refleksje odpowiednimi faktami zaczerpniętymi z dziejów narodu polskiego, wskazując przy tym na szczególnych twórców chrześcijańskiego oblicza naszego narodu. Słusznie we wstępie podkreśla, że „przez całe wieki zresztą nie tylko historii Polski, dzieje Kościoła tak bardzo splatały się z dziejami narodu i państwa, że rozdzielenie ich dokonywane najczęściej z motywów ideologicznych, gdzie historię instrumentalnie podporządkowuje się jakiejś, z góry narzuconej wizji społeczeństwa i człowieka, przynosi szkodę przede wszystkim rozumieniu i właściwej ocenie kulturowego dziedzictwa, bez której to perspektywy nie można dobrze rozumieć własnego narodu, jego miejsca i posłannictwa w rodzinie narodów” (s. 7). Staje się to myślą przewodnią niniejszej pracy i jednym z jej celów nadrzędnych. Jest to o tyle ważne, ponieważ wielokrotnie doświadczyliśmy prób zafałszowania i przeinaczania wymowy i roli tych wartości, które stanowiły fundament dziedzictwa narodowego Polski, a tym samym naszej rodzimej teologii. W tym kontekście słusznie autor zaznacza, że można nawet mówić o fenomenie polskiej teologii narodu, lub polskiej teologii wyzwolenia, w której szczególną rolę odegrała problematyka wartości osoby indywidualnej i społecznej (s. 8-9).

Teologia narodu zakorzeniona jest w Pismie Świętym, począwszy od ST. Wraz z tym pojawia się jej perspektywa historiozbowcza (s. 11-28). Zagadnienie jest o tyle ważne, że zaznacza się pewne dosyć istotne różnicowanie dotyczące samego pojęcia narodu, które samo w sobie jest dosyć niejasne. Z pewnością, jak zauważa autor, wpłynęła na to bardzo zróżnicowana sytuacja społeczno-polityczna poszczególnych społeczeństw. W Europie, a szczególnie w jej części zachodniej, na kształtowanie się samej problematyki narodu, wpłynęły w czasach nowożytnych doświadczenia dwóch wojen światowych, a także idee narodowego socjalizmu oraz tragedia komunistycznego totalitaryzmu. Prócz tego, powstawały państwa ponadnarodowe, jak np. Związek Radziecki. Wszystko to nie sprzyjało konkretyzacji jednoznacznego poglądu dotyczącemu rozumienia narodu oraz jego istotnej relacji do państwa, religii, dóbr kulturowych (s. 13-17) oraz świata wartości etyczno-moralnych.

Specyfika kształtowania się pojęcia narodu polskiego, w środowisku określonych sytuacji politycznych sprawiła, że należy on do czołówki tych społeczeństw, które wypracowały właśnie samo pojęcie narodu. Duży wpływ wywarła na tym procesie polska teologia katolicka, nacechowana rzetelnością myśli antropologicznej i personalistycznej. Wszystko to doprowadziło do sformułowania w miarę precyzyjnej wizji narodu, uwzględniającej takie elementy, jak: wspólnotowość czasoprzestrzeni świata i historii, optykę wiary skoncentrowanej wokół osoby Jezusa Chrystusa, środowisko wolności oraz głęboki sens historiozbowczy, stwarzający podstawę zaistnienia teologii narodu (s. 17.19).

Uwzględnienie przez autora niezbędności wyeksponowanych wartości stojących u źródeł teologicznej wizji narodu, zaczerpniętych z historii Izraela, posłużyło mu do skonstruowania pewnego rodzaju archetypu wizji narodu w kontekście wiary (s. 19-22). W tym również, zawarte przez Izrael Przymierze z Bogiem, które staje się jednocześnie źródłem jedności i tożsamości oraz egzystencji narodowej, a także relacji do innych narodów (s. 20-22).

Zachowanie Prawa Przymierza gwarantowało Izraelowi dobrobyt i wszechstronny rozwój. Wszelkie zaś odstępstwa były powodem jego upadków i odejścia od Jahwe. Istniała jednak zawsze szansa oczyszczenia i powrotu na drogę wierności Bogu. W ten sposób Izrael stał się nie tylko realizatorem swoich dziejów, lecz również historii zbawienia o znaczeniu uniwersalnym (s. 21-22). Wyodrębnione przez autora elementy, składają się niewątpliwie na integralną wizję starotestamentalnej teologii narodu. Zaznacza się w niej jednak brak uwzględnienia roli Tradycji jako jednego ze sposobu przekazu Objawienia oraz wartości koncentrującej poczucie narodowości i religijności izraelskiej.

Przystępując bezpośrednio do rozważań nad specyficznymi uwarunkowaniami leżącymi u podstaw teologii narodu, autor słusznie zauważa, że dotykamy tutaj fenomenu odnoszącego się do każdej społeczności na wszystkich kontynentach świata. Chodzi bowiem o istotny wpływ historii wartości religijnych i świata kultury, jak i pierwszorzędnych środowisk decydujących o profilu antropologicznym narodu i jego myślenia teologicznego (s. 29). W tym znaczeniu możemy mówić o polskiej teologii narodu.

Historia Polski postrzegana przez pryzmat realizującej się w narodzie historii zbawienia sięga faktu doświadczenia chrześcijaństwa przez Słowian mieszkających nad Wisłą. Wartości decydujące o prawidłowym przebiegu procesu samorealizacji zarówno osoby indywidualnej jak i społecznej, należały do istotnych elementów państwowotwórczych. W przeciwieństwie do wielu tendencji w Europie zachodniej, myśl polska, skoncentrowała się w głównej mierze na człowieku i jego niezbywalnych prawach stojących u podstaw jego godności. Poza tym dużą rolę odegrały idee suwerenności, niezawisłości i niepodległości leżące u źródeł społeczno-politycznych przemian narodu

polskiego. W procesach tych, szczególną rolę odegrała wspólnota Kościoła Jezusa Chrystusa. Nierzadko przeżywany tragizm w realizacji tych wartości sprawił, że według autora można mówić o wykształceniu się swoistej *via passionis* (s. 33), połączonej wielokrotnie z nadzieją zmartwychwstania. Przyczyniło się to w konsekwencji do powstania polskiej chrystologii, twórczo harmonizującej z rzeczywistością przeżywaną przez naród polski (s. 32-33).

Przyjęcie przez Mieszka II w 966 roku Chrztu św., dało początek nowej obecności Polan w ówczesnej Europie oraz w podstawowych strukturach organizacji kościelnej. Nie obyło się również bez trudności, które niósł ze sobą lansowany kierunek tak zwanego politycznego darwinizmu (s. 35). Rodziło to jednocześnie w społeczności państwa polskiego potrzebę życia wartościami decydującymi o poszanowaniu ducha prawa i obyczajów, bowiem w ostateczności kształtowały one świadomość, że twórcą narodu jest sam Bóg, a twórcą państwa jest człowiek (s. 36). Bóg powinien jednak stać się zasadą życia i jego rozwoju. Autor stwierdza, że „owe dzieje do ich ostatecznego spełnienia prowadzi Bożą pomocą człowiek, działając w wolności i tworząc w tym celu potrzebne instytucje, które jednak dla dobra samego narodu powinny wspierać się w tym darze łaski, jakim jest narodowy świat ducha” (s. 36).

Tereny zamieszkałe przez Słowian, na których kształtowało się państwo polskie, stwarzały szczególne warunki emocjonalnego przywiązania do ziemi ojczystej, co w przyszłości zadecydowało o wyjątkowym poczuciu tożsamości narodowej i realizowanej wolności państwowej (s. 39-40). Gwarantem poszanowania tych wartości okazał się Kościół, który odegrał również znaczącą rolę w tworzeniu się instytucji młodego państwa polskiego (s. 40-41). Jednakże w miarę upływu czasu rosło przeświadczenie, że wszelkie wartości i ideały płynące z Objawienia nie mogą w żaden sposób być podporządkowane państwowym opcjom politycznym. W zamian za to doświadczano procesu odwrotnego - twórczego wpływu zasad płynących ze świadomego przeżywania zasad chrześcijańskich na model kształtowania społeczności narodowej, w której szczególną rolę odgrywała rodzina (s. 42-43).

Historia kształtowania się i dalszego rozwoju państwa polskiego, odnotowała również okres utraty przez Polskę znaczenia na arenie międzynarodowej, a także rozkład zasadniczych elementów tworzących wewnętrzne struktury instytucji państwowych (s. 44-47). Proces ten dokonywał się w środowisku zasadniczych sytuacji zewnętrznych natury globalnej, dokonujących się wówczas w samej Europie. Niemniej słusznie zauważa autor, że głównych przyczyn takiego stanu rzeczy należy dopatrywać się w samej sytuacji wewnętrznej państwa polskiego, wynikającej z rzeczywistości przeżywania wartości czerpiących z treści Objawienia. Należą do nich m.in. kryzys idei narodu, także rozumienia wolności (s.45) oraz jej oderwania od

prawa moralnego. Szkoda, że w tym miejscu autor, który często odwołuje się do idei personalizmu, nie wskazał właśnie na aspekt na wskroś osobowy, wewnętrzny wolności, stojący u podstaw problematyki realizowanej wolności w życiu wewnętrznym osoby ludzkiej.

W sytuacji kryzysu państwowości nie brakowało jednak wybitnych poetów, pisarzy i myślicieli (J. Kochanowski, C. K. Norwid) (s. 48), głęboko zatroskanych o dalsze losy państwa polskiego, wskazujących jednocześnie drogi odzyskania częściowo utraconej świadomości narodowej. W tym miejscu autor wiele uwagi poświęca elementom teologii narodu według Piotra Skargi (s. 49-52), którego porównuje do ostatniego z proroków, Jana Chrzciciela. Treścią charyzmatyczną jego przepowiadania, którą można odczytać w jego kazaniach sejmowych, było odwołanie się do pewnej analogii dziejów narodu izraelskiego i narodu polskiego. Zasadniczą wartością było odwoływanie się do opatrnościowej roli Boga w kierowaniu narodu polskiego. Wszystkie zaś klęski były dla niego wynikiem odstępstw od praw Bożych. Jednakże fakt ostatecznego wyboru Boga zaowocuje według autora w sytuacji zaistnienia przyszłej potęgi Polski (s. 59-51). Na uwagę zasługuje tutaj również podkreślenie kontekstu eklezjologicznego w mesjanistycznej wizji narodu u Piotra Skargi. Zapowiadany przez niego upadek Rzeczypospolitej stał się w końcu faktem. Słusznie stwierdza autor, że trudno się dopatrzeć jego przyczyn w niesprzyjającej polityce państw europejskich. Ostatecznych bowiem powodów należy szukać przede wszystkim wewnątrz społeczeństwa polskiego, a szczególnie praktykowanej przez szlachtę wolności (s. 53-58). Jednak odrodzenia należy się m.in. doszukiwać się w ideach lansowanych przez Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego. Poprzez religijną i teologiczną interpretację sytuacji państwa polskiego, wskazywali na wartość wcielania w życie narodowe wartości płynących z życia Jezusa Chrystusa, a szczególnie z realizowanego przez Niego Misterium paschalnego (s. 58-61). Prawdy te znalazły odzwierciedlenie zarówno w formującej się stale teologii narodu polskiego, jak i stworzyły pole dla jego moralnej odwagi (s. 62).

Polska literatura romantyczna, z jej najwybitniejszymi przedstawicielami - A. Mickiewiczem, J. Słowackim, J. Krasińskim, C. K. Norwidem - w sposób wnikliwy w swej realności dostrzega przyczyny ówczesnego stanu państwa polskiego, domaga się praw właściwych osobie ludzkiej, a szczególnie prawa do wolności. Drogę ich realizacji widzi w przeżywaniu tajemnic Odkupiciela oraz autentycznym świadectwie wiary (s. 63-68). W tej części pracy, godna podkreślenia wydaje się umiejętność interpretacji przez autora poszczególnych faktów historycznych z perspektywy kształtowania się i rozwoju teologicznej wizji narodu polskiego.

Nowożytny etap kształtowania się polskiej teologii narodu, poprzedzony doświadczeniami drugiej wojny światowej oraz ideologiami godzącymi

w podstawowe wartości osoby ludzkiej, cechuje myśl dwóch wielkich mężów narodu: papieża Jana Pawła II oraz Prymasa Tysiąclecia, ks. Stefana kard. Wyszyńskiego. Poddając analizie najistotniejsze elementy polskiej teologii narodu według Stefana kard. Wyszyńskiego (s. 75-87), autor słusznie wskazuje na jej charakter wybitnie pastoralny, nie podążający w kierunku teologii akademickiej. Niemniej Prymas Tysiąclecia uchodzi za twórcę oryginalnej wizji narodu i państwa, uwzględniającą całą złożoność ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej Polski. Z całym realizmem wskazywał również na zasadnicze trudności w życiu etycznym i kulturowym narodu polskiego (s. 75-79). Jednakże „narod nie pozwolił sobie wydrzeć wiary w Boga - pozostała ona w głębi serca, w sumieniu, pozostała w zinstytucjonalizowanej, chociaż nieustannie poddawanej represjom, formie, w Kościele, ale została wyparta z wszystkich innych wymiarów społecznego i kulturowego życia” (s. 78). Demaskując więc zło ówczesnego systemu, jak również upominając z miłością rodaków, Prymas Tysiąclecia wskazywał na najistotniejsze wartości, prowadzące do odnowy życia i budowy fundamentów polskiej teologii narodu (s. 79-87).

Elementy wskazujące na uniwersalizm rozumienia teologii ojczyzny, można zauważyć w nauczaniu Jana Pawła II (s. 87-98). Słusznie autor zauważa, że w swej wizji Papież nie ogranicza się tylko do jednego narodu. Aczkolwiek nie odcina się od polskiego doświadczenia ojczyzny, ale przenosi w życie Kościoła powszechnego (s. 92-94). Teologia papieska budowana jest na podstawowych prawdach o ojczyźnie zaczerpniętych już ze ST (s. 90). Dzieje odkupienia ze szczególnym wymiarem chrystologicznym są kluczem do analizy podstawowych prawd antropologicznych i personalistycznych, ze szczególnym uwzględnieniem prawa do kreacji w atmosferze twórczej wolności osoby ludzkiej (s. 88-97). W ostatniej części książki, autor wskazuje na dwa elementy papieskiej teologii ojczyzny: język i ziemię, jako fundament tożsamości osoby zarówno indywidualnej i społecznej (s. 96-97). Nasuwa się jednak pewna zasadnicza kwestia dotycząca samych sformułowań ostatnich dwóch paragrafów „Polska teologia narodu według Stefana Kardynała Wyszyńskiego” (s. 75), oraz „Teologia ojczyzny w nauczaniu Jana Pawła II”, (s. 87) w stosunku do zaledwie kilku stron zawartości treściowej.

Książka stanowi udaną próbę łączenia dynamicznej w swym uniwersalizmie treści Objawienia z konkretną sytuacją społeczną człowieka, a szczególnie przeżywanego przez niego świata ojczyzny. Ks. Habilitant wykazał się zarówno szeroką wiedzą historyczną, jak również umiejętnością jej teologicznej interpretacji, czyniąc to jednak jedynie w oparciu o polską literaturę. W samej „polskiej refleksji wiary”, autor skupił się na ukazaniu jej charakteru zewnętrznego, dziejowego, tymczasem wydaje się, że pogłębiona refleksja teologiczna nad wiarą w oparciu o odpowiednie teksty biblijne ST i NT oraz wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przyczyniłaby się

niewątpliwie do ukazania jej charakteru wewnętrznego, jak również uniwersalizmu omawianego zagadnienia.

Należy ponadto zaznaczyć, że problem poruszony przez autora jest szczególnie aktualny w sytuacji tworzącego się nowego oblicza Europy. Autor wykazał się odpowiednią kompetencją w zakresie poruszanej przez siebie tematyki, której owocem stała się trafna i oryginalna koncepcja chrystologicznego wymiaru sensu dziejów narodu w polskiej refleksji wiary.

WIESŁAW REGLIŃSKI,
Papieski Uniwersytet Laterański

PERSPEKTYWY PERSONALIZMU W BIOETYCE

Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Centrów i Instytutów Bioetycznych o Inspiracji Personalistycznej (FIBIP). Rzym, 21-22 czerwca 2004.

Od 21 do 22 czerwca 2004 roku Międzynarodowa Federacja Centrów i Instytutów Bioetycznych o Inspiracji Personalistycznej (FIBIP) zorganizowała w Rzymie swoje drugie już sympozjum zatytułowane: „Prospects of Personalism in Bioethics”. Podczas pierwszego Kongresu, jaki odbył się dokładnie rok wcześniej również w Europejskim Centrum Kongresowym Uniwersytetu Katolickiego Sacro Cuore (UCSC), starano się nakreślić podstawowe kierunki refleksji personalistycznej w bioetyce. Celem drugiego sympozjum była weryfikacja i ukazanie wpływu personalizmu na podstawowe kwestie bioetyczne: relacje między etyką a nauką, edukacja i formacja w bioetyce, nowe wyzwania ekonomii sanitarnej i bioprawa, zagadnienia etyki środowiskowej.

FIBIP skupia obecnie 34 ośrodków istniejących na wszystkich kontynentach, w tym w Ameryce Łacińskiej, Afryce, Azji i Europie Wschodniej. Federacja zrodziła się ze świadomości, iż wszelka decyzja podejmowana na polu kultury, nauki, a zwłaszcza biomedycyny winna kierować się bezwarunkowym szacunkiem dla każdej osoby ludzkiej. Jej członkowie są przekonani, iż tradycja judeo-chrześcijańska i Magisterium, kierując się optyką otwarcia rozumu na Transcendencję, stają się prawdziwymi rzecznikami podstawowych praw człowieka. Celem Federacji jest stymulacja interdyscyplinarnej współpracy pomiędzy różnymi dziedzinami nauki zajmującymi się człowiekiem i jego środowiskiem.

Paul Ricoeur, jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów chrześcijańskich, nagrodzony 5 lipca 2003 roku przez Jana Pawła II nagrodą Instytutu im. Pawła VI, stwierdził w już 1983 roku: „Mimo uśmiercenia personalizmu, powraca osoba”. Istotnie, w ciągu ostatnich 20 lat termin „osoba” wyjątkowo często pojawiał się w debatach kulturowych i politycznych. Nigdy też wcześniej jego definicji nie towarzyszyła aż taka rozbieżność. Dla niektórych noworodki, osoby w stanie wegetatywnym czy pacjenci w stanie śpiączki – nie zasługują na miano istot ludzkich, jako że pozbawione niezbędnego (rzekomo) rekwizytu człowieczeństwa: samoświadomości. Zarazem jednak, niektórym istotom świata zwierzęcego przyznaje się ów status osoby, ponieważ posiadają one wspomniany rekwizyt. Parafrazując słowa Paula

Ricouer, można by zatem wręcz powiedzieć: „Ginie osoba, jeśli umiera personalizm”.

„Personalizm nie umarł, ponieważ nie można zatrzeć ontologicznej godności osoby... Biologizm redukuje status człowieka do poziomu przyznanego innym stworzeniom... Wielkim wyzwaniem stało się myślenie i my chcemy być szkołą myślenia” – stwierdził podczas otwarcia sympozjum biskup prof. E. Sgreccia, dyrektor Centrum Bioetyki przy UCSC i prezydent FIBIP.

Prace sympozjum zaplanowane zostały na dwa dni i cztery sesje. Podczas pierwszej, której przewodniczył prof. I. Carrasco de Paula, dyrektor Instytutu Bioetyki przy UCSC, pierwszy głos zabrał prof. G. Chalmeta, wykładowca etyki na Papieskim Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie. W referacie zatytułowanym „Ethics and person” autor bronił wymiaru normatywno-biologicznego osoby poprzez dokonanie personalistycznej releksji na temat „prawa naturalnego” u takich autorów, jak Platon, Arystoteles, św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu. Człowieka nie wolno pozbawić statusu „indywiduum natury ludzkiej”, podobnie jak nie wystarczy zdefiniować go jedynie „wolnością autoreferencyjną”: jest osobą i nie należy redukować go w imię logiki „pars pro toto”. Biologicznie ludzkie życie oznacza, mówi o ludzkiej osobowości, niezależnie od stopnia rozwoju tego życia, rasy, stanu zdrowia, itp.

Następnie prof. P. Ventura-Junca, wykładowca pediatrii na Papieskim Uniwersytecie w Santiago de Chile, w wystąpieniu pod tytułem: „The dialogue between science and ethics: overcoming conflict”, starał się ukazać relacje łączące nauki ścisłe i etykę. Bioetyka, biorąc pod uwagę jej interdyscyplinarność, dokonuje refleksji na temat owych relacji. Zarówno filozofia, jak i nauki ścisłe wychodzą od konkretnego czy też od danych empirycznych, by od tego, co dostępne zmysłami dotrzeć do tego, co poznawalne intelektem. Różnica pomiędzy obiema dyscyplinami wiedzy jest jednak zarówno epistemologiczna, jak i metodologiczna: różne są stawiane pytania, zatem również metodologie muszą być odmienne. Jako przykład aktualnego konfliktu pomiędzy nauką a etyką prof. Ventura wskazał praktykę eksperymentów na embrionach, promując zasadę „In dubio pro embryo” oraz debatę wokół pigułki wczesnoporonnej.

Podczas drugiej sesji, moderowanej przez prof. G. Mirandę, dziekana Wydziału Bioetyki Papieskiego Uniwersytetu „Regina Apostolorum” w Rzymie, prof. M. L. Di Pietro, wykładowca bioetyki na UCSC w referacie „Health dimensions and prevention of risky behaviour”, zajęła stanowisko na temat oscylujących na granicy ryzyka zachowań młodocianych. Wspomniane ryzyko można postrzegać w dwóch kategoriach: jako ryzyko wewnętrzne – wówczas nie jest ono ani przewidywalne ani też możliwe do zapobieżenia - oraz jako ryzyko zewnętrzne, będące konsekwencją zachowań ludzkich i jako takie

możliwe do uniknięcia. Projekt wychowania zdrowotnego, zwłaszcza w wieku dojrzewania, winien bazować z jednej strony na formacji opartej na informacji, z drugiej zaś na ukazywaniu wartości i cnót. Procesowi takiego wychowania nie sprzyja z pewnością brak ewidentnej definicji koncepcji zdrowia.

Pogłębieniu tematu poświęcona była następnie relacja prof. W. Sullivan'a, dyrektora Canadian Catholic Bioethics Institute działającego przy Uniwersytecie w Toronto w Kanadzie, zatytułowana: „Health education in the adolescence: moral education”. Według prelegenta wielu operatorów sanitarnych straciło dziś z oczu sens istnienia osoby, świadomość podstawowej jedności między ciałem i sferą ducha, poczucie związku pomiędzy tym, co obiektywne a subiektywne. Człowiek dojrzewający domaga się wychowania moralnego, jako odpowiedzi na jego naturalne zainteresowanie tym, co duchowe. Zorientowana na transcendencję osoba pragnie piękna, prawdy, dobra, miłości. Problem rodzi się w momencie, kiedy nie dostrzega się tych wartości w sytuacji konkretnej, deliberując na temat człowieka jedynie abstrakcyjnie. Depersonalizacja jest efektem wszechwładnego postępu technologicznego, ale również źle interpretowanej koncepcji autonomii.

Trzecia sesja konferencji, pod przewodnictwem prof. A. G. Spagnolo, wykładowcy bioetyki na UCSC, poświęcona była relacji zachodzącej pomiędzy ekonomią sanitarną a poszanowaniem dla osoby. Temat ten podjęło bogate w propozycje wystąpienie prof. S. Zamagni, wykładowcy ekonomii na Uniwersytecie w Bolonii, zatytułowane „What health economics respects the person?” Zaproponował on z jednej strony udział przemysłu biomedycznego i farmaceutycznego w ponoszeniu kosztów sanitarnych, z drugiej zaś zasadę pomocniczości określonej w obrębie popytu i podaży. W odróżnieniu od ekonomii rynkowej, nie jest etycznie dopuszczalne, by także w określaniu dostępu i poziomu opieki medycznej kierować się zasadą zysku.

Prof. C. Hanau, wykładowca nauk statystycznych i organizacji sanitarnej Uniwersytetu w Bolonii, zajął następnie stanowisko w sprawie: „Strategies of allocation for the person in health economics”. Wobec niewystarczającej ilości środków to eksperci - czyli w przypadku choroby odpowiedzialny za podejmowanie decyzji personel sanitarny - w oparciu o spodziewane efekty podejmują decyzje o rozpoczęciu lub zaniechaniu leczenia. Nie leży jednak w gestii społeczeństwa decydowanie o tym, jaki poziom ludzkiej godności bezwzględnie zasługuje na ochronę: tego zadania nie powinien podejmować się ani lekarz, ani ekonomista.

Prof. L. Palazzani, wykładowca filozofii prawa na rzymskim Uniwersytecie LUMSA, w referacie na temat „Personalism and bio-law”, wskazała na dostrzegalne nieustanne w bioetyce ryzyko radykalnego oddzielenia etyki od prawa. Prawnik, starając się zachować w społeczeństwie

pluralistycznym swoistą neutralność, nie może wszak pozostać obojętny na łamanie obiektywnej godności istoty ludzkiej. Prawo nie może i nie powinno być neutralne w obliczu normatywnej obrony człowieka.

Ukazania godności osoby w świetle prawa międzynarodowego podjął się w referacie zatytułowanym: „Dignity of the person in the light of international medical law” prof. R. Andorno, wykładowca prawa cywilnego na Uniwersytecie w Tybindze w Niemczech. W szczególności, podjął się on komentarza „Powszechnej Deklaracji (UNESCO) w sprawie ludzkiego genomu i praw człowieka”. W analizie tego dokumentu wyodrębnić można dwa różne obszary godności przyznawanej osobie ludzkiej. O zakresie podstawowym, osoba ludzka ma godność jako taką, bez względu na wiek, płeć, rasę, wyznanie, zdolności fizyczne czy umysłowe. W tym sensie nikt nie może ani nabyć, ani utracić własnej godności, która też nie podlega stopniowaniu. W znaczeniu szerszym mówi się natomiast o godności całej ludzkości w kontekście przyszłych pokoleń, integralności gatunku ludzkiego, stosunku do środowiska itp.

Ostatniej sesji sympozjum, poświęconej etyce środowiska i stanowisku bioetyki wobec organizmów genetycznie zmodyfikowanych, przewodniczył prof. M. Lenoci, stojący na czele Wydziału Nauk Pedagogicznych UCSC.

Prof. K. Gosler, dziekan Akademii Teologicznej w Bressanone, w wystąpieniu „The philosophico-theological foundation of environmental ethics”, jedną z najważniejszych przyczyn aktualnego kryzysu ekologicznego upatrywał w biblijnym antropocentryzmie. Przeciwna mu teologia stworzenia przyznaje natomiast godność każdemu stworzeniu. W tym znaczeniu wszystko, co stworzone, ma wymiar sakramentalny. W odróżnieniu jednak od pozostałych stworzeń, tylko człowiekowi, jako bytowi wolnemu i rozumnemu, można przypisać odpowiedzialność etyczną.

Z kolei dr V. Mele, prowadząca badania w Instytucie Bioetyki przy UCSC, zdając relację na temat „GMOs and the personalist bioethics view”, skrytykowała postawę zarówno zbyt permissywną, która dopuszcza genetyczną modyfikację organizmów, gdy nie objawiły się jeszcze jej negatywne skutki, jak i postawę zbyt restryktywną bezwzględnie odrzucającą wszelką ingerencję genetyczną. Orientacja personalistyczna dystansuje się od obu tych skrajnych stanowisk, proponując inną perspektywę: rozwój nie do końca wolny i autonomiczny, za to mądrze administrowany oraz postawienie na naturę stanowiącą jednak nie cel sam w sobie, ale postrzeganą jako dar.

Owoce rzymskiego Kongresu była nie tylko możliwość wysłuchania wymienionych referatów, ale także przewidziana po każdej sesji dyskusja nad nimi, której efektem były reports przygotowane przez poszczególne grupy robocze moderowane przez takich ekspertów, jak: prof. J. Haas, dyrektora National Catholic Bioethics Center w Bostonie (USA), prof. F. Chomali,

wykładowcę bioetyki na Papieskim Uniwersytecie w Santiago de Chile, prof. G. Fantacci, prezydenta AIDS Information Switzerland w Niedehasli (Szwajcaria) i prof. M. Lopez-Barahona, wykładowcę bioetyki na Uniwersytecie „Francisco de Vittoria” w Madrycie (Hiszpania). Ponadto, w kuluarach Kongresu dyskutowana była idea powołania, pod egidą i przy czynnym wsparciu Zakonu Maltańskiego, Międzynarodowego Stowarzyszenia Bioetyków Katolickich z siedzibą w Toronto w Kanadzie.

Drugi Kongres FIBIP potwierdził niewątpliwie zainteresowanie i zaangażowanie licznych centrów i instytutów bioetycznych w wielu krajach świata w promowaniu opartego na ontologii personalizmu, który opowiada się za ochroną i poszanowaniem życia, godności i praw osoby ludzkiej od momentu jej poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Źródło: S. Pisu, Congresso internazionale su „Prospects of Personalism in Bioethics”, w: „Medicina e Morale” 2004/4, 837-842 oraz materiały sympozjum.

MARKUS ZIMMERMANN-ACKLIN,
Instytut Etyki Społecznej Uniwersytetu w Lucernie.
(Przekład: Wiesław Regliński)

ETYKA FILOZOFICZNA I TEOLOGICZNA – dwie siostry ostatecznie rozdzielone?

Sprawozdanie z Międzynarodowego Sympozjum Naukowego zorganizowanego przez Uniwersytet w Lucernie (Szwajcaria) w dniach 11-12 czerwca 2004 roku.

W jakiej relacji do siebie pozostają etyka filozoficzna i etyka teologiczna? Jak przedstawiciele obu tych dyscyplin naukowych rozumieją swoją rolę badawczą, naukową i społeczną? Jak odczytują historię wzajemnych relacji pomiędzy dwiema gałęziami tej samej dyscypliny? Czy potrafią jeszcze ze sobą rozmawiać i czy w ogóle mają sobie jeszcze coś do powiedzenia? Pytania dotyczące genealogii, samorozumienia i wzajemnego rozumienia się etyki filozoficznej z etyką teologiczną, stanowiły inspirację do zorganizowania w dniach 11-12 czerwca 2004 roku na Uniwersytecie w Lucernie (Szwajcaria) międzynarodowego sympozjum naukowego. Bezpośrednią okazją ku temu stały się obchody 60. rocznicy urodzin prof. Hansa Jürgena Münka, wykładowcy zarówno etyki teologicznej, jak i filozoficznej, od 17 lat starającego się przyczynić do wzajemnej współpracy obu tych gałęzi etyki.

Odpowiedzialność za organizację sympozjum wzięli na siebie trzej profesorowie i naukowcy wspomnianego Uniwersytetu: prof. Hans Halter – wykładowca etyki filozoficznej, zajmujący się szczególnie etyką społeczną, prof. Rafael Ferber – wykładowca filozofii na Wydziale Teologicznym oraz prof. Enno Rudolf – prowadzący na Wydziale Nauk Humanistycznych seminarium filozoficzne. Udany dobór zaproszonych prelegentów świadczy zarówno o dobrej współpracy w ramach samego Uniwersytetu, jak i o szerokich kontaktach międzynarodowych obu wydziałów etyki. Sam jubilat w sposób klasyczny zaplanował przebieg sympozjum: od spojrzenia w przeszłość, przez analizę współczesnej debaty, po próbę zarysowania etyki interdyscyplinarnej. Prof. Hans J. Münk, po pozdrowieniu go przez rektora Uniwersytetu – prof. Markusa Riesa oraz po prezentacji i laudacji autorstwa kolegi z Instytutu Etyki Społecznej – prof. Hansa Haltera, zaprezentował jako własną propozycję konstruktywnej kooperacji, model interdyscyplinarnej współpracy etyki filozoficznej z etyką teologiczną. Do powstania tego modelu przyczyniła się zarówno osobista analiza etyki Immanuela Kanta i jej recepcja w obszarze katolickiej teologii moralnej, jak i pojawienie się konkretnych pytań między innymi z zakresu bioetyki czy etyki ochrony środowiska.

Historia emancypacji – przesłanki historyczne

Podczas pierwszej, historycznej części sympozjum próbowano znaleźć odpowiedź na pytanie: „Dlaczego i w jaki sposób, w czasach nowożytnych, etyka filozoficzna oddzieliła się (emancypowała) od teologii i etyki teologicznej?”. Próby udzielenia odpowiedzi na tak sformułowane pytanie podjął się jeden z organizatorów sympozjum, prof. Rafael Ferber. Już sposób postawienia problemu nasuwa wątpliwości, dlaczego eksponując nowoczesne kierunki rozwoju w etyce, nie nawiązuje się do wielkiej tradycji etycznej starożytnych Greków czy Rzymian? Jak bowiem pominąć w schemacie historycznym etykę chociażby Arystotelesa czy tradycję stoików, wspominając choćby tylko te dwa systemy, które wywarły znaczący wpływ na katolicką teologię moralną? Kto od kogo się odłączył, kto z kogo emancypował i ku czemu się rozwinął? Na istnienie tych wątpliwości zwrócił już uwagę w swoim przemówieniu inauguracyjnym rektor Markus Ries dociekając, kim mogliby być rodzice owych obu siostr? Znaczenie istnienia wspólnych korzeni dwóch dyscyplin wywodzących się z jednego rdzenia etyki podkreślał również, występujący w drugiej części sympozjum, prof. Walter Lesch – wykładowca etyki teologicznej na Wydziale Teologicznym oraz etyki filozoficznej na Wydziale Filozoficznym belgijskiego Uniwersytetu Louvain-la-Neuve.

Zadaniem prof. Konrada Hilperta, wykładowcy teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ludwiga-Maximiliana w Monachium, była próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: „Jaka była reakcja etyki teologicznej na wyemancypowanie się z niej etyki filozoficznej?”. Przypomniawszy, iż zwłaszcza w XVIII i XIX stuleciu doszło do bardzo silnego konfliktu między obiema dyscyplinami, któremu kres położył dopiero Sobór Watykański II. Przedmiotem owego konfliktu było: domaganie się uznania dla własnego osądu (któremu nie sprzyjała ówczesna kazuistyczna teologia moralna z jej wpływem na praktykę spowiedzi i prawo kanoniczne), większe wyeksponowanie podmiotu w miejsce natury, podkreślenie wolności wobec reżimu autorytetów i moralności posłuszeństwa, historyczność i rozwój w kontekście niezmiennej moralności Kościoła katolickiego. Wprawdzie już wcześniej pojawiały się pojedyncze głosy (np. Szkoły z Tübingen), postulujące palącą potrzebę uaktualnienia tradycji katolickiej, jednak dopiero wspomniany Sobór, po długiej fazie konfrontacji w czasach neoscholastyki, doprowadził do ostatecznego przełomu. Podsumowując swoje historyczne refleksje, teolog - moralista z Monachium podkreślił współczesne wyzwania podyktowane złożoną i niezbyt klarowną sytuacją społeczną oraz trudnościami z samoidentyfikacją. W dyskusji, jaka wywiązała się po jego referacie, autor podkreślał konieczność zaufania osobistemu osądowi oraz prawdzie, która ostatecznie winna być jedna:

„Nie wszystko musimy przecież przypisywać Bogu, istnieje też droga wiodąca przez antropologię”.

Współczesne krytyczne wyzwania etyki

Drugą część sympozjum otworzył referat „Zapytania filozofa do etyki teologicznej”. Prof. Enno Rudolph rozpoczął swoje rozważania od prowokacyjnego stwierdzenia, iż etyka jest w istocie dyscypliną wybitnie filozoficzną i że należałoby dopatrywać się emancypacji raczej teologii z filozofii, a nie odwrotnie. W swoim retorycznie i merytorycznie błyskotliwym wystąpieniu postawił on dwa pytania: „Czy etyka powinna zrezygnować z ubiegania się o autonomię, względnie z eksponowania wolności kosztem teorii przeznaczenia?” oraz: „Czy nie jest zadaniem etyki stworzenie formuły zdystansowania w celu obrony ludzkości przed przemocą w postaci stawianych jej, wygórowanych oczekiwań?”. Na tak sformułowane wątpliwości filozof szukał odpowiedzi z jednej strony w krytycznej analizie listu autorstwa Martina Heideggera z 1946 roku („Humanismusbrief”) z jego własną heraklitowską interpretacją, z drugiej zaś w życzliwej lekturze „Krytyki etycznej przemocy” Judith Butler. W centrum wielopoziomowych rekonstrukcji (*en passant* doszło do głosu problematyczne nastawienie Heideggera do reżimu narodowo-socjalistycznego i zburzenie przez niego we wspomnianym liście tradycyjnego humanizmu, jako akt sukcesywnego samooczyszczenia) stała interpretacja pytania o wyznaczony przez Boga los (heideggerowski „Geschick”), który ostatecznie nie pozostawiał żadnej alternatywy dla idei wolności i współdecydowania o ludzkim samostanowieniu. Ewentualne, rejestrowane we współczesnym świecie przesilenie spowodowane brakiem przejrzystości własnych intuicji, można poddać krytycznej wątpliwości, ponieważ również heroizm osobistej odpowiedzialności okazał się ostatecznie nieludzki, jak to przedstawia Judith Butler. Od człowieka nie wolno, w sensie kantowskim, wymagać moralnej nieomyślności: należy go uwolnić od tego brzemienia.

Walter Lesch z Uniwersytetu Louvain-la-Neuve, będąc wykładowcą zarówno na wydziale teologicznym, jak i filozoficznym, starał się z kolei uwypuklić to, co łączy obie te dziedziny wiedzy. Jego referat nosił tytuł: „Ku tożsamości etyki, na styku wydziałów teologicznego i filozoficznego: pytania etyka teologa do etyki filozoficznej”. W przeciwieństwie do swojego przedmówcy, podkreślał on wspólne wyzwania stojące na „rynku orientacji” przed obiema dyscyplinami sugerując zarazem, iż filozofia zbyt łatwo stawia teologii zarzut ślepego posłuszeństwa autorytetowi kościelnemu, gdy tymczasem sama nie przyznaje się do własnych uległości. Na gruncie genealogicznego sposobu widzenia, wychodzącego z założenia, iż społeczeństwo i państwo zdane są na czerpanie z korzeni moralności staro-

testamentalnej – opartej na sprawiedliwości lub nowotestamentalnej – zbudowanej na miłości (tak to widział Jürgen Habermas w „Faktizität und Geltung”), prof. Lesch uwydatnił znaczenie zarówno idei poszukiwania dobrego życia, jak i stawiania pytań o sprawiedliwość. Kooperatywne przełożenie religijnych postaw winno być (jak sugeruje Habermas w swoim frankfurckim przemówieniu wygłoszonym przy okazji przyznania mu w 2001 roku Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy¹) możliwe do przeprowadzenia, co poddaje w wątpliwość możliwość kategorycznej separacji między językiem świeckim a religijnym. Etykę teologiczną cechuje motywacyjna i transcendentna przesłanka oraz zakorzenienie w konkretnej wspólnoty, co nie pozostaje bez znaczenia dla zachowania wymiaru praktycznego. Czy życzenie sobie, w obliczu międzynarodowego fundamentalizmu, współpracy interkulturowej – padło na koniec przemówienia retoryczne pytanie – można uznać za gest imperialistyczny?

Konkretyzacja – w stronę etyki interreligijnej

Trzecia część symposium stała pod znakiem konkretyzacji idącej w kierunku etyki interreligijnej. Pierwszy, wspomniany już referat, wygłosił Hans J. Münk. Nosił on tytuł: „Etyka teologiczna i etyczna w dialogu na temat etosu uniwersalnego”. Własny „model interdyscyplinarnego współdziałania” autor referatu widział w instytucji na wzór Centrum Etycznego przy Uniwersytecie w Zurichu. Najważniejsze wydaje się: uchwycenie różnic pomiędzy tym, co sprawiedliwe a tym, co dobre, rozróżnienie między etyką dążeń a etyką powinności, sprecyzowanie relacji moralności chrześcijańskiej do świeckiej. Tego, co typowo chrześcijańskie w teologii moralnej, bardziej należałoby upatrywać w sferze etyki dobrego życia, niż w obszarze opartej na sprawiedliwości moralności deontologicznej. Wspomniana etyka dobrego życia opiera się na poczuciu samoświadomości działającego podmiotu i na jego osobistej formie działania, zauważył na koniec mówca nawiązując do myśli Christofa Mandry. Chrześcijanie, wraz z określonym kształtem kultury, nadali życiu cel i sens, określili pewną tożsamość. W obszarze moralności opartej na sprawiedliwości winny przeważać ogólnie wiążące sugestie, nawet jeśli Biblia ukazywałaby konkretne rozwiązania uporządkowania wolności w kierunku opcji na rzecz ubogich. Nie do zaakceptowania jest spychanie etyki dobrego życia na bok (na znak „postmetafizycznego myślenia”), gdyż może to z kolei prowadzić do materializacji etyki teologicznej. Wprost przeciwnie, należałoby

¹ Patrz: Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. z niem. Małgorzata Łukasiewicz, w: *Miesięcznik ZNAK*, wrzesień 2002, nr 568, 8-21. Pełna wersja przemówienia wygłoszonego 14 października 2001 r. w kościele św. Pawła we Frankfurcie, ma się też ukazać w wersji książkowej w Wydawnictwie Scholar w Warszawie.

znowu połączyć na płaszczyźnie metafizycznej to, co sprawiedliwe z tym, co dobre, gdyż bez odwołania się do tego, co dobre – trudno wyjaśnić, na czym miałyby się opierać normy tego, co sprawiedliwe. U szeroko krytykowanego Habernasa mówca potrafił zauważyć otwarte drzwi. Dopiero pod koniec swego referatu jubilat podjął właściwy temat trzeciej części symposium, powołując się na etos praw człowieka. Za punkt wyjścia posłużyły mu transkulturowe doświadczenia ludzkiej ułomności: pytanie o prawo, jak sformułował to Thielike, zrodziło się z pytania o uwolnienie od nieprawości. Musiały przy tym zostać spełnione niektóre podstawowe warunki, takie jak: prawo do życia, przyznanie statusu osoby prawnej czy niedyskryminowanie innych form życia. Na koniec zaprezentowana została empiryczna reguła interreligijnego dialogu: propozycja jednego partnera winna zostać poddana krytycznej próbie ze strony innej religii.

Stronę przeciwną przyszło reprezentować Gesine Palmer, religioznawczyni, współpracownicze ewangelickiego ośrodka badawczego w Heidelbergu. Niekonwencjonalny tytuł jej wykładu, w którym powoływała się głównie na filozofię religii autorstwa przedstawiciela neokantyzmu Hermanna Cohen'a (1842-1918) brzmiał: „Tolerancja i jej podobne środki nasenne» - Problemy z etosem światowym”. Już na samym wstępie przyznała się otwarcie, iż nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o wspólne etyczne jądro w przesłaniach religii świata. Właśnie zajmowanie się granicami tego, co etyczne kwalifikuje teksty natury etycznej do grupy religijnych. Siła religii polega na tym, że nie dążą one do rozwiązania pewnych problemów, ale mówią, w jaki sposób z nimi żyć. Etos wymagający uzasadnienia – traci cechy absolutności, a tym samym nie można go utożsamiać z religiami, które wywodzą się z więzi z Absolutem. Wewnątrz samych religii nie podejmuje się często tematu stosunku moralności pojmowanej w sposób wąski i szeroki. Tym samym, droga inkwizycji zostaje zamknięta. Powołując się na Hermanna Cohen'a, znawczyni religii sugerowała preferencję idei związku państw przed ideą połączenia się religii świata. Podobnie, niewielkie znaczenie przypisywała idei etosu światowego w formie zarysowanej przez Hansa Künga, podważając zwłaszcza domaganie się przez niego absolutyzmu (sądził on, trochę nieostrożnie, iż tylko to, co konieczne, może koniecznie zobowiązywać) i otwarcia na uzasadnienia takiego konceptu. Na koniec mówczyni opowiedziała o doświadczeniu z konferencji na Harvardzie, podczas której reprezentantka Sudanu broniła praktyki okaleczania narządów płciowych u swoich rodaczek, jako tradycji kulturowej. Czy krytyka tych nieludzkich działań jest przejawem zachodniego imperializmu w postrzeganiu praw człowieka? Mówczyni była pewna, iż tak nie jest i opowiadała się za odważnym i bezpretensjonalnym wytykaniem w podobnych przypadkach błędów innych religii i kultur.

Pod koniec mającej następnie miejsce dyskusji, Hans J. Münk podkreślił znaczenie perspektywy czasu: prowizoryczność, z jaką traktuje się dzisiaj np. kwestie związane z relacją do natury, jest niepokojąca. Dopatrywać można się tutaj szansy dla religii, przywykłych do myślenia w szerszych kategoriach czasowych.

Orientacja w dobie postsekularyzmu

Ostatecznie okazało się, iż ze wzajemnym zrozumieniem się etyki filozoficznej z teologiczną nie jest aż tak źle, jak sugerowałby tytuł sympozjum. Wobec wzrastającego w dobie postsekularyzmu zapotrzebowania społecznego na pomoc w odzyskaniu orientacji, obie dyscypliny w równej mierze i w podobny sposób poddane są wyzwaniu, i to zarówno w obszarze pytań o sprawiedliwość, jak i tych dotyczących sztuki życia. Etyka filozoficzna tendencyjnie uwypukla znaczenie rozumu, podmiotu czy wolności, narażając się przy tym na niebezpieczeństwo pominięcia leżących u podstaw zagadnień bytowych i pytań o konkretną transformację. Przedstawiciele etyki teologicznej z kolei, koncentrując się na bycie, stworzeniu i wspólnocie, ryzykują niedowartościowaniem wolności i autonomii. Ze przy tym wyjątki często potwierdzają istnienie reguły, stało się choćby w częstym powoływaniu się na filozofa (nowego Ojca Kościoła?) Jürgena Habermasa. Duże zainteresowanie sympozjum dowiodło w końcu, iż obok licznie prowadzonych dziś dyskusji poświęconych różnorodnym zagadnieniom, od komórek macierzystych po wojnę sprawiedliwą, również teoretyczne debaty etyczne rzucają światło i nadają kierunek. Referaty wygłoszone w trakcie sympozjum, wraz z laudacją na cześć jubilata prof. Hansa J. Münka, ukażą się w całości w numerze 4/2004 periodyku „Ethica”².

Ks. MAREK ŻEJMO

TEOLOGICZNA PROBLEMATYKA WIERSZA „DO ZESZŁEJ” CYPRIANA KAMILA NORWIDA

Teologiczne aspekty twórczości Cypriana Kamila Norwida są oczywiste. Pod tym względem jest poetą, który najbardziej z wszystkich romantyków przesycił swoją poezję tą szczególną, bo teologiczną refleksją. Należy podkreślić fakt, że jest ona nie tyle, czy nie tylko religijna, ile właśnie "teologiczna". Religijność i teologia są z natury rzeczy ze sobą powiązane. Może się jednak zdarzyć, że religijność obywa się bez teologii, zakładając, że przez teologię rozumiemy metodologicznie uporządkowaną i dojrzałą refleksję nad Objawieniem. Religijność nie musi być związana z taką głęboką refleksją teologiczną. Może być tylko nacechowanym szczególnym pietyzmem dotykaniem sfery sacrum, wyrażaniem treści, gestów i postaw, które są ze swej strony wyrazem szacunku, miłości, nadziei kierowanych ku Bogu. Religijność zatem, może wiązać się ze sferą przeżyć, nie domagając się wsparcia refleksją teologiczną, aby ostatecznie ukonstytuować się jako postawa życiowa. Inaczej teologia. Postuluje ona, w pierwszym rzędzie wiarę w Objawienie, a następnie metodologiczny rygor myślenia nad treściami tego Objawienia. Ostatecznie konstytuuje się jako refleksja, i w szerszym rozumieniu, jako nauka. Norwid teologiem w tym rozumieniu nie był. Nie był teologiem akademickim. Wyrażał jednak treści na wskroś teologiczne, ujęte w formę literacką. W poezji Norwida odnaleźć można zarówno świadectwa głębokiej postawy religijnej autora, tego "artysty religijnego stylu", jak również myśl teologiczną, którą nieustannie wplata w strofy swoich wierszy. I tym właśnie teologicznym aspektem jego twórczości, ograniczonej tutaj do „Vade-mecum”, chcę się teraz zająć.

Przede wszystkim należy powiedzieć, że Norwid nie traktuje teologii (ani, w szerszym znaczeniu, religii) instrumentalnie. Nie stanowi ona dla Norwida pretekstu do wyrażania treści znaczeniowo jej obcych. Ani też nie służy wzmocnieniu autorytetu tych treści. Jest natomiast celem samym w sobie, bądź też występuje jako kategoria interpretująca rzeczywistość. Tym samym Norwid odcina się od postawy wcześniejszych romantyków polskich, którzy niejednokrotnie posługiwali się kategoriami teologicznymi dla wyrażenia tez, znaczeniowo teologii obcych. Wystarczy przywołać tu przykład *mesjanizmu*. Odwołanie się do teologii, w tym przypadku nie miało na celu uświęcenia dziejów. Służyło jedynie podniesieniu ich rangi, uwzniośleniu wydarzeń, które w naturalnym biegu rzeczy posiadają jedynie wymiar faktów historycznych i ich konsekwencji. Norwid nie posługiwał się w ten sposób teologią ani religią. Sam, świadom możliwości instrumentalnego, zdesakralizowanego traktowania

² Źródło: M. Zimmermann-Acklin, *Theologische und Philosophische Ethik – endgültig getrennte Geschwister?*, w: Schweizerische Kirchen-Zeitung (2004) 29-30, 546-551. Dr Markus Zimmermann-Acklin od jesieni 2004 roku jest odpowiedzialny za badania z zakresu bioetyki prowadzone przy Instytucie Etyki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Lucernie.

religii, krytykował Towiańskiego czy Mickiewicza, mówiąc o tym, że dążą oni do „najdokładniejszego wyniszczenia dogmatu”. Norwid dokonywał rzeczy zgoła odwrotnej. To w jego właśnie ustach zdarzenia i sprawy codzienne, „świeckie” naturą dnia powszedniego, nabierały znaczeń znanych nam tylko z teologii. Norwid dokonywał teologicznej interpretacji rzeczywistości. Sprawy ludzkie i codzienne odnosił do rzeczywistości boskiej i odwiecznej. To właśnie rzeczywistość, którą opisywał, stawała się pretekstem do wyrażania treści religijnych i teologicznych, do ukazywania sensów głębszych niż świeckie i powszednie znaczenia zdarzeń, do przywoływania dogmatów wiary. Teologiczny aspekt twórczości Norwida polega zatem nie na wyborze religijnych przedmiotów - tematów, ile na religijnej interpretacji każdego z nich. Te religijne i teologiczne interpretacje wyrastają z pasji poszukiwania sensu życia, karmią się ciągłym niepokojem o samego siebie, który tu, w „Vade-mecum” artykułuje się w pełnym zadziwieniu pytaniu "czemu?", powtarzanym rytmicznie na końcu każdej strofy wiersza o tym samym tytule, tak jak na końcu każdej strofy życia, w którym "tak wiele katuszy" (LXXXIV, w. 30). Pytanie "czemu" milknie przed Bogiem:

I nikt - przed Bogiem - nie pomyślił: c z e m u ? (w.31)

Jedynie w tej perspektywie traci sens to nieusatisfakcjonowane nigdzie indziej pytanie. Jedynie w obliczu Boga. Stąd też próba teologicznej interpretacji rzeczywistości jest odpowiedzią satysfakcjonującą, bo jest wiedzą uprzedzającą (na drodze analogii) tą wiedzą pełną, którą Norwid uzyska oglądając Boga "twarzą w twarz", i która ostatecznie i bezpowrotnie ugasi niepokój "czemu?".

Najbardziej "teologiczny" z wszystkich wierszy „Vade-mecum” jest niewątpliwie wiersz LXXXV "Do zesłej". Wydaje się być najdoskonalszą literacką syntezą teologii katolickiej. Napisany w formie epitafium "na grobowym głazie", a więc w formie bardzo trwałej, takiej, która przetrwać powinna autora a także wszystkie inne formy zapisów. Która utrwali na zawsze w lapidarnym (!) skrócie pamięć najważniejszej rzeczy, mimo że pamięci innych spraw dawno już przeminęły. Takie jest zadanie i los epitafiów.

Cały cykl epitafijny w „Vade-mecum” przywołuje na pamięć śmierci różnych osób. W tym szczególnym kontekście - kontekście śmierci, bardziej wyraziście niż gdzie indziej ujawnia się pytanie najważniejsze: pytanie o sens życia. Odpowiedź na nie musi sięgać do najgłębszych pokładów wiedzy i wiary. Musi być wyznaniem szczerym i ostatecznym. Śmierć nie pozwala bowiem już go nigdy zmienić.

I tak też jest w przypadku wiersza "Do zesłej" - nieznaney adresatki, której anonimowość nie wydaje się być żadnym uchybieniem ani przeoczeniem,

ale podkreśleniem uniwersalnego charakteru wypowiedzi. *Credo* Norwida wyrażone w wierszu "Do zesłej" może być wypowiedziane z okazji każdej śmierci. A właściwie nie śmierci ile zgonu. Śmierć bowiem, jak to wyraźnie rozgranicza w wierszu "Na zgon śp. Józefa Z. Oficera Wielkiej Armii [...]", jest rozdarciem i roztraskaniem ziemskiego żywota, niewytłumaczalnym unicestwieniem, bezsensownym i niepokodzonym odejściem. Śmierć jest odejściem bez żadnego credo. Zgon natomiast przedstawia Norwid inaczej:

"Może byśmy już na śmierć zapomnieli
O chrześcijańskim skonu pogodnego tonie
I o całości żywota dojrzałego..." (ww. 24 - 26)

Przedstawia go w kategoriach dokończenia, domknięcia i spełnienia życia, a więc jako dojrzałą i pełną wiary śmierć chrześcijańską. Rozumie ją bardziej, jako "błogosławiony uczynek" aniżeli jako dramatyczne wydarzenie. Bardziej, jako ostatni, najważniejszy gest, który koronuje całe dzieło życia, spina je w sensowną całość, aniżeli rozłamujące, bolesne rozstanie. I właśnie w kontekście takiego zgonu chrześcijańskiego Norwid wypowiada bardzo dojrzałe religijnie i świadome teologicznie credo. Refleksję swoją rozpoczyna w sieni, miejscu przejściowym, gdzie zatrzymać się nie można, a nade wszystko nie ma sensu:

"Sieni tej drzwi - otworem - poza sobą
Zostaw - - wlećmy już dalej!..."

Słowo "zostaw" brzmi nie jak rezygnacja, ale jak perswazja, która łagodnie, chociaż stanowczo wskazuje na nieodwracalność biegu rzeczy ("poza sobą"), na nieuchronność śmierci. Pogodzenie się z tym faktem pozwala przekroczyć próg sieni, jest pierwszym, świadomym krokiem ku "tam". Ale zanim się to dokona, pomiędzy sienią i "tam", jest "dalej" - nowa, otwierająca się perspektywa. Pogodzone opuszczanie sieni przenosi w tę perspektywę, której granice, ani miejsce nie są określone. Charakterystyczne, że poza progiem sieni zaczynają się miejsca przez Norwida nie nazwane, tak jakby on, poeta, nie mógł znaleźć właściwych dookreśleń. Stąd też dalsze etapy wędrówki taktowane są przysłówkiem "tam", może najmniej precyzyjnym wskaźnikiem miejsca, ale mającym moc przenoszenia nas w inne sfery eschatologii. Pierwszym etapem, po opuszczeniu sieni jest:

"Tam, gdzie jest N i k t, i jest O s o b a:
∞ Podzielni wszyscy, a cali!..."

Jest to literackie wyrażenie teologicznej formuły trynitarniej: Boga w Trójcy Jedynej. To jedna z najbardziej trudnych formuł teologicznych, ale jednocześnie fundamentalna dla dogmatyki. Na niej bowiem opiera się cała teologiczna nauka o Bogu Wszchemogącym, o Jezusie Chrystusie i o Duchu Świętym. Ona też stanowiła od najdawniejszych czasów podstawowy schemat wyznania wiary. I to właśnie, najtrudniejsze, ale najbardziej ortodoksyjne credo chrześcijańskie, umieszcza Norwid w godzinie śmierci. Formuła trynitarna jest trudna, ponieważ umyka łatwemu zrozumieniu. Ślad tej trudności uobecnia się w wyznaniu Norwida: "[...] gdzie jest N i k t, i jest O s o b a [...]" (w.3). Zestawienie jest paradoksalne: n i k t nie może być przeciw osobą, ponieważ właśnie osoba jest k i m ś w najwyższym tego słowa znaczeniu. Paradoks zakłóca tutaj proces rozumienia. Bo też rozumienie nie może być w chwili śmierci ścieżką prowadzącą do Boga. Rozumienie, które jest w istocie swojej nawiązaniem relacji poznawczej, nie wystarcza, aby znaleźć się "tam". Wiara nie może być gnozą. Norwid nie deprecjonował przez to roli rozumu w kontekście wiary. Uważał nawet, że rozumienie musi wyprzedzać akt wiary. Tu jednak, w chwili śmierci, rozumienie zawodzi. Wiara musi być nawiązaniem relacji osobowej. Na gruncie tej relacji nawet trudna formuła trynitarna staje się łatwiejsza do racjonalnej akceptacji: bo osoba jawi się jako przedziwne połączenie wspólnej natury z jednostkowością i odrębnością bycia. Nawiązanie relacji osobowej jest możliwe nawet wtedy, gdy sfera poznawcza sygnalizuje istnienie paradoksu. Nawet więcej, paradoks staje się wyzwaniem dla wiary. Wiara w chwili śmierci jest trochę osierocona przez rozumienie. Okazuje się bowiem, że Bóg w Trójcy Jedynej jest "nikim" z tego, co na drodze orzekania jednoznacznego wiemy o otaczającym nas świecie. Z racjonalnych wyobrażeń o Nim, które, oczywiście chcą się ustrzec naiwnych antropomorfizmów, pozostaje obraz niejasny, niezdefiniowany i niepomocny. Pozostaje jedynie postawa wiary, jako relacji osobowej, postawa zawierzenia, która przekracza granicę rozumienia, aby odnaleźć się w tej nowej perspektywie, którą Norwid określa - nie określa jako "dalej". Ortodoksyjna wiara w Boga w Trójcy Jedynej jest kluczem do otworzenia następnego "tam". Kiedy Norwid dokonuje tego aktu, ze zdziwieniem odkrywamy jednak, że to drugie "tam" nie jest upragnionym rajem:

"Tam - milion rzęs, choć jedną łzą pokryte,
Kroć serc - łkających: "g d z i e T y?"

Otwiera ono natomiast perspektywę czyścica, gdzie ludzie połączeni wspólną udręką bliskości Boga, którego ciągle jeszcze nie mogą ujrzyć, oczekują na czas swego oczyszczenia. Oczyszczenie nie może jednak nastąpić - mechanicznie; nie zależy też od ilości upływającego czasu. Wyśłużone jest przez Jezusa Chrystusa:

Tam stopy dwie - gwoźdźmi przebite -
Uciekające z planety ...

Trzecie "tam" otwiera perspektywę ostatecznego zbawienia. Ludzie zawdzięczają je Męce Krzyżowej Jezusa Chrystusa, która ma moc zbawczą. Zbawienie polega zaś na tym, że Chrystus poniósł odpowiedzialność i karę za grzech każdego człowieka na drzewo krzyża, i tam dokonał Ofiary - zadośćuczynienia za każdą z win ludzkich. Każdy więc, został wybawiony od swojego własnego grzechu. Tą wiarą żyją dusze w czyścicu, wołając: gdzie ty? Ale jest to również nadzieja żyjących. Wskazuje na to perspektywa, z jakiej, w wierszu Norwida, postrzegany jest Chrystus na Krzyżu; jest to spojrzenie człowieka klęczącego u Jego stóp. Plastyka tej sceny wskazuje na potrzebę modlitwy wstawienniczej. Służyć ma ona (jak wierzone od najdawniejszych czasów), tym, którzy w czyścicu oczekują ostatecznego Zbawienia, ale także tym, którzy ją zanoszą.

Czwarte i piąte "tam" zarezerwował Norwid dla siebie:
Tam - milion moich słów; tam lecą i te.

W oddzielnym graficznie miejscu tego samego wiersza Norwid pozostawił swoje osobiste wyznanie o częstej (milion moich słów) modlitwie, i o tym, że jest nią również to niezwykle credo - epitafium. Teologiczna refleksja w „Vade-mecum” występuje głównie w kontekście śmierci, a zatem umiejscowiona jest w cyklu epitafijnym. Interpretacja ta wykracza poza sam fakt śmierci i dotyczy całego sensu życia. W śmierci (a właściwie w zgonie) może urzeczywistnić się godność człowieka.

„Szkieletem” tej refleksji jest dogmatyka. Sformułowania dogmatyczne mają charakter dojrzałej refleksji teologicznej o nieskazitelną ortodoksji. Wypowiadane są jednak językiem nie akademickim, ale na wskroś literackim. Wplatają się w przedziwny cykl rozważań nad śmiercią jako osobiste credo autora. Składa się na nie wiara w Boga w Trójcy Jedynej, wiara w czyściec, oraz wiara w Chrystusa i Ostateczne Zbawienie. Uzupełnia je wiara w skuteczność modlitwy wstawienniczej za zmarłych.

Oczywiście, w innych utworach Norwida (poza „Vade-mecum”) zakres tematów teologicznych jest znacznie szerszy. Tu, w „Vade-mecum”, zakres jest wąski, ale dotyczy spraw najważniejszych: śmierci, życia i godności człowieka, które jedynie przed Bogiem mają sens. Sama śmierć zaś:

„(...) Prócz chwili, w której wzięła, nic nie wzięła -
- człek od niej starszy.” (LXXXII Śmierć)

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Bishop Kazimierz Nycz: *Experience of religious instruction in the recent years in the perspective of challenges of the pluralist Europe*

Rev. Ireneusz Blank: *Paschal and sacramental dimension of human death in preaching*

Rev. Lech Bończa-Bystrzycki: *The history of Koszalin-Kołobrzeg Diocese (1972-2005)*

Rev. Janusz Bujak: *Theological significance of the cancellation of the excommunications from the year 1054*

Rev. Zygmunt Czaja: *The educational nature of school Lent retreat*

Rev. Kazimierz Dullak: *The formulation of legal standards in the field of spiritual formation in the Convent of Franciscan Sisters of St. Mary's Family*

Rev. Grzegorz Jankowiak: *Selected aspects of the Second Vatican Council Eucharist ecclesiology*

Rev. Dariusz Jastrząb: *How the beauty saves the world according to Dostojewski*

Rev. Mariusz Kolaciński: *In the search for the sense of moral values in a society adhering to various ideologies*

Rev. Jerzy Kulaczkowski: *Specificity of selected canons of law in the Pentateuch*

Rev. Janusz Lemański: *Historical context of the Messianic prophecies in the Book of Deutero-Zechariah: the subject of a prophetic interpretation or the source of literary inspiration?*

Rev. Edward Sienkiewicz: *Issue of absolute truth in empirical sciences*

Rev. O. Bonawentura Smolka: *Missionary character of the eucharist in the light of John Paul II's teaching in his apostle letter "Mane Nobiscum Domine"*

Rev. Jan Turkiel: *A task for „The Son” in the light of Sirach (ecclesiastiicus)*

Rev. Józef Urban: *Parish in the face of the problem of sects*

Rev. Wojciech Wójtowicz: *Contemporary dangers to faith according to Cardinal Joseph Ratzinger*

MATERIALS AND REVIEWS

Rev. Ireneusz Blank: *Wiesław Oleszek, Preaching on Saints, Lublin 2002.*

Rev. Janusz Bujak: Gilbert Keith Chesterton, *Eternal man*, Warszawa – Ząbki 2004.

Rev. Zygmunt Czaja: Erich Dauzenroth, *Janusz Korczak. Life for children*, Kraków 2005.
Jacek Salij, *Patriotism today*, Poznań 2005.

Rev. Kazimierz Dullak: Jan Dudziak, *Canonical role of the parish priest. Realisation of the basic church tasks: teaching, sanctifying and ruling*, Tarnów 2001.
Stanisław Tymosz (edit.), *The synodal nature of Church in the teaching and activities of John Paul II*, Lublin 2004.

Rev. Edward Sienkiewicz: Zdzisław J. Kijas, *The beginning of the world and man*, Kraków 2004.
Joseph Ratzinger, *Faith – truth – tolerance. Christianity and world's religions*, translated by Ryszard Zajączkowski, Kielce 2004.

Rev. Bonawentura Smolka: Edward Sienkiewicz, *Christ as the sense of the nation's history in the Polish reflection upon faith*, Poznań 2003.

Rev. Wiesław Regliński: Report on the International Congress *Prospects for personalism in bio-ethics* organized by the International Federation of Bio-ethic Centres and Institutes on Personalistic Inspiration (FIBIP).
Rome, 21-22 June 2004

Markus Zimmermann-Acklin: *Philosophical and theological ethics: two sisters finally separated?* Report from the International Scientific Symposium organised by the Lucerne University (Switzerland) 11-12 June 2004

Rev. Marek Żejmo: Theological issues of the poem of *To the Departed One* by C.K. Norwid

GZ