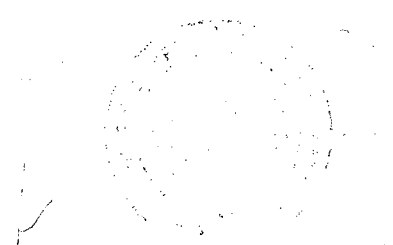


**STUDIA
KOSZALIŃSKO-
KOŁOBRZESKIE**



**Biskupowi Czesławowi Dominowi
z okazji 25-lecia sakry biskupiej**

**WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE
WYŻSZY INSTYTUT WIEDZY RELIGIJNEJ**

**STUDIA
KOSZALIŃSKO -
KOŁOBRZESKIE**

NR 3-4

KOSZALIN 1994/1995

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Ks. LUCJAN DOLNY, Ks. ROMUALD JANKIEWICZ,
Ks. ZDZISŁAW KROPLEWSKI – redaktor naczelny

Projekt okładki:
Marek Perepeczo

ISSN 1230–0780

Redakcja techniczna, skład, łamanie:
Jarosław Sawka

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne
Wilkowo 18A,
ul. Seminaryjna 1
75–950 Koszalin, skr. poczt. 136
fax 094/ 42–29–61
telefon 42–54–77

Objętość 13 aw., format B–5, nakład 500 egz.,

OD REDAKCJI

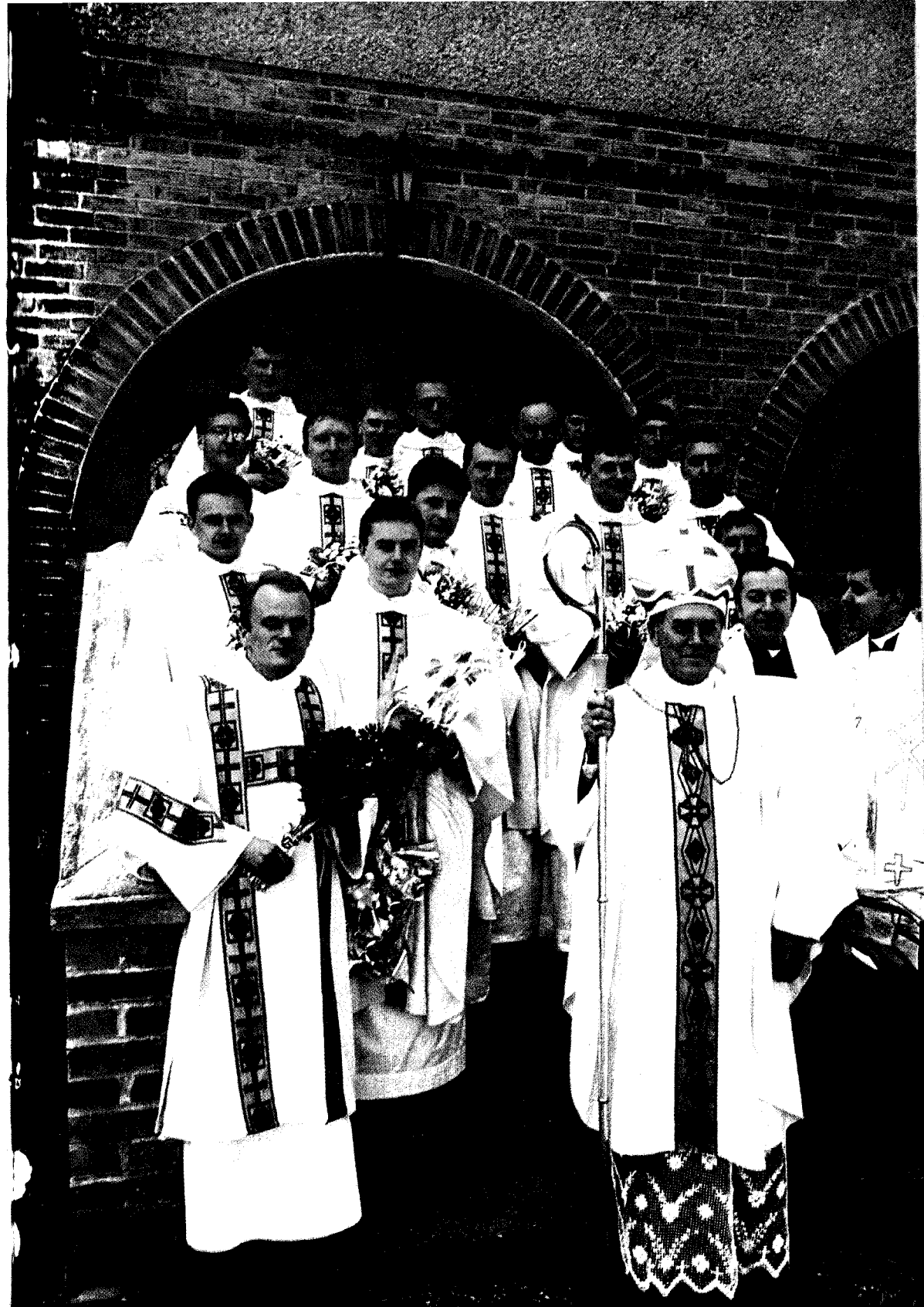
Ukazuje się nr 3–4 (1994/1995) „Studiów Koszalińsko–Kolobrzeskich”. Numer ten redakcja dedykuje Dostojnemu Jubilatowi Biskupowi Koszalińsko–Kolobrzeskiemu Czesławowi Dominowi w 25–tą rocznicę święceń biskupich.

Biskup Jubilat sakrę biskupią przyjął dnia 15 sierpnia 1970 roku. Przez 22 lata służył swoją posługą jako biskup pomocniczy w Diecezji Katowickiej, w latach osiemdziesiątych szczególnie zaangażowany był w pracę charytatywną w ramach CARITAS POLSKA. Przez tę pracę stał się bardzo znany i ceniony w Polsce i za granicą. Po dzień dzisiejszy Biskup Jubilat kieruje pracą Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, a sprawy miłosierdzia są Mu szczególnie bliskie.

Dnia 1 lutego 1992 roku Biskup Czesław Domin został ustanowiony przez Ojca Świętego Jana Pawła II Biskupem Koszalińsko–Kolobrzeskim. Obecny numer „Studiów Koszalińsko–Kolobrzeskich” całe środowisko Wyższego Seminarium Duchownego i Wyższego Instytutu Wiedzy Religijnej w Koszalinie, poświęca Dostojnemu Jubilatowi. Wyrażamy w ten skromny sposób szczególną wdzięczność Biskupowi Ordynariuszowi za ciągłą opiekę nad Seminarium Duchownym, które od pierwszych dni pobytu Biskupa Czesława na ziemi koszalińsko–kolobrzeskiej stało się jego *pupilla oculi*.

Niech Dobry Bóg obdarzy Dostojnego Jubilata wszelkimi łaskami, zwłaszcza zdrowiem i siłami potrzebnymi do prowadzenia wiernych naszej diecezji drogami Ewangelii. Matka Boża Skrzataska, Opiekunka Diecezji, niech wstawia się u Swego Syna i wyprasza Mu Boże błogosławieństwo.

Na zdjęciu obok:
Ks. Biskup Czesław Domin w roku jubileuszu swojej sakry biskupiej
wraz z neoprezbiterami Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej
po uroczystości święceń kapłańskich przed Bazyliką w Kołobrzegu
dnia 20 maja 1995 roku



SŁOWO NA JUBILEUSZ

Coraz częściej przypada mi rola „świadka historii”, która zresztą ze względu na moje zainteresowania naukowe bardzo mi odpowiada (pisałem pracę magisterską z historii u Ks. prof. Glemmy na Uniwersytecie Jagiellońskim; do doktoratu już nie „doszedłem” ze względu na wojnę). A takie żywe świadectwa historyczne są ciekawe i mogą się czasem przydać bardziej niż relacje naukowe ... Proszę mi dlatego wybaczyć, że w naukowych „Studiach” dam jeszcze jedno świadectwo, złożone z okazji Jubileuszu J.E. Ks. Biskupa Czesława Domina, i że nie będzie to czysto naukowa rozprawa.

Z Ks. Bpem Dominem znałem się od dawna, jeszcze z czasów, gdy pracowałem w diecezji katowickiej, skąd obaj pochodzimy. Wszedł w szeregi Episkopatu w 1970 roku, w którego składzie ja byłem wtedy już od 10 lat. Zaznaczył się w nim swoją działalnością charytatywną, jako Przewodniczący Komisji Charytatywnej, na którą zwłaszcza w okresie stanu wojennego spadła niezwykle trudna praca. Na jego barkach spoczywało też zadanie organizowania co roku „Tygodnia Miłosierdzia”.

Gdy na ostatnie dni stycznia w roku 1992 wyznaczone zostały w naszej diecezji Konferencje Rejonowe dla Księży, zaprosiłem na nie, jeszcze w grudniu poprzedniego roku, Ks. Biskupa Domina z prośbą o relację z Synodu Biskupów w Rzymie, jaki właśnie zakończył swoje obrady. Taki mieliśmy zwyczaj, że zawsze po zakończeniu Synodu zapraszaliśmy na najbliższą konferencję rejonową dla księży jednego z uczestników, aby uzyskać — niezależnie od relacji prasowych — relację żywą, wydobywającą aktualne dla nas i dla życia duszpasterskiego sprawy. A wybór padł na Ks. Biskupa Domina, bo był on jedynym biskupem sufraganiem, którego Ojciec św. wyznaczył i zaprosił do udziału w Synodzie dodatkowo, poza wybraną delegacją Konferencji Plenarnej Episkopatu, w skład której wchodził biskupi ordynariusze. Nikogo z nich na nasze konferencje rejonowe nie mogłem zaprosić, gdyż na środę, 29 stycznia 1992 r. zwołana została Konferencja Biskupów Ordynariuszów do Warszawy, i żaden z nich przyjechać by nie mógł. Ks. Biskup Domin — po naradzie z Biskupem Zimoniem (chodziło przecież o wyjazd na kilka dni) — zaproszenie przyjął i obiecał wygłosić konferencję ascetyczną oraz wykład — relację z przebiegu Synodu.

W poniedziałek, 27 stycznia 1992 r. konferencja rejonowa odbywała się w Koszalinie w kościele św. Józefa, obok Kurii Biskupiej. Po konferencji i po spożyciu obiadu na plebanii katedralnej przeszliśmy do rezydencji biskupiej, by ją Gościowi pokazać. I tam, w towarzystwie Księży Biskupów Tadeusza i Piotra, wywiązał się dialog wokół mojej rezygnacji z urzędu biskupa rezydującego, złożonej już 31 lipca 1989 roku, gdy zakończyłem 75 rok życia, jak przewiduje Prawo Kościelne. Nawiązałem do rozmowy z Ojcem św., który

powiedział do mnie: „Ignas, czekaj, aż ja tam przyjadę”. Mając świadomość, że przecież Ojciec św. był już u nas 1 i 2 czerwca 1991 r., myślałem, że przepis prawa zostanie już zrealizowany. I wtedy, pokazując mu mieszkanie i wskazując na Księżu Biskupów Sufraganów, odezwałem się całkiem żartem do Ks. Bpa Domina: „I teraz nie wiem, co Oni — po decyzji Ojca św. — ze mną zrobią, gdzie będę potem mieszkał”. A na to Ks. Bp Domin odpowiedział: „Niech się trzymają tradycji diecezji katowickiej, według której biskup urzędujący przechodząc na emeryturę pozostaje na miejscu. Tak było z Ks. Bpem Adamskim i tak było z Ks. Bpem Bednorzem — obaj po przejściu na emeryturę zostawali tam, gdzie dotychczas mieszkali”. Potem pojechaliliśmy zwiedzić Kołobrzeg i w Mielnie spożyliśmy razem wieczerzę.

Następnego dnia, we wtorek 28 stycznia, odbywała się Konferencja Rejonowa w Słupsku, na której już nie byłem obecny, ponieważ musiałem wyjechać do Warszawy na zapowiedzianą na środę 29 stycznia Konferencję Księżu Biskupów Ordynariuszów. W czasie Konferencji podszedł do mnie Ks. Arcybiskup Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski, i zaprosił mnie do siebie na kolację. Zaproszenie oczywiście przyjąłem i wieczorem po zakończeniu Konferencji znalazłem się na Alei Szucha. Zdumienie moje nie miało granic, gdy przy stole spostrzegłem Ks. Biskupa Domina... Ze Szczecinka, po konferencji już zdążył do Warszawy i tutaj się znalazł? Dlaczego tu jesteśmy razem? I tu zaczęło mi coś świtać w głowie: A może...?!

Ks. Abp Kowalczyk nie kazał mi długo czekać na odpowiedź na te pytania. Powiedział, że Ojciec św. moją rezygnację przyjął i że moim następcą jako nowy ordynariusz koszalińsko—kołobrzeski jest Ks. Bp Czesław Domin. Ucieszyłem się niepomiernie i radość tę wyraziłem w braterskim pocałunku, składając równocześnie na ręce Nuncjusza Apostolskiego podziękowanie dla Ojca św. za takie rozwiązanie sprawy następstwa.

Do tych moich przeżyć osobistych należałoby jeszcze dla pełnego obrazu sprawy dodać związane z tym faktem przeżycia Ks. Bpa Czesława Domina. W sobotę 25 stycznia wieczorem otrzymał on telefon z zapytaniem od Ks. Arcybiskupa Kowalczyka, czy będzie w poniedziałek w Warszawie w biurze Caritasu, tak jak to zwyczajnie robił. Można sobie wyobrazić zdumienie Ks. Nuncjusza, gdy otrzymał odpowiedź, że tym razem nie będzie obecny w Warszawie, gdyż wyjeżdża do... Koszalina. Trzeba było dopiero wyjaśnić, że idzie o wykład na konferencji rejonowej dla Księżu diecezji koszalińsko—kołobrzeskiej. Ta odpowiedź uspokoiła Księdza Arcybiskupa, który wobec tego poprosił Ks. Bpa Domina o przyjazd do Warszawy w niedzielę, niejako „po drodze” do Koszalina. W ten sposób powstała przedziwna sytuacja, że Ks. Bp Domin brał udział w konferencji rejonowej w Koszalinie, w Pile i w Szczecinku wiedząc o decyzjach, jakie zapadną we środę, które jednak musiał zachować w ścisłej tajemnicy.

Dalsza część wydarzeń należy już do szczegółów historii diecezji — a więc kanoniczne objęcie diecezji przez nowego ordynariusza w dniu 8 lutego o godz. 12⁰⁰ w Kurii Biskupiej, po ogłoszeniu decyzji Ojca św. w sobotę dnia

1 lutego o godz. 12⁰⁰ na zakończenie Mszy św. odprawianej przeze mnie w katedrze koszalińskiej. Ale najważniejszym wydarzeniem był ingres do katedry w obecności Nuncjusza Apostolskiego oraz sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski, Ks. Abpa Bronisława Dąbrowskiego. Najbardziej chyba podniosłym momentem było przekazanie pastorału, dotąd zwykle używanego przeze mnie, Ks. Arcypiskupowi Józefowi Kowalczykowi jako przedstawicielowi Ojca św., a ten z kolei oddał go w ręce nowego biskupa diecezji koszalińsko—kołobrzeskiej — jako że pastorał jest znakiem zewnętrznym pasterskiej władzy biskupa. Wyraża to Kościół słowami modlitwy przy wręczaniu pastorału nowemu biskupowi w dniu konsekracji biskupiej — a słowa te mogą być wspaniałym wskazaniem także dla biskupa obejmującego rządę:

„Przyjmij pastorał — znak urzędu pasterskiego i czuwaj nad całą owczarnią, nad którą Duch Święty ustanowił Cię biskupem, abys kierował Kościołem Bożym”.

Ad multos annos!

J. E. Ks. Biskup Senior Ignacy Jeż

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE
NR 3-4 (1994/1995)

ks. Lucjan Dolny

FAZY ROZWOJU MYŚLI FILOZOFICZNEJ EDITH STEIN

Studiując historię filozofii można spotkać się z wielorakim sposobem rozwijania się doktryn poszczególnych myślicieli. W życiu każdego z nich można wyróżnić poszczególne okresy twórczości, w których bądź rozwijali swoje koncepcje, bądź je zmieniali. Wielu pozostawało wiernymi raz przyjętej metodzie lub założeniom pierwotnym, a rozwój ich doktryny polegał na rozciąganiu swoich koncepcji na coraz to inne regiony rzeczywistości. Inni zaś trwali przy wyjaśnianiu jednego przedmiotu rozszerzając sukcesywnie zakres stosowanych metod lub korzystając z nowych źródeł. Do tych ostatnich należy zaliczyć Edytę Stein.

Badacze spuścizny filozoficznej Stein dość zgodnie wyróżniają trzy fazy w jej rozwoju. Jako przewodników—mistrzów wymienia się kolejno: Husserla, św. Tomasza i św. Jana od Krzyża.

Każdy jednak, kto zetknął się z jej twórczością musi przyznać, że aczkolwiek podział ten jest słuszny, to jest on zarazem zbyt schematyczny. Nie sposób bowiem nie zauważyć wpływu innych myślicieli na taki a nie inny kształt poglądów Stein. Bardziej adekwatnym kryterium podziału na fazy wydaje się być, podane przez L. Gelber¹, preferowanie przez Stein w poszczególnych fazach różnych źródeł poznania.

I tak w pierwszej fazie, która obejmuje lata 1911—1922, jedynym akceptowanym przez Stein źródłem poznania był naturalny rozum. Celem jaki sobie w tym okresie stawiała było określenie istotowej struktury (*Wesensbau*) osoby ludzkiej i społeczeństwa. Rozważania nad skończonością bytu ludzkiego stały się niewątpliwie obok zewnętrznych okoliczności (przyjęcie sakramentu chrztu), impulsem do myślenia religijnego.

Sięgnięcie do wiary i teologii, przyjęcie światła Objawienia jako dopełnienia światła rozumu naturalnego, charakteryzuje drugą fazę w twórczości Stein.

Trudno precyzyjnie określić w czasie początek tej fazy, z pewnością jednak artykuł *Die Phänomenologie Husserls und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, napisany w 1929 roku, można zaliczyć do dzieł fazy drugiej.

Faza trzecia w twórczości Stein to włączenie w zakres źródeł poznania doświadczenia mistycznego. Z punktu widzenia metodologii filozofii, dzieła drugiej i trzeciej fazy, na skutek korzystania z Objawienia i doświadczenia mistycznego, nie należą już do czysto filozoficznej spuścizny Stein. Tego zdania jest na przykład Roman Ingarden, który twierdzi, że „[Edith Stein] zrezygnowała z uprawiania filozofii, i to z uprawiania filozofii w ten sposób, jak to jako sztandar wysuwał zawsze Husserl, i co ona także przyjmowała, całkowicie przyjmowała. Nie wolno w filozofii przyjąć niczego, czego absolutnej oczywistości po dokonanej analizie nie uzyskamy”². Nie jest jednak przedmiotem niniejszego opracowania zbadanie „filozoficznej czystości” poglądów Stein. Interesującym jest dla nas natomiast, jak to się stało, że uczennica Husserla sięgnęła po inne źródła poznania niż naturalny rozum. Z pewnością na fakt ten nie mieli dominującego wpływu myśliciele, których czy to przez dzieła, czy to osobiście spotkała Stein na swojej drodze. Wymownym jest tu oświadczenie Ingardena: „Jestem przekonany, że Edith Stein nie napisała ani jednego słowa, w które nie wierzyła, nie zrobiła niczego w konformistycznym duchu”³.

Kluczem do zrozumienia jedności myśli filozoficznej Stein jest przedmiot jej dociekań: problem osoby ludzkiej pojęty jako centralne zagadnienie rozważań we wszystkich fazach. Nie bez znaczenia jest też sama osobowość Stein – niestrudzonej poszukiwaczki prawdy, i to prawdy pojętej maksymalistycznie. Takiej prawdy nie jest w stanie odsłonić zdany tylko na własne siły rozum. Sama Stein o swoich niestrudzonych poszukiwaniach prawdy napisała: „Moja tęsknota za prawdą była moją jedyną modlitwą”⁴.

Mając powyższe na uwadze możemy przejść do szczegółowego przedstawienia rozwoju myśli filozoficznej Edith Stein.

Zainteresowanie osobą ludzką wzbudziły w Stein studia w Uniwersytecie Wrocławskim (1911–1913). Studiowała tam obok filozofii historię, germanistykę i psychologię. Interesowała się zagadnieniem stworzenia podstaw dla nauk humanistycznych w duchu Dilthey’a⁵. Jej zainteresowania nie znalazły spełnienia, bowiem wówczas we Wrocławiu wykładano przede wszystkim psychologię eksperymentalną (W. Stern, R. Hönlwald).

W swojej autobiografii napisała: „Całe moje studia psychologiczne doprowadziły mnie do przekonania, że ta nauka tkwi jeszcze w powijakach, że brak jej wciąż koniecznego fundamentu w postaci jasnych pojęć i że sama nie jest w stanie tych pojęć sobie wypracować”⁶. Zetknąwszy się z Husserla *Logische Untersuchungen* postanawia kontynuować swoje studia u samego mistrza w Getyndze (1913–1915). Tu znalazła to, czego na próżno dotąd szukała, pewnego rodzaju opisową psychologię myślenia z określoną metodą⁷. Owocem jej studiów jest rozprawa doktorska *Zum Problem der Einfühlung*. Mimo, iż w temacie rozprawy nie jest to uwidocznione, to zagadnieniem

głównym jest w niej problem natury człowieka, osoby ludzkiej jako właściwego przedmiotu poznania przez „wzucie”. Wzucie, zdaniem Stein, jest swoistym poznaniem pozwalającym odkryć cielesno–psychiczną istotę człowieka, a nadbudowujące się nad wzuciem rozumienie otwiera dostęp do ludzkiego bytu duchowego⁸. Następne prace Stein, które można zaliczyć do twórczości pierwszej fazy, mianowicie *Individuum und Gemeinschaft* oraz *Psychische Kausalität*, dotyczą także struktury człowieka. Tym zaś, na co Stein szczególnie zwraca uwagę jest możliwość nawiązania kontaktu i wspólnoty między ludźmi. Twórczość Stein, z tego okresu, pozwala ją zaliczyć do grona tzw. „starych uczniów z Getyngi”, którzy nie podążyli za Husserlem w kierunku transcendentnego idealizmu.

Do grona tego należeli między innymi: Hedwig Conrad–Martius, Adolf Reinach, Aleksander Koyré, Jean Hering, Fryderyk Kaufmann i Roman Ingarden. Wszyscy oni – uczniowie getyńscy z okresu przed I wojną światową – byli zdecydowanymi realistami i interpretowali poglądy Husserla w duchu realistycznym⁹. Najmocniejsze więzy łączyły Stein z H. Conrad–Martius, która zajmowała się problematyką bytowego charakteru świata. Jej dzieło *Realontologie* (1923) zawiera analizy egzystencjalne odsłaniające pewne pierwotne momenty bytowe i inne podstawowe ontologiczne stany rzeczy¹⁰. Trudno ocenić na ile wpływ Conrad–Martius przesądził o ontologicznej orientacji myśli filozoficznej Stein.

W drugiej fazie, po przejściu na katolicyzm, orientacja ontologiczna staje się dominującą. Stein czuje się zobowiązana do poznania podstaw myślowych katolickiego światopoglądu i zagłębia się w studiowanie myśli tomistycznej¹¹. Nie bez wpływu na odczytanie myśli filozoficznej św. Tomasza była fenomenologiczna formacja Stein. Sama jest tego świadoma wyznając: „Św. Tomasz znalazł uczennicę chętną i pełną czci – ale jej umysł nie był *tabula rasa*, miał bowiem już bardzo mocne piętno, którego nie dało się wymazać”¹². To piętno – fenomenologiczna formacja – widoczna jest szczególnie w sposobie określania przedmiotu badań i przeprowadzaniu analiz. Badając czyjeś poglądy filozoficzne należy stwierdzić, czy obok deklarowanych przez autora związków i zależności nie występują także inne, mające wpływ na ostateczny wyraz jego twierdzeń. W przypadku Stein ważnym wydaje się być fakt, iż odczytywała ona myśl św. Tomasza w sugestii J. Gredta. Często bowiem analizując poglądy św. Tomasza powołuje się na dzieła J. Gredta¹³. Gredt natomiast jest reprezentantem tomizmu zachowawczego (tradycyjnego)¹⁴. Historyczne korzenie tomizmu zachowawczego sięgają do tradycji Kajetana i scholastyki nowożytnej.

Cechą znamioną tego kierunku jest wierne trzymanie się tradycyjnie utrwalonej wersji poglądów św. Tomasza, czego konsekwencją jest nieodróżnianie stałej treści teorii bytu od zmiennych formuł wyrażania tych treści. Podobieństwo terminologiczne powoduje kompilację twierdzeń różnych autorów wcześniejszych z twierdzeniami św. Tomasza¹⁵. Stąd też w tomizmie zachowawczym powszechnie „utożsamia się metafizykę Tomasza z metafizyką

Arystoteles, czego skutkiem jest akcentowanie w bycie formy i analizowanie istoty, co sprawia, że albo istnienie utożsamia się z formą, albo staje się ono transcendentną własnością istot. Prowadzi to do zacierania różnicy między istotą i istnieniem¹⁶. Grecki ponadto zdaje się nie odróżniać porządku metodologicznego i poznawczego od porządku metafizycznego i realnego utożsamiając byt jako byt z bytem niematerialnym, a w konsekwencji pojęcie z rzeczą¹⁷.

Trudno więc dziwić się, że Stein mając takiego przewodnika właściwie nie dotarła do autentycznej myśli św. Tomasza, mimo iż z pewnością czytała w oryginale *Die veritate* i *De ente et essentia*¹⁸. Należy sądzić, że Stein na skutek czerpania z kajetanowskiej tradycji nie dostrzegła różnic między myślą Arystotelesową i św. Tomasza. Poza tym arystotelesowski sposób ujmowania bytu w postaci formy czy istoty był jej, jako fenomenologowi z pewnością bliższy. Potwierdza to jej wyznanie w liście do H. Conrad – Martius (17. 11. 1935): „biorę za punkt wyjścia Arystoteles – Tomasza. To, co mówię na temat substancji jest wynikiem uporczywych zmagania o zrozumienie arystotelesowskiej „ousia”. Cały przełom i zmianę pierwszej wersji na drugą zawdzięczam zasadniczo arystotelesowi”¹⁹.

Określając związki Stein ze współczesnymi jej myślicielami należy zwrócić uwagę na postać Ericha Przywary SJ, z którym była w latach 1925 – 1931 w żywym kontakcie. Kontakt ten, jak twierdzi Stein, przyczynił się do jej powrotu do aktywności filozoficznej. Chociaż stosunkowo rzadko powołuje się na dzieła Przywary, to jednak można znaleźć w rozważaniach Stein ślady wzajemnych powiązań. Za pośrednictwem przekładów i opracowań Przywary, spotkała się Stein z myślą św. Augustyna. Zagadnienia relacji Stwórcy – stworzenie, jak również stosunku filozofii i teologii są ujmowane podobnie²⁰. Stein w pełni podziela koncepcję Przywary dopełnienia filozofii przez teologię²¹. Aprobuje także jego dość swoistą koncepcję metafizyki teologicznej²².

Podsumowując drugą fazę rozwoju myśli filozoficznej E. Stein, którą można by określić jako okres twórczości w duchu filozofii chrześcijańskiej, należy zauważyć, że mimo iż rozpoczęła studiowanie podstaw światopoglądu katolickiego od św. Tomasza, to w końcowym efekcie poglądy jej bliższe są nurtowi, który wyznaczyli Platon – św. Augustyn – Duns Szkot. Stein jest tego świadoma i przyznaje, że łatwiej i szybciej osiągnęłaby cel swoich poszukiwań filozoficznych gdyby obrała inny punkt wyjścia²³. Okazało się, że jej pierwotna formacja filozoficzna stała się przeszkodą do ujrzenia swoistości filozofii św. Tomasza, szczególnie zaś egzystencjalnego charakteru jego metafizyki.

Dzielami drugiej fazy są: *Die Phänomenologie Husserls und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (1929), *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (1932), *Endliches und ewiges Sein* (1936).

Trzeciej fazy rozwoju myśli filozoficznej Stein nie sposób określić czasowo. Z pewnością bowiem zainteresowanie metafizyką i własne doświadczenie mistyczne było jej udziałem jeszcze przed wstąpieniem do Karmelu. Przypad-

kowe zetknięcie się z dziełem św. Teresy z Avila wywarło na niej niezwykle silne wrażenie. Z krótkiego opisu tego zdarzenia można wywnioskować, że Stein znalazła w tekstach św. Teresy to czego szukała – prawdę o człowieku²⁴. O swoich własnych przeżyciach mistycznych nigdzie nie napisała wprost, ale niektóre jej wypowiedzi wyraźnie na nie wskazują. W *Die ontische Struktur der Person* napisała: „Uchwycę się ręki, która mnie dotyka, wtedy znajdę absolutny punkt oparcia i absolutne bezpieczeństwo (*Geborgenheit*). [...] Miłość do Niego przenika nas i czujemy się niesieni przez Jego miłość”²⁵. O mistycznym doświadczeniu Stein są przekonani ci, którzy się z nią i z jej dziełami zetknęli. Hedwig Conrad – Martius wspomina: „W najdojrzałszym z jej dzieł, w *Wiedzy Krzyża* jej pozornie chłodna obiektywność sposobu przedstawienia kwestii jest dla kogoś, kto ma wycucie tych spraw, jak płomień wewnętrznego oddania, którego źródłem może być tylko własne doświadczenie mistyczne. Tutaj wielka i w sobie samej tak tajemnicza obiektywna mistyka Karmelu zbiega się z osobistym przeżyciem Edyty Stein”²⁶. Świadectwem może być także sam wybór zakonu karmelitańskiego, zwłaszcza, że przed wstąpieniem do Karmelu Stein dłuższy czas przebywała w klasztorze dominikanek w Spirze i była częstym gościem w benedyktyńskim opactwie w Beuron. O swoim wyborze napisała: „Od blisko dwunastu lat Karmel był moim celem, mianowicie od lata 1921, gdy do rąk wpadł mi *Żywot naszej świętej matki Teresy*, [...] Zawsze wydawało mi się, że Pan zachował dla mnie w Karmelu coś, co tylko tam mogłam znaleźć”²⁷.

Stein dobrze знаła myśl karmelitańską z pism jej wielkich mistrzów: św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila. Swoje rozumienie tej myśli zawarła w dwóch dziełach: *Die Seelenburg* (1936 – miał to być dodatek do *Endliches und ewiges Sein*) i *Kreuzeswissenschaft* (1942 – dzieło nieukończone). O doświadczeniu mistycznym traktują także fragmenty niewielkich opracowań: *Teresa od Jezusa wychowawczyni ludzkiej osobowości* (1935), *Modlitwa Kościoła* (1936), *Drogi poznania Boga* (1941).

Wyróżnienie trzech faz w rozwoju myśli filozoficznej Stein może być pomocne w rzetelnej ocenie jej twórczości, zwłaszcza tej późniejszej, w której wszystkie omawiane wyżej nurty (fenomenologiczny, filozofii chrześcijańskiej i mistyczny) występują obok siebie i przeplatają się. Jedność filozofii tworzy tu przede wszystkim osoba filozofująca, sięgająca po coraz to nowe źródła, by coraz głębiej poznać osobę ludzką.

PRZYPISY

¹ L. Gelber jest wydawcą dzieł E. Stein, których ukazało się dotąd 6 tomów.

² R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 167 – 168.

³ R. Ingarden, tamże, s. 166.

⁴ Z *kronik Karmelu kolońskiego*, cyt. za: E. Stein, *Pisma*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1982, t. 1, s. 12.

⁵ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 1974, s. 42.

⁶ E. Stein, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, [w:] E. Stein, *Pisma*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1982, t. 1, s. 211.

⁷ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 170.

⁸ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 42.

⁹ E. Stein, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 243. Pogląd Stein w tym względzie podziela R. Ingarden. Zob. R. Ingarden, *O poglądach, które doprowadziły Husserla do transcendentnego idealizmu*, [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 552.

¹⁰ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 38.

¹¹ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein [EeS]*, s. XII.

¹² Tamże, s. XII.

¹³ Stein korzystała z dwóch podręcznikowych dzieł Gredta, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae* oraz *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*.

¹⁴ M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 113(1963), s. 1342.

¹⁵ M. Gogacz, tamże, s. 1340–1341.

¹⁶ M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 67.

¹⁷ M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, dz. cyt., s. 1346.

¹⁸ Z pewnością studiowała też obie *Summy*, ale R. Ingarden wymienia tylko te dwa dzieła. Zob. R. Ingarden, *O badaniach ...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁹ E. Stein, *Listy*, [w:] E. Stein, *Pisma*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1982, t. 2, s. 270–271. Zmiana pierwszej wersji na drugą dotyczy przerabiania szkicu *Akt und Potenz*, z którego powstało dzieło *Endliches und ewiges Sein*.

²⁰ E. Stein, *EeS*, s. XV.

²¹ Tamże, s. 26.

²² Zdaniem Przywary, metafizyka teologiczna to taka, która korzystając z wiary uzyskuje pewność wiary; jest metafizyką ostateczną (*endgültig*) w odróżnieniu od metafizyki filozoficznej, która opierając się jedynie na naturalnym rozumie jest metafizyką tymczasową (*vorläufig*). Metafizyka teologiczna będąc a priori ma pierwszeństwo formalne przed metafizyką filozoficzną – aposterioryczną. E. Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik I. Prinzip*, München 1932, s. 40–45.

²³ „Vielleicht wird angesichts mancher Ergebnisse dieses Buches die Frage auftauchen, warum sich die Verfasserin nicht statt an Aristoteles und Thomas an Plato, Augustinus und Duns Scotus angeschlossen habe. Darauf ist nur zu antworten, daß sie eben tatsächlich von Thomas und Aristoteles ausgegangen ist. Wenn die sachliche Erörterung zu gewissen Zielen geführt hat, die sie von einem andern Ausgangspunkt her vielleicht schneller und leichter hätte erreichen können, so ist das doch kein Grund, nachträglich den Weg zu verleugnen, den sie gegangen ist”. *EeS*, s. XV.

²⁴ *T. Renata od Ducha Świętego. Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 61.

²⁵ Inne osobiste wypowiedzi Stein można znaleźć w jej dziełach traktujących o doktrynie św. Teresy i Pseudo Dionizego; zob. zbiór dziełek Stein w tłumaczeniu I.J. Adamskiej, *Z własnej głębi*, t. 2, s. 84; 151; 182.

²⁶ I.J. Adamska, *Edyta Stein. Pisma*, Kraków 1982, t. 2, s. 9. Inne świadectwa można znaleźć w książce W. Herbstrith, *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Freiburg 1983.

²⁷ E. Stein, *Jak trafilam do Karmelu w Kolonii*, [w:] *T. Renata od Ducha Świętego. Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, dz. cyt., s. 109–110.

BIBLIOGRAFIA

- Stein E., *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, [w:] *Edith Stein Werke*, Bd VI, Louvain – Freiburg 1962, s. 137–197.
- Stein E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg 1986.
- Stein E., *Pisma*, tłum. I.J. Adamska OCD, Kraków 1982.
- Stein E., *Z własnej głębi. Wybór pism duchowych*, tłum. I.J. Adamska OCD, Kraków 1978.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalistyczny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 59–81.
- Gogacz M., *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 113(1963), s. 1337–1353.
- Ingarden R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [aneks] [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Przywara E., *Analogia Entis*, München 1932.
- Teresa Renata od Ducha Świętego OCD, *Edyta Stein – filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973.

ks. Zdzisław Kroplewski

WYCHOWANIE DO WOLNOŚCI I ODPOWIEDZIALNOŚCI (studium psychologiczno – pedagogiczne)

W Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II (pkt 1) czytamy: „Należy zgodnie z postępem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży [...] w zdobywaniu stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia przez nieustanny wysiłek i w osiągnięciu prawdziwej wolności [...]” (*Sobór Watykański II*, s. 487). W nauce Kościoła nt. wychowania akcentuje się, aby w wychowaniu zwracać uwagę na wyrobienie takich cech osobowości jak: wolność i odpowiedzialność, uwzględniając przy tym osiągnięcia m.in. psychologii. Poza tym wydaje się, że spotkanie dzisiejszego człowieka i chrześcijanina z problemami współczesnego świata wymaga od niego umiejętności podejmowania odważnych decyzji, krytyczności i otwartości myślenia oraz brania odpowiedzialności za to, co się robi, jakie sądy i opinie się wypowiada. Stąd wypływa ważność podejmowanego zagadnienia wychowania do wolności i odpowiedzialności w kształceniu młodych ludzi. Niniejsze studium będzie próbą psychologicznej analizy powyższego problemu.

Pytania, które zadają są następujące:

- na czym polegają psychologiczne cechy wolności i odpowiedzialności;
- jakie modele wychowania wykreowane w ramach różnych teorii psychologicznych opisują dojście do opisywanych cech;
- jak modele te aplikować do sytuacji wychowawczej i jakie praktyczne sposoby wychowania zastosować, aby prowadziły one do wyrobienia cech wolności i odpowiedzialności u współczesnych młodych ludzi.

W ramach poszczególnych rozdziałów na te pytania będę się starał odpowiedzieć.

W tym artykule nawiązuję głównie do dwóch nurtów psychologicznych, w ramach których wydaje się, że istnieją największe możliwości odpowiedzi na postawione wyżej pytania: do psychologii humanistycznej i poznawczej. Psychologowie pierwszego nurtu bowiem bardzo wyraźnie stawiają takie

problemy jak wolność i odpowiedzialność, umieszczają je jako naczelną koncepcję w swoich teoriach. Dużą zaletą kierunku humanistycznego jest bardzo wyraźne akcentowanie praktycznych aspektów (terapeutycznych i wychowawczych) opracowanego systemu, często nawet wyraźniej niż teoretycznych. Zwróć tu zwłaszcza uwagę na rogeriańską koncepcję kontaktu niedyrektywnego.

W psychologii poznawczej natomiast podaje się modele wychowania, w których wychowawca i wychowanek są jakby badaczami mającymi wspólnie do rozwiązania problem i w ramach procesu wychowania próbują tego dokonać. Zwróć tu szczególnie uwagę na takie modele jak: Kelly'ego psychoterapia poznawcza; Rokeacha teoria otwartego umysłu i inne modele zwłaszcza tzw. „szkołę krytycznego myślenia”.

Natomiast świadomie rezygnuje z rozważań związanych z takimi nurtami psychologicznymi jak psychoanaliza i behawioryzm. Wydaje się bowiem, że psychologowie tych nurtów, albo rezygnują z takich pojęć jak wolność i odpowiedzialność, albo redukują je do innych stanów psychicznych.

1. PSYCHOLOGICZNE ZNACZENIE TERMINÓW WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Pojęcia wolność i odpowiedzialność są terminami bardzo nieostrymi. Używane są one w codziennym języku na oznaczenie różnych stanów abstrakcyjnych i konkretnych, dotyczących zarówno jednostki ludzkiej jak i społeczeństw. Są to pojęcia stosowane zarówno przez filozofów, socjologów, pedagogów i psychologów. W związku z tym, że są one bardzo kluczowe dla niniejszego studium wydaje się słuszne przeprowadzenie głębszej analizy ich znaczenia. Chodzi tu bowiem o to, aby był bardzo wyraźnie określony pożądany efekt wychowania, którego dotyczy niniejszy artykuł.

Wolność w naukach filozoficznych jest rozpatrywana jako cecha osoby ludzkiej. I tak np. Krąpiec¹ uważa, że wolność dotyczy wyboru sądu, który determinuje ludzkie działanie. Wybór ten rozgrywa się wewnątrz samego człowieka, a tylko pośrednio dotyczy świata zewnętrznego. W akcie wolnego wyboru, utożsamianego z aktem decyzji, człowiek konstituuje swoją wolność w stosunku do siebie samego, od wewnątrz decyduje się coś czynić lub nie w stosunku do przedmiotów działania. Poprzez tego typu akty człowiek spełnia się jako osoba.

O wolności mówią także etycy wiążąc tę zdolność człowieka z sumieniem. Wyraża się tam dwojakiego rodzaju możliwość wyboru przez człowieka: tego, że człowiek nie musi a może czynić to, co powinien (wolność człowieka pomimo sumienia) oraz tego, co go będzie obowiązywać (wolność poprzez sumienie). Etycy łączą też w bardzo ścisły sposób odpowiedzialność z wolnością. Formuła: „odpowiadam za to, co czynię” dotyczy nie tylko

wyboru czynu, ale także kształtu zobowiązania, wobec którego staje jako wolny sprawca².

Nie wdając się w głębsze analizy filozoficzne, z tego co wyżej napisano można wyciągnąć wniosek, że wolność dotyczy człowieka, w aspekcie jego życia wewnętrznego (sumienia) oraz zewnętrznego (aktywności). Widać też bardzo jasno potrzebę wypracowania w ramach nauk praktycznych metod osiągnięcia przez człowieka zdolności wyboru sądu i działania oraz brania odpowiedzialności za swoje wybory.

Także od strony psychologicznej można spojrzeć na wolność i odpowiedzialność z różnych punktów widzenia. Tak np. Maslow³ patrzy na wolność jako na potrzebę człowieka umieszczając ją w ramach tzw. matapotrzeb. Wśród nich wymienia niezależność od otoczenia, czy też względną autonomię nazywając ją wolnością psychologiczną. Chodzi tutaj o to, że człowiek zaspokajając potrzeby bezpieczeństwa, przynależności, miłości i szacunku czuje się zależny od innych ludzi; czuje, że musi być nastawiony na innych, czekać na ich aprobatę. W jakiś sposób zagrożona jest w tym wypadku jego wolność. Dlatego też Maslow mówi o wolności psychologicznej, która nie oznacza braku powiązania z innymi, czy nie respektowania słusznych wymagań innych, lecz jedynie fakt, iż w kontaktach z innym „ja” samoaktualizacja danej jednostki jest ważniejsza dla niej niż wymagania otoczenia. Maslow określa więc wolność jako autonomię w stosunku do innych osób, a zwłaszcza do tzw. osób znaczących.

Bardzo ciekawą psychologiczną koncepcję wolności podaje Koziński⁴. On także mówi o wolności jako o potrzebie i to nawet uwarunkowanej biologicznie. Według niego w człowieku tkwi oparte na naturze pragnienie bycia wolnym. Z wielu eksperymentów psychologicznych wynika, że człowiek bardziej preferuje sytuacje, które pozwalają na własny wybór, zawierające nawet ryzyko porażki, niż stuprocentowe narzucone rozwiązania. Koziński pisze wręcz, że „gdy można wybierać, gdy środki kontroli nie krępują każdego kroku zwierzęcia lub człowieka, życie nabiera jasnego blasku”. Natura zakodowała w człowieku pragnienie wolności.

Według Kozińskiego jednakże wolność nie jest jednakowym pragnieniem, utrzymującym się zawsze na tym samym poziomie. Pragnienie wolności zależy od wielu zewnętrznych warunków, a zwłaszcza od stopnia swobody wyboru, czyli od tego, jak wiele możliwości wyboru człowiek posiada, a także od tego, na ile opcje te są atrakcyjne oraz od struktury osobowości i kontekstu społecznego. Można więc powiedzieć, że istnieje pewnego rodzaju krzywa wolności. Satisfakcja jednostki wzrasta wraz ze wzrostem zakresu wolności, jednakże po osiągnięciu pewnego punktu szczytowego zwiększanie możliwości wyboru pomniejsza satysfakcję. Człowiek bowiem może optymalnie działać w sytuacjach, w których jest zdolny uchwycić i przeanalizować wszystkie opcje. Gdy jest ich za wiele przekraczają one możliwości oceny człowieka i prowadzą do napięcia emocjonalnego, dyskomfortu i stresu. Jest to niczym innym jak stwierdzeniem, że wolność

może czasami prowadzić do niemożności wyboru, lub też anarchii, samowoli. Anarchia nie jest tu postrzegana jako cecha zewnętrznego świata, lecz wewnętrznego, psychicznego.

Podsumowując to, co dotychczas zostało napisane warto na użytek artykułu zdecydować się na ogólną koncepcję wolności. Otóż przez wolność będę uważał poczucie możliwości wyboru z dwu lub więcej opcji, które dany człowiek zauważa. Taka możliwość prowadzi do rzeczywistych procesów decyzyjnych, w ramach których człowiek sam opowiada się za jedną z opcji. Stąd też istnieje potrzeba dbałości w trakcie procesów wychowawczych o wypracowywanie u ludzi zdolności do wolnych wyborów. Przy czym akty wolnej decyzji powinny być powiązane z odpowiedzialnością osobową człowieka. Czasami człowiek decyduje się na „nie—decydowanie” przekazując w ręce innych trud wyborów i odpowiedzialności, ogranicza to człowieka do ulegania jakiemuś systemowi, a nie zwalnia z wolności i odpowiedzialności. Dla uczenia się brania odpowiedzialności za wybory należy liczyć się z krzywą wolności, o której pisze Kozielski. Bowiem wolność, aby dawała satysfakcję i była realnie związana z odpowiedzialnością powinny być ograniczone opcje wyboru do takiej liczby, która daje danemu człowiekowi możliwość wyboru. Gdy bowiem ilość ta jest zbyt wielka powstaje subiektywne poczucie niemożliwości dokonania wyboru, co prowadzić może do wewnętrznego chaosu. Dla procesu wychowywania do wolności ważne jest zdawanie sobie sprawy z różnicy w optymalnych poziomach wyborów dla poszczególnych ludzi ze względu na wiek i cechy indywidualne. Ważne jest to nie tylko ze względu na poziom satysfakcji indywidualnej, ale także ze względu na szanse osiągnięcia dojrzałej osobowości.

Poczucie wolności dotyczy różnych sfer osobowości człowieka. I tak zapewne można mówić o wolności w dziedzinie myślenia, uczuć i działania. Wolność w dziedzinie myślenia będzie umiejętnością umysłowego rozważania wielu hipotetycznych rozwiązań. Wolność uczuć nie jest wolnością od uczuć, lecz jest umiejętnością przeżywania różnych pod względem siły i jakości emocji. Warto tu mieć na uwadze niesprzyjające warunki kulturowe do wolnego przeżywania emocji. Bardzo ważna w tym aspekcie jest wolność wyrażająca się w akceptacji lęków i niepokoju przez człowieka, jako możliwości konstruktywnego przeżywania rzeczywistości. Wolność od niepokoju za wszelką cenę jest czymś błędnym. Nie chodzi tu o akceptację niepokoju typu neurotycznego, lecz raczej normalnego, twórczego niepokoju będącego siłą napędową rozwoju jednostki⁵. Wolność w sferze działania natomiast dotyczy wyboru różnych przejawów zewnętrznej aktywności.

Wydaje się, że dobrze opisuje człowieka z poczuciem wolności Rokeacha teoria osobowości otwartej. Rokeach⁶ opisuje jednakże bardziej osobowość zamkniętą niż otwartą. Przez przeciwieństwo możemy jednak opisać cechy człowieka o osobowości otwartej. Tak więc człowiek o otwartym umyśle, czyli posiadający poczucie wolności to taki, który nie ma dogmatycznej struktury przekonań, ani nie przejawia sztywnego sposobu myślenia. Jest to człowiek,

który bez lęku kontaktuje się z ludźmi o odmiennych poglądach, nie dyskryminuje ich ze względu na odmienną opinię. Stopień akceptacji drugiego człowieka nie wzrasta jedynie ze wzrostem podobieństwa systemów przekonań. Własny system poglądów człowieka o otwartym umyśle nie jest podzielony na izolowane grupy poglądów, pomiędzy którymi może łatwo dochodzić do sprzeczności. Człowiek o otwartej osobowości nie ufa bezgranicznie autorytetom nie mając własnych wyrobionych opinii. Zanim zaakceptuje wypowiedzi autorytetów stara się je przemyśleć i przeanalizować. Człowiek taki umie zmienić własny system przekonań, gdy będzie on wewnętrznie sprzeczny, czy też nieprzydatny w życiu. Z opisu człowieka o otwartej osobowości łatwo można wywnioskować, że jest to ktoś, kto ma wewnętrzne poczucie wolności.

Z pojęciem wolności łączy się pojęcie odpowiedzialności. W terminie odpowiedzialność (ang. *responsibility*, niem. *Verantwortung*) mieści się, i to zarówno w języku polskim, angielskim i niemieckim, pewnego rodzaju odpowiadanie, odpowiedź (ang. *response*, niem. *Antwort*). Tak więc z etymologii słowa odpowiedzialność wynika znaczenie tego terminu jako odpowiadania za coś, czy odpowiedzi na coś. Można więc powiedzieć, że człowiek jest odpowiedzialny wtedy, gdy odpowiada na świat, którego jest częścią⁷.

W tym kontekście także pojęcie wolności nabiera innego charakteru. Wolność według Rollo May nie jest przeciwieństwem determinizmu, lecz „jest to zdolność jednostki do uświadamiania sobie, że jest zdeterminowana, do zatrzymania się między bodźcem a reakcją i do wyboru, choćby ledwie zaznaczonej, konkretnej odpowiedzi spośród kilku możliwych”⁸. Widać więc tu wyraźnie połączenie wolności z odpowiedzialnością. Uświadczenie sobie dzięki wolności, zwłaszcza w sferze myślenia, związku z determinizmem pojmowanym jako niemożliwość wyboru każdej formy działania jest po prostu braniem odpowiedzialności za siebie i otaczający świat. Wolność zawsze implikuje odpowiedzialność, subiektywny umysł i obiektywny świat to nierozdzielne korelaty. Ta zasada wprowadza ograniczenie wolności, dzieje się to przez fakt, że podmiot zawsze istnieje w świecie, na który i za który musi odpowiadać⁹.

Po tych rozważaniach dotyczących głównie psychologicznego rozumienia wolności i odpowiedzialności przejdę teraz do opisanie modeli wychowania, które pomagają człowiekowi osiągnąć te cechy.

2. PSYCHOLOGICZNE MODELE WYCHOWANIA DO WOLNOŚCI I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Trzeba jasno sobie uświadomić, że nie istnieje tylko jeden model prowadzący do wykształcenia w procesie wychowania człowieka wolnego i odpowiedzialnego. Dróg prowadzących do tego celu jest wiele. Wystarczy spojrzeć na różne teorie wychowania, czy instytucje wychowujące, w których

stosuje się zupełnie różne metody prowadzące do tego samego celu. Zresztą tylko jedna możliwa droga byłaby sprzeczna z omawianą tu zasadą wolności. Nie będę omawiał ściśle pedagogicznych modeli wychowania, lecz skoncentruję się na niektórych modelach psychologicznych. Niektóre z nich pretendują do bycia bardziej ogólnymi, inne dotyczące psychoterapii są powszechnie przenoszone także na sytuacje wychowania. Opisane zostaną następujące modele psychologiczne: Rogersa kontaktu niedyrektywnego, Kelly'ego model psychoterapii poznawczej oraz teorii oparte na tzw. „szkole krytycznego myślenia”. Nie będzie to zbyt szczegółowy przegląd, a jedynie zarys mogący pomóc w wyborze sposobu wychowania do wolności i odpowiedzialności.

2.1. Model kontaktu niedyrektywnego

Rogers i jego współpracownicy wprowadzili do psychologii nową koncepcję psychoterapeutyczną nazywaną terapią skierowaną na klienta (ang. *client centered therapy*), albo też ze względu na pobudzanie samodzielności człowieka szukającego pomocy terapią niedyrektywną. Według Rogersa w każdym człowieku istnieje wystarczająco dużo energii, by był on sam zdolny pokierować swoim losem i nawet wtedy, gdy przychodzi do terapeuty, to nie powinien kierować się jego wskazówkami, lecz sam wybrać swój, własny sposób wyjścia z kryzysu. Człowiek pomagający nie jest więc motorem zmian u szukającego pomocy, lecz osobą pozwalającą wyzwolić się tendencjom do samoaktualizacji u człowieka. Dlatego też jego zadanie jest ogromnie trudne, ma on bowiem swoją postawą stworzyć taką atmosferę spotkań, by siły tkwiące w człowieku miały szansę na wyzwolenie się.

Niedyrektywność kontaktu między osobą pomagającą a szukającą pomocy musi się wyrażać m.in. w:

- postawie człowieka pomagającego do otwarcia się tendencji rozwojowych tkwiących w każdym człowieku;
- wstrzymywaniu się od interpretowania zachowania człowieka, od radzenia, podsuwania treści, oceniania, człowiek pomagający może jedynie zadawać pytania ułatwiające zrozumienie siebie, a nie takie, które dawałyby gotowe odpowiedzi;
- nie kierowaniu dopływem informacji do człowieka, który się z nami komunikuje, on bowiem ma wybrać komunikację z samym sobą.

W związku z tak trudną rolą człowieka pomagającego musi on posiadać pewne cechy, które powinny przejawiać się w jego postawie. Rogers wymienia trzy aspekty takiej postawy:

- człowiek pomagający musi być kongruentny, tzn. spójny i autentyczny; oznacza to w rzeczywistości bycie takim, jakim się jest naprawdę, bez udawania, że się jest lepszym lub gorszym, bez nakładania maski; kongruencja jest pewnego rodzaju harmonią między doświadczeniem a świadomością oraz wiadomością i ekspresją; jest to więc swoistego rodzaju zwartość i przejrzystość;

- człowiek pomagający w kontakcie z osobą, która się z nim komunikuje przejawia bezwarunkowe pozytywne odniesienie i akceptację danego człowieka; chodzi tu o to, że nie stawia się na początku pracy żadnych warunków wstępnych, nie ocenia się negatywnie cudzych słabości; chodzi o wytworzenie pewnego rodzaju emocjonalnego ciepła w kontakcie z człowiekiem poszukującym pomocy; nie oznacza to, że terapeuta musi akceptować wszystkie zachowania danej osoby, lecz powinien przejawiać szacunek wobec danego człowieka jako osoby;
- trzecim warunkiem ze strony osoby pomagającej jest empatyczne odniesienie, a więc spojrzenie na osobę szukającą pomocy jej własnymi oczami; empatia jest więc pewnego rodzaju zdolnością postawienia się w sytuacji drugiego człowieka; wczuwanie się w świat drugiej osoby tak, że ona czuje się rozumiana. Warto tu zaznaczyć, że bezwarunkowa akceptacja nie oznacza zgody na błędy i wady drugiego człowieka; jest to punkt wyjścia rozmowy, tak aby ten komu się pomaga nie czuł się odrzucony już na samym początku.

Realizacja takiego programu w kontakcie terapeutycznym jest bardzo trudna, zakłada dość długi okres kształcenia terapeutów. Na tym tle bezwzględnie wylania się potrzeba kształcenia, specjalnego przygotowania osób uczestniczących bezpośrednio w procesie wychowania dzieci i młodzieży. Nie chodzi tu o przekazywanie wiedzy na temat wychowania, lecz o pomoc w nabyciu pewnych cech osobowościowych, wyżej wymienionych postaw w trakcie praktycznych zajęć psychologicznych, treningowych przygotowujących do pracy wychowawczej.

Jednakże, aby proces terapeutyczny, czy też proces wychowania odniósł zamierzony skutek muszą być także spełnione pewne warunki ze strony osoby zwracającej się o pomoc. Mianowicie chodzi tu o:

- fakt, by dana osoba rzeczywiście chciała rozwiązać swój problem, nie tylko werbalnie, ale faktycznie;
- oraz o to, by osoba szukająca pomocy dostrzegała u osoby pomagającej wyżej wymienione postawy.

Według Rogersa tego typu kontakt skierowany na osobę daje możliwości samoaktualizacji się człowiekowi. Człowiek ma szansę samodzielnie rozpatrzyć się we wielu aspektach swoich zachowań i wybrać te, które są dla niego najlepsze. W efekcie daje to możliwość wykształcenia poczucia wolności, usunięcia lęków w zetknięciu z własnymi problemami, a przy tym wzięcie za swoje własne decyzje odpowiedzialności.

Chociaż teoria Rogersa bezpośrednio odnosi się do psychoterapii, to jednak z czasem stała się metodą powszechniejszą w psychologii. Stosuje się ją dzisiaj jako metodę wychowawczą i w ogóle metodę pomocną w kontaktach z człowiekiem, zwłaszcza wtedy, gdy jest to swego rodzaju poradnictwo¹⁰.

Warto rozważyć kwestię, na ile tego typu sposób prowadzenia rozmów jest przydatny w konkretnych sytuacjach wychowania. Jest oczywiste, że nie może to być jedyny sposób wychowywania. Wymaga ono bowiem czasami

także typowo dyrektywnych form. Jednakże proces wychowania ma prowadzić do wytworzenia różnego rodzaju postaw, pewnych wzorców zachowań, nauczyć wybierania wartości, zwłaszcza jednak ma nauczyć dojrzałe wybierać. Nie ma możliwości dojścia do tych zadań jedynie na drodze dyrektywnych wskazań. Potrzebne jest tu prowadzenie typu niedyrektywnego, zwłaszcza że w efekcie każdy człowiek musi nauczyć się sam dojrzałe wybierać i brać za swój wybór odpowiedzialność.

2.2. Kelly'ego teoria psychoterapii poznawczej

H. H. Kelly, który jest znany w psychologii jako twórca teorii konstruktów osobistych, jest także inicjatorem nowego podejścia do procesu terapeutycznego, które znane jest jako psychoterapia poznawcza. Relacja w procesie terapeutycznym pomiędzy terapeutą i człowiekiem posiadającym problemy jest podobna do tej, jaka jest pomiędzy badaczami wspólnie rozwiązującymi problem naukowy. Tak więc jest to terapia oparta na modelu badań naukowych. Bannister, jeden z przedstawicieli szkoły psychoterapii poznawczej, opisuje stosunek między pacjentem a terapeutą w ten sposób: „stosunek między tak zwanym pacjentem a tak zwanym terapeutą jest w dużej mierze analogiczny do stosunku istniejącego pomiędzy promotorem a studentem piszącym pracę dyplomową. Podobnie jak student prowadzący badania jest w pewnym sensie lepszym ekspertem w określonym zagadnieniu od promotora (ponieważ zagadnienie zostało wybrane przez studenta, który poświęcił mu wiele wysiłku, podczas gdy dla promotora stanowi jedynie element szerszych zainteresowań), tak samo jedynie pacjent jest dobrze poinformowanym ekspertem w sprawach, które jego dotyczą. [...] Pacjent w czasie spotkań z terapeutą—promotorem, podobnie jak student prowadzący badania naukowe, krytycznie dyskutuje na temat swoich teorii dotyczących życia, bada rezultaty swego poprzedniego zachowania, formułuje hipotezy [...]. W przerwie między spotkaniami psychoterapeutycznymi pacjent staje się niezależnym eksperymentatorem, który weryfikuje swoje hipotezy, zbiera nowe dane, odkrywa nowe trudności i wszystkie te nowe doświadczenia są przedmiotem krytycznej oceny na następnej sesji”¹¹. Tak więc proces terapeutyczny jest procesem badawczym, w ramach którego terapeuta i pacjent wspólnie rozwiązują problemy osoby, która posiada trudności. Terapeuta i pacjent, wychowawca i wychowanek są partnerami, których różni jedynie zasób posiadanej wiedzy i doświadczenia. W tym względzie zasady terapeutyczne stworzone przez Kelly'ego są z gruntu bardzo humanistyczne.

Poza tym wydaje się, że opisywana metoda jest skuteczna, pozwala na wejście i analizę własnych konstruktów osobistych i stworzenie konstruktów bardziej adekwatnych do sytuacji człowieka. Model ten jest użyteczny w trakcie wychowania do wolności i odpowiedzialności, gdyż daje szansę wyboru przy pomocy dokładnych analiz swego zachowania i postępo-

wania i wybrania nowych form. Pomaga on szczególnie w samowychowaniu pozwalając w ramach wspólnej pracy z pewnego rodzaju mistrzem stworzyć własny autoportret i kształtować coraz dojrzałe własne konstrukty osobowości¹².

Sytuacja wychowania stwarza szczególnie korzystne możliwości zastosowania tego sposobu kontaktu pomiędzy wychowawcą a wychowankiem, nauczycielem a uczniem. Wychowawca powinien być tym, który ma czas, nie pokazuje, że się śpieszy, jest ze swoim wychowankiem, z którym wspólnie rozwiązują problemy. Można spróbować stwarzać uczniom, wychowankom na różnych stopniach rozwoju możliwości wyboru „mistrza”, kogoś z kim się rozmawia, rozwiązuje problemy. Nie muszą być to zawsze osoby wyznaczone z góry. Warto by w sytuacji wychowywania mniej „załatwiać spraw” a więcej rozwiązywać problemów. Np. w sytuacji studiów pisanie pracy naukowej przez studenta może być sytuacją uczącą odpowiedzialnych wyborów. Zwłaszcza wybór seminarium naukowego, promotora i opracowywanego zagadnienia może uczyć podejmowania decyzji i wytrwałości w realizacji wybranych celów.

2.3. Szkoła „krytycznego myślenia”

Ruch krytycznego myślenia zaczyna odgrywać znaczącą rolę w edukacji w Stanach Zjednoczonych. Jest to ruch oparty na psychologicznych i pedagogicznych podstawach. Dla jego rozwoju działa w Sonoma State University w Kalifornii specjalne Centrum Krytycznego Myślenia, które działa permanentnie i przygotowuje m.in. międzynarodowe konferencje dotyczące tego zagadnienia (w sierpniu roku 1990 odbyła się już 8—ma taka międzynarodowa konferencja).

To, czym jest krytyczne myślenie oddają trzy poniższe tezy:

- krytyczne myślenie bazuje na kryteriach;
- jest samo—poprawiające się (ang. self—correcting)
- jest czule na kontekst (ang. sensitive to context)

„Krytyczne myślenie jest «wprawnym», odpowiedzialnym myśleniem, które doprowadza do «dobrych» sądów” (ang. *critical thinking is skillfull, responsible thinking that facilitate good judgments*)¹³. Sądy „dobre” to takie, które biorą pod uwagę jak najwięcej okoliczności. Mówi się tu o sądach dlatego, że człowiek wydaje sądy w wielu dziedzinach życia. Kto chce pracować profesjonalnie musi zdobyć umiejętność dochodzenia do poprawnych sądów. Wymagają ich także sytuacje moralne, dotyczące decyzji życiowych. Tym bardziej współczesny człowiek stykając się z coraz to nowymi sytuacjami powinien umieć dochodzić do poprawnych sądów i czuć się na tyle wolny wewnętrznie, by za podjęte decyzje brać potem odpowiedzialność. Wydawania takich sądów można się nauczyć wtedy, gdy człowiek wykształci w sobie zdolność do krytycznego myślenia¹⁴.

Używana nazwa krytyczne myślenie sugeruje, że jest ono dobrze ugruntowane, osadzone na solidnych podstawach (ang. *well-founded*), ustrukturalizowane i poparte argumentami. W ten sposób odróżnia się je od myślenia niekrytycznego, które jest niewyraźne, bezpostaciowe, przypadkowe, „na chybił trafił”, nieustrukturalizowane. Stąd też podstawowym fundamentem myślenia krytycznego jest oparcie się na kryteriach, czyli racjach, ale swoistego rodzaju, godnych zaufania. Kryteria nie muszą mieć wysokiego stopnia akceptacji społecznej, ich racją istnienia jest obiektywność naszej własnej perspektywy. Jednakże wtedy, gdy człowiek wybiera wśród różnych kryteriów musi opierać się także na jakimś kryterium wyboru. Stąd też niektóre kryteria spełniają rolę meta – kryteriów. Jednakże główną ich funkcją jest to, że są bazą dla porównań. Porównując, bez brania pod uwagę kryteriów, doprowadza się do fałszywych rezultatów. Aby zrozumieć, czym są kryteria należy zobaczyć różnice, jakie są pomiędzy racją, kryterium i standardem.

Racje dają ogólną podstawę uprawomocniającą własne opinie człowieka, sprawiają, że człowiek jest racjonalny. Kryteria natomiast są podstawą do uściślenia opinii i własnych sądów, tak że przyjmują one bardziej subiektywny i węższy charakter. Standardy zaś jakby sprawdzają, czy dany przedmiot odpowiada danemu kryterium.

Natomiast to, że krytyczne myślenie jest samo – poprawiające się oznacza, że w trakcie procesu poszukiwania właściwych rozwiązań dochodzi człowiek do odkrycia słabych punktów własnego myślenia i skorygowania tego, co jest przyczyną błędów w procedurze myślenia. Największą zdobyczą grup posługujących się metodą krytycznego myślenia jest to, że stają się one wspólnotami poszukiwań, których członkowie są nie tylko świadomi własnego myślenia, ale także zaczynają poszukiwać nawzajem swoich własnych metod i procedur myślenia. Tak więc członek takiej grupy jest zdolny do poznania metodologii swojej grupy, a przez to samo nabywa zdolności do samo – poprawiania swojego własnego myślenia. W efekcie zaś staje się wolnym od odwoływania się do autorytetów tam, gdzie chodzi o dojście do własnych sądów.

Myślenie krytyczne jest także czule na cechy sytuacji lub specyficzny kontekst. Człowiek myślący krytycznie bierze więc pod uwagę:

- wyjątkowe i nieregularne okoliczności i warunki;
- specjalne ograniczenia, ewentualności czy też konieczności;
- możliwość, że dowód jest nietypowy¹⁵.

Taka więc szkoła krytycznego myślenia umożliwia nauczania studentów nie tego, co inni myślą na dany temat, lecz myślenia za samych siebie. Poza tym nie jest to tylko szkoła myślenia, ale głównie szkoła ucząca wydawania „dobrych” sądów. Pozwala więc na zdobycie zdolności, które mogą być wykorzystane w różnych sytuacjach. Przy tym model ten szczególnie zwraca uwagę na odpowiedzialność za wynik swojego własnego myślenia¹⁶.

Propagatorzy tego kierunku edukacji zapraszają studentów do brania odpowiedzialności za swoje własne myślenie, a także w szerszym sensie za swoją własną edukację.

Celem niniejszego artykułu jest wypracowanie modelu wychowania do wolności i odpowiedzialności, stąd też właśnie szkoła krytycznego myślenia, pokazująca praktyczne wskazówki dydaktyczne, daje zwłaszcza duże możliwości w nauczaniu wolności myślenia, odwagi wysnuwania niekonwencjonalnych wniosków. Wolność myślenia jest zaś jedną z cech osobowości wolnej i odpowiedzialnej.

3. IMPLIKACJE PRAKTYCZNE WYNIKAJĄCE Z MODELI WYCHOWANIA DO WOLNOŚCI I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Proces wychowania dotyczy takiego okresu życia człowieka, w którym istnieją duże możliwości nabywania nowych cech i przebudowywania swojej osobowości. Różne sytuacje wychowania, rodziny, szkoły mogą pomóc lub też zablokować zdobycie takich cech, jakimi są wolność i odpowiedzialność. Dlatego też chodzi o to, żeby to wszystko, z czym młodzi ludzie spotykają się w sytuacjach wychowania pomogło im wydobyć spontaniczność i samodzielność, za które będą się uczyli brać odpowiedzialność.

Sprostaniu temu zadaniu może sprzyjać cała sytuacja, atmosfera jaka panuje w różnego rodzaju instytucjach kształcących i wychowujących. Jedną z możliwości jest tu na pewno wykorzystanie modelu szkoły krytycznego myślenia. Poniżej będą podane niektóre sposoby treningu tego typu myślenia.

Jedną z cech krytycznego myślenia jest niezależność, autonomiczność. Myślący krytycznie odkrywa i zarazem odrzuca przekonania, które nie mają racjonalnych podstaw. Należy jednak pamiętać, że racjonalne nie oznacza jedynie tego, co jest oparte na logice. Za racjonalne można uznać przekonania świadomie przyjęte, które jako podstawę mogą mieć oprócz spekulatywnych dowodów także wartości, emocje, itd. Racjonalne oznacza więc mające racje swojego istnienia. Myślący krytycznie przyjmuje nowe przekonania nie w sposób pasywny od innych, lecz dzięki analizie.

Drogą do zdobycia tego typu krytyczności myślenia jest odpowiednia praca z uczniami, studentami w ramach której powinni oni być zachęceni do zdobywania wiedzy przez samodzielne odkrywanie informacji i śmiało wykorzystywanie tego, czego się nauczyli. Tak więc zamiast zwykłego podawania studentom tekstów i informacji warto doprowadzać do tzw. „burzy myśli” i dyskusji nad rozważanym problemem. Np. analizując jakieś zagadnienie moralne studenci mogą najpierw sami podawać klasyfikacje i ocenę różnych czynów. Dokonywać się to może poprzez dyskusje nad danym zagadnieniem w grupach, gdzie jako podstawę bierze się, czy to dotychczasową wiedzę, czy to przeczytany jakiś tekst. W ten sposób studenci mogą spojrzeć na dany problem moralny z różnych punktów widzenia.

Można także utworzyć, na użytek dyskusji, dwie przeciwstawne grupy, z których jedna będzie próbowała podawać argumentację tzw. laicką, a druga chrześcijańską ocenę dla analizy danego czynu. W ten sposób dwa konkurujące ze sobą poglądy doprowadzą do wyrobienia poprawnych sądów, a także zniosą lęk przed dyskusją z ludźmi myślącymi odmiennie. Podsumowaniem zaś takiego spotkania może być podanie katolickiej koncepcji dotyczącej oceny danego czynu, czy zachowania.

Inną cechą krytycznego myślenia jest brak egocentryzmu i socjocentryzmu. Najogólniej mówiąc egocentryzm może się manifestować w niezdolności i braku woli do rozważenia innych niż tylko własne punkty widzenia. W skrajnej formie przyjmuje on postać posiadania racji we wszystkim („ja mam 100 % racji”, „ty się mylisz całkowicie”). Poprzez proces socjalizacji egocentryzm może się przerodzić w socjocentryzm. W ten sposób jednostka egocentryczna mówi nie tylko „ja mam 100 % racji”, lecz także „my mamy 100 % racji”. Wydaje się, że egocentryzm i socjocentryzm jest jednym z największych zagrożeń dla myślenia krytycznego, a także dla wolności i odpowiedzialności jednostkowej.

W związku z tym, że tendencje do egocentryzmu i socjocentryzmu tkwią w każdym człowieku warto w czasie nauki szkolnej, czy studiów próbować uświadamiać, dlaczego ludzie myślą nieracjonalnie i działają nie fair. Metody, które można zastosować w tym względzie mogą to być dyskusje nad tym, na czym polega myślenie i działanie egocentryczne i socjocentryczne. Takie dyskusje za podstawę mogą mieć to, co studenci myślą na temat swoich własnych tego typu tendencji. Dalej można przedyskutować ogólne opinie świadczące o egocentryzmie (np. „Każdy, kto się nie zgadza z tym, co ja uważam, że jest fałszywe nie ma racji i działa nie «fair»”, „Mam prawo mieć wszystko, czego pragnę”, „Prawdą jest to, co chcę, żeby nią było”). Warto przy tego typu dyskusjach wprowadzać różnego rodzaju teksty opowiadające o zachowaniach egocentrycznych i socjocentrycznych. W ten sposób należy uświadomić, że czasami mają rację ludzie, którzy myślą i czynią inaczej niż my sami. Warto tu wprowadzać ćwiczenia empatycznego rozumienia drugiego człowieka (por. par. 2.1 tego artykułu). Tego typu ćwiczenia mogą być prowadzone w małych grupach.

Powyzsze dwie strategie dotyczyły bardziej wypracowywania afektywnej strony wolności i odpowiedzialności. Poniżej opisana strategia natomiast będzie przykładem strategii poznawczej. Otóż jedną z metod kognitywnych wypracowywania myślenia krytycznego jest prowadzenie tzw. dyskusji sokratesowej. Polega ona na wyjaśnianiu i kwestionowaniu poprawności akceptowanych przekonań, teorii. Jest to swoistego rodzaju technika zadawania pytań, lecz nie po to, by pokazać, że ktoś nie ma racji, czy też, że to, co wymyślił jest niemądre, lecz po to, by uświadomić, co właściwie ma się na myśli i pomóc rozwinąć swoje własne idee. Podczas wykładów z różnych dziedzin, także podczas dyskusji można wykorzystać sokratesowską technikę zadawania pytań. Wtedy, gdy studenci odpowiadają na pytania,

czy też formułują wnioski, można używać następującego rodzaju pytań: Dlaczego? Jeżeli jest tak, jak mówisz, to jakie są tego konsekwencje? Czy twierdzisz, że, ...? Skąd to wiesz? Czy powodem, dla którego tak twierdzisz jest to ..., czy też ...? Na przykład? Czy to ... oddaje, co masz na myśli, czy też to ...? Czy tak mogę podsumować twoje zdanie? Jakie są powody tego, że tak twierdzisz? Co masz na myśli, gdy używasz tego słowa? Czy jest możliwe, że ...? Czy istnieją inne możliwości spojrzenia na to zagadnienie? Jak inaczej moglibyśmy spojrzeć na tę sprawę? Kiedy studenci zdobędą umiejętność zadawania pytań tego rodzaju, to ich myślenie stanie się bardziej krytyczne i będą mieli możliwość dotarcia do własnych sądów i przekonań oraz ich podstaw. W ten sposób będą bardziej uświadamiali sobie, co myślą na dany temat i będą mieli większą szansę brania odpowiedzialności za swoje sądy.

Oprócz wyżej opisanych metod istnieje wiele innych dróg prowadzących do tego samego celu i realizujących wcześniej postawione warunki. Te opisane powyżej są jedynie pewnymi praktycznymi propozycjami.

* * *

Niniejsze opracowanie dotyczy wychowania do wolności i odpowiedzialności. Cechy te wydaje się, że są w dzisiejszych czasach bardzo potrzebne współczesnemu człowiekowi, który spotyka się z różnymi ludźmi, o różnych poglądach i musi umieć prowadzić z nimi dyskusje. Wydaje się, że istnieje duża potrzeba ludzi o otwartej osobowości i poczuciu odpowiedzialności za swoje czyny. Wychowanie do wolności i odpowiedzialności może dokonać się na wiele różnych sposobów. W niniejszym artykule próbuję podać niektóre z nich, wskazuję na kontakt niedyrektywny Rogersa, poznawczą koncepcję wychowania oraz opisuję praktyczny sposób zawarty w szkole krytycznego myślenia. Nie są to jednolite kierunki ani podobne teorie, ale wydaje się, że do opisywanego celu można dojść poprzez różne sposoby, stąd też w różnych sytuacjach wychowania można stosować inne metody i koncepcje wychowawcze. Opisywane tu nurty niewątpliwie mają wspólny cel: starają się wytworzyć osobowość człowieka otwartego i dojrzałego, co w efekcie znaczy wolnego i odpowiedzialnego.

Zdaje sobie oczywiście sprawę, że problem został jedynie zasygnalizowany. Wydaje się jednak, że chociażby refleksja nad tym zagadnieniem i wywołana dyskusja może być twórcza w stosunku do obecnej sytuacji wychowawczej, gdzie częściej się mówi o tym, że człowiek powinien mieć duży stopień wolności, jednakże nie precyzując, co się za tym kryje i nie zawsze wiążąc wolność z odpowiedzialnością.

PRZYPISY

- ¹ Por. M.A. Krąpiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 217–256; *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 149–151.
- ² Por. T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 245–259.
- ³ A.H. Masłow, *W stronę psychologii myślenia*, Warszawa 1986, s. 39–41.
- ⁴ Por. J. Koźmicki, *O człowieku wielowymiarowym*, Warszawa 1988, s. 185–203.
- ⁵ Por. R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, s. 201–203.
- ⁶ Por. M. Rokeach, *The open and closed mind*, New York 1960.
- ⁷ Por. R. May, dz. cyt., s. 197.
- ⁸ Por. R. May, dz. cyt., s. 197.
- ⁹ Por. R. May, dz. cyt., s. 200–201.
- ¹⁰ Opracowania dotyczące teorii kontaktu rogeriańskiego można znaleźć w wielu podręcznikach do psychologii ogólnej, albo do psychoterapii. Por. np. S. Kratochvil, *Psychoterapia*, Warszawa 1978, s. 79–86; ks. H. Krzyszczyk, *Osobowość*, [w:] ks. J. Makselon (red.), *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 193–197.
- ¹¹ cyt. za: D. Bannister, F. Fransella, *Inquiring Man. The theory the personal constructs*, London 1971, s. 130.
- ¹² Por. J. Koźmicki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1980, s. 191–195.
- ¹³ cyt. za: M. Lipman, *Critical thinking – What can it be*, „Educational Leadership”, 46, 1988, s. 39.
- ¹⁴ Por. M. Lipman, dz. cyt.
- ¹⁵ Por. M. Lipman, dz. cyt.
- ¹⁶ Por. R.W. Paul, *Critical thinking in the strong sense and the role of argumentation in every day life*, [w:] F.H. van Eemeren i in. (red.), *Argumentation: Across the lines of discipline*, Dordrecht 1987. R.W. Paul, *Dialogical thinking: Critical thought essential to the acquisition of rational knowledge and passions*, [w:] J. Baron, R. Sternberg (red.), *Teaching thinking skills: Theory and practice*, New York 1987. R.W. Paul, *Ethics without indoctrination*, „Educational Leadership”, 47, 1988, s. 10–19 (Paul 1986, 1987, 1988; M. Lipman, dz. cyt.

BIBLIOGRAFIA

- Allport G.W., *Becoming*, New Haven 1964, Yale University Press.
- Bannister D., Fransella F., *Inquiring man. The theory of personal constructs*, London 1971, Penguin Books.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, Warszawa 1984, IW PAX.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, PWN.
- Kofta M., *Wolność wyboru*, [w:] X. Gliszczyńska (red.), *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, Wrocław 1983, Ossolineum.

- Koźmicki J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1980, PIW.
- Koźmicki J., *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, Warszawa 1988, PWN.
- Kratochvil S., *Psychoterapia*, Warszawa 1978, PWN.
- Krąpiec M.A., *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986 a, TN KUL, wyd. 3.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986 b, TN KUL, wyd. 2.
- Lipman M., *Critical thinking – What can it be*, „Educational Leadership”, 46, 1988, s. 38–43.
- Makselon J., ks., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Masłow A.H., *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, IW PAX.
- May R., *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, IW PAX.
- Paul R.W., *Critical thinking in the strong sense and the role of argumentation in every day life*, [w:] F.H. van Eemeren i in. (red.), *Argumentation: Across the lines of discipline*, Dordrecht 1987 a, Foris Publications.
- Paul R.W., *Dialogical thinking: Critical thought essential to the acquisition of rational knowledge and passions*, [w:] J. Baron, R. Sternberg (red.), *Teaching thinking skills: Theory and practice*, New York 1987 b, Freeman & Company.
- Paul R.W., *Ethics without indoctrination*, „Educational Leadership”, 47, 1988, s. 10–19.
- Rembowski J., *Empatia*, Warszawa 1989, PWN.
- Rokeach M., *The open and closed mind*, New York 1960, Basic Books.
- Rokeach M., *The nature of human values*, New York 1973, The Free Press.
- Skinner B.F., *Poza wolnością i godnością*, Warszawa 1978, PWN.
- Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań b.d.w., Pallottinum, wyd. 2.
- Strojnowski J., *Psychoterapia*, Warszawa 1985, IW PAX.

ks. Antoni Kloska

APOSTOLSKOŚĆ KOŚCIOŁA

W Wyznaniu wiary mówimy „wierzę w jeden, święty, powszechny (katolicki) ... Kościół”. Stawiamy sobie przy tej okazji pytanie, gdzie znajduje się ten Kościół i co w zasadzie gwarantuje takie właśnie jego samookreślenie się, iż jest ono w pełni prawdziwe. Istotnym i decydującym kryterium okazuje się tu jego **apostolstwo**. Aby zatem Kościół dzisiejszy mógł stać się rzeczywiście jeden, święty i katolicki, musi na nowo nawiązać do Kościoła apostolskiego i urzeczywistniać się jako jego kontynuator w pełni jego treści i wydarczenia.

Prawda ta nigdy nie była podważana i nie wzbudzała wątpliwości w Kościele. Spory i podziały, jakie się w nim ujawniały, o czym poświadcza historia, dokonywały się w imię apostolstwa. Kościół prawosławny pretendował i dalej twierdzi, że Kościół katolicki nie jest w pełni wierny doktrynie otrzymanej od Apostołów, zwłaszcza w tym co odnosi się do sposobu ujęcia roli biskupa Rzymu w stosunku do pozostałych biskupów. Zdaniem Kościoła ortodoksyjnego, papież z tytułu środka i zasady jedności, nie jest gwarantem sukcesji apostolskiej, natomiast w ujęciu teologii katolickiej, papież „stanowi” taką właśnie rękojmię sukcesji apostolskiej¹. Protestanci tymczasem jeszcze dzisiaj nalegają, na to by obecny Kościół stanowił kontynuację Kościoła apostolskiego; toteż w imię rzekomego przerwania tej ciągłości przez Rzym, oni sami zerwali z nim, by na nowo odnaleźć doktrynę apostolską. Dla nich sukcesja apostolska w urzędzie kapłańskim, w wyniku nałożenia rąk, nie przedstawia pełnego zabezpieczenia wierności doktrynie apostolskiej, to raczej wierność w głoszeniu doktryny apostolskiej, takiej jaka dotarła do nas w Piśmie św. stanowi właśnie ową gwarancję przekazu prawdziwie apostolskiego.

Spróbujmy więc nieco bliżej zapoznać się z tym, co charakteryzuje pozycję protestancką, aby móc lepiej uchwycić i zrozumieć to, co istotnego zachowała ona z wielkiej Tradycji katolickiej jak również i to, co odrzuciła. Wielcy Reformatorzy (Luter a zwłaszcza Kalwin), są dalecy od zanegowania potrzeby

urzędu kapłańskiego i jego roli, potwierdzanej zresztą przez Pismo św. Zajmują oni jednak w tej kwestii stanowiska odmienne. Między innymi zaprzeczają oni charakterowi sakramentalnemu kapłaństwa w rozumieniu katolickim kładąc istotny nacisk na wierność słowu Bożemu przekazanemu przez Apostołów w Piśmie św., które ich zdaniem stanowi podstawowe kryterium jego wartości². Apostolskość Kościoła znajduje się wyłącznie w wierności doktrynie apostołowskiej (apostolskość doktryny, to element najbardziej formalny apostołowości), brak jej jednak w legitymizacji wyświęcania jej pasterzy, na mocy nałożenia rąk przez samych pasterzy legalnie wyświęconych (apostolskość urzędu kapłańskiego lub sukcesja). Apostolskość przyjmują również Kościoły wschodnie, jednak nie uznają jej w odniesieniu do roli następcy Piotra (apostolskość jego urzędu prymacjalnego). Z punktu widzenia katolickiego i prawosławnego, apostolskość urzędu kapłańskiego jako takiego jest gwarancją apostołowości doktryny, choć wprawdzie ta mogłaby się wzorować na samej sobie. Koncepcje pierwszych Reformatorów podzielane są do dzisiaj w głównych Kościołach powstałych z reformacji oraz licznych jej teologów. Zauważa się jednak pewne zbliżenie do doktryny katolickiej u niektórych współczesnych teologów protestanckich.

Należy odnotować, że stanowisko protestantów stałego przemilczania kwestii dotyczącej urzędu kapłańskiego i jego powiązań z Apostołami, jest konsekwentne w nawiązaniu do podstawowych zasad protestanckich. Protestantyzm wyraża się, oczywiście w różnym stopniu, poprzez niezmienność i bezpośredniość wydarzenia Jezusa Chrystusa. Jezus jest Panem i działa On bezpośrednio przez swojego Ducha. Toteż wszelkie pośrednictwo sakramentalne tworzące owoce *ex opere operato* (samo z siebie) postrzegane jest jako zamach na obsolutne i wolne działanie Chrystusa. Instytucja, sakrament stanowią ważną rzeczywistość, którą Chrystus chce się posługiwać, aczkolwiek w pełnej wolności; jest to jednak jedna z wielu okazji, odgrywająca rolę szczególną, w której Chrystus w sposób skuteczny może okazywać swoje zbawcze działanie. Niemniej jednak Chrystus i Duch nie mogą się wiązać ani z instytucją, ani z sakramentem, faktycznie więc nie można w nich wejść w posiadanie kapłaństwa dysponującego „mocą” nieutralną i równocześnie zdolną do działań nieomylnie kierujących łaską Boga; nawet Kościół wzięty w swej całości, nie jest narzędziem nieomylnym, wielkim sakramentem, poprzez który Chrystus jest obecny w świecie. Kościół jest niewątpliwie narzędziem uprzywilejowanym, lecz Duch może go opuścić, może on sam sprzeniewierzyć się w swej wierności.

Powyższe wskazania i postulaty mają ustrzec prawdy ewangelijnej, których próby ograniczenia pojawiły się w Kościele pod koniec Średniowiecza, w następstwie przesadnego nacisku jurydycznego i jego znaczenia, a także w wyniku zbyt mechanicznego pojmowania sakramentu doprowadzając do zatracenia perspektywy, że łaska stworzona nie jest sama w sobie ostateczna, a jedynie jest prostym i zwykłym pośrednictwem pozwalającym wejść w bez-

pośrednią relację z Boskimi Osobami, a także, nawet jeśli sakrament udziela tej łaski, relacja z Bogiem wymaga określonych zachowań osobistych (*ex opere operantis*). Aby zachować wolność i bezpośredniość działania Ducha w stosunku do każdego człowieka, protestantyzm minimalizuje ważność porządku sakramentalnego, rozumianego w znaczeniu szerszym, obejmującego Kościół, jego nauczanie, jego „sakramenty”, „urzędy” chciane przez samego Chrystusa. Protestantyzm nie umiał dostrzec, że „sakrament” rozumiany w sensie szerszym, nie ogranicza ani wolności, ani bezpośredniego działania Ducha, ponieważ Duch może działać poza sakramentami, instytucją, poprzez swoje wolne dary i charyzmaty, aczkolwiek te ostatnie sytuują się poniekąd wewnątrz instytucji Kościoła. Jeśli Duch działa poprzez instytucję, nie jest On jednak w niej osaczony, zatrzymany bądź uwięziony, może z niej jeśli zechce wyjść, wydobyć się na relacje osobowe z każdym człowiekiem, zwłaszcza w Kościele. Dla protestantyzmu, nieodzowny dystans jako niezbędny do zachowania między Chrystusem i Kościołem spowodował zniknięcie niemniej koniecznej wzajemnej identyfikacji lub ścisłej jedności, którą Nowy Testament także potwierdza.

Wydaje się, że powyższe uwagi są wystarczające, aby pozwoliły nam dostrzec, gdzie znajduje się jedna z podstawowych różnic między katolicyzmem i prawosławiem z jednej strony, a protestantyzmem z drugiej dotycząca kwestii apostołowości. Spróbujmy więc w duchu obiektywnych poszukiwań zbadać jak pojęcie apostołowości rozumiane było przez Tradycję; być może pozwoli nam to wyraźniej uchwycić istotę tego tak ważkiego zagadnienia, a jednocześnie zrozumieć słuszność i wnikliwość pewnych zastrzeżeń protestantów, by odnaleźć na nowo twierdzenia „katolickie”, które nieco straciliśmy z oczu i móc określić w stopniu bardziej wyczerpującym wartość apostołowości, tak jak Kościół katolicki ją rozumie w całej jej złożoności³.

I. KOŚCIÓŁ APOSTOLSKI I APOSTOŁOWIE

Najpierw zostaną wyjaśnione i sprecyzowane terminy, którymi będziemy się posługiwali (kwestia semantyczna), by podjąć następnie studium biblijne, historyczne i dogmatyczne pojęcia „apostołowość”.

Wiemy już, że symbole wiary kwalifikują Kościół jako apostołowski. Można przypuszczać, że przymiotnik *apostołowski*, jak również rzeczownik *apostol*, wydają się być w ich treści pochodzenia chrześcijańskiego, niemniej jednak wywodzą się one od czasownika greckiego *apostellein*, co oznacza wysyłać. Treściowo to greckie określenie w niewielkim stopniu odsłania istotę jego chrześcijańskiego znaczenia, dlatego też pełniejszego sensu terminu «apostol» należy poszukać w tekstach Nowego Testamentu. Jaką wobec tego treść zawiera w sobie przymiotnik «apostołowski» w znaczeniu chrześcijańskim?

Apostolski

Podstawowe i pierwsze znaczenie terminu «apostolski» odnosi się do Apostołów lub ich epoki. Człowiek apostolski to chrześcijanin żyjący na sposób apostołów. W tym znaczeniu mówi się tradycyjnie o „życiu apostolskim”, o „ubóstwie apostolskim”⁴. Chciano się w ten sposób przeciwstawić przede wszystkim zarzutom gnostyków, mówiących o jakimś oddzielnym i tajemniczym objawieniu pochodzącym przypuszczalnie od apostołów; tutaj mówi się o prawdziwych „Kościołach apostolskich”, myśląc o Kościołach założonych przez samych Apostołów i o „tradycji apostolskiej”⁵. W ciągu całego okresu patrystycznego, Kościół uważał siebie za spadkobiercę i strażnika nauki Chrystusa, otrzymanej za pośrednictwem Apostołów. Równocześnie ustanowił on pewną ciągłość między własną już strukturą hierarchiczną a tą, która ustanowiona została w Kościele pierwotnym przez Apostołów. Tu zasadzają się początki i źródła apostolskości. Na przelomie wieku IV i V przymiotnik «apostolski» ujęty został w symbolach wiary jako potwierdzenie wielkiego znaczenia apostolskości dla Kościoła. Dodajmy, że stosunkowo wcześnie, bo już w IV wieku, w Kościele rzymskim pojawiła się tendencja „przyznawania” sobie określenia «apostolski» z racji założenia go przez apostołów Piotra i Pawła oraz posiadania świadomości pełnienia swej szczególnej roli jako strażnika jedności⁶.

Apostołowie

Pochodzenie słowa i instytucji apostolskiej od terminu hebrajskiego *shaliah* lub aramejskiego *shaluah* jest negowane. Podobnie, analiza znaczenia greckiego terminu *apostolos* w rozumieniu świeckim nie odsłania również w pełni bogactwa jego treści chrześcijańskiej. Toteż możemy ograniczyć się do Nowego Testamentu, by w pełni odsłonić jego znaczenie chrześcijańskie⁷.

Użycie określenia „apostołowie” odnajdujemy po jednym razie u Marka, Mateusza i Jana, natomiast sześć razy u Łukasza i dwadzieścia osiem razy w Dziejach Apostolskich; trzydzieści sześć razy u Pawła w tym pięć razy w Listach pasterskich oraz kilkakrotnie w Apokalipsie. Ponadto Synoptycy i Paweł posługują się także terminem „Dwunastu”. Św. Łukasz wyraźnie identyfikuje „Dwunastu” z „Apostołami”, otwierając w ten sposób drogę dla tradycji, która uczyni „Dwunastu” i Pawła apostołami w pełnym tego słowa znaczeniu. O ile jednak stanowisko to z punktu teologicznego możliwe jest do obrony, to wydaje się jednak, że historia jest tu bardziej zróżnicowana i złożona.

Synoptycy w pełni poświadczają istnienie grupy dwunastu uczniów (*mathetai*) ustanowionej przez Jezusa w trakcie jego działalności ziemskiej. Im to Jezus powierza misję, która jednak jak się wydaje, nie była ich wyłączną, ponieważ Łukasz mówi także o wysłaniu 70 lub 72 innych uczniów (10,1–12). Wystarczy tu odnieść się do licznych tekstów Marka (3,14–16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10–43). Stąd można przyjąć, że „Dwunastu” uobecnia się jako

grupa uczniów uprzywilejowanych, „którzy prezentują się jako wybrani przez Jezusa i włączeni w czasach jego działalności ziemskiej w pewną strukturę”⁸. Trudno jednak potwierdzić, że Jezus osobiście nazwał ich apostołami⁹.

Po zmartwychwstaniu Jezusa, misja „Dwunastu” przyjmuje wymiar uniwersalny w świetle słów Jezusowych podanych przez Mateusza (28,18–20) i Jana (20,21–23)¹⁰. Zakres ich misji podany został przez Łukasza w Dziejach Apostolskich (1,8), a także Jana (15,26–27; 20,21–22) wraz z udzieleniem daru Ducha. Wraz z rozwojem Kościoła wykształciło się określenie *apostolat*. Dzieje Apostolskie i Listy pawłowe kilkakrotnie przy okazji przyznają tytuł „apostołowie” również innym niż „Dwunastu”, Paweł zaś w szczególności broni „swego” apostołatu i prawa do tytułu „apostol”.

W taki oto sposób tworzy się pierwsze połączenie między formułą „Dwunastu” i nazwą „Apostol”. Na ten temat B. Rigaux pisze:

Apostolat nie jest tworem pawłowym. Nazwa Apostol i formuła „Dwunastu Apostołów” są pochodzenia popaschalnego. Objęły one pełną treść i znaczenie jakie zawierały formuły: Dwunastu uczniów lub Dwunastu. Ich ubogacenie treściowe wiąże się ze śmiercią i Zmartwychwstaniem Jezusa. Być zaliczonym do dwunastu Apostołów łączyło się ze świadectwem słów i czynów Jezusa oraz doświadczeniem jego Zmartwychwstania. Ponadto należy do tego dodać misję popaschalną, która poszerzała pierwotne powołanie. Stać się „Apostolem” wyjaśnia się w dwóch elementach ze sobą ściśle powiązanych, a mianowicie: oglądaniem Zmartwychwstałego oraz wysłaniem na misję. W taki to sposób uformowana została druga grupa Apostołów, niemniej upoważnionych niż grupa pierwszych, aczkolwiek wspólnota z „Dwunastu” była odczuwana jako konieczność¹¹.

Tak więc zrodziło się pojęcie „apostołatu”. Paweł w sposób szczególny przyczynił się do opracowania teologii apostołatu. Z jego listów można wydobyć dwie rzeczywistości pozwalające uchwycić i wyróżnić apostoła spośród uczniów Jezusa. Apostol to ten, który był świadkiem Zmartwychwstałego, a któremu Ukrzyżowany faktycznie objawił się jako Pan żyjący, oraz był tym, który otrzymał mandat od Pana dla nauczania misyjnego¹². Apostol musiał więc brać udział w spotkaniu ze Zmartwychwstałym Chrystusem i otrzymać od Niego, a nie od Kościoła, misję głoszenia¹³.

Można zauważyć natychmiast jak owe dwa podstawowe warunki mogły być zastosowane wstecz do „Dwunastu”. Ich bliskość z życiem Jezusa przed i po jego zmartwychwstaniu, ich wysłanie na misję przez Niego przed i po zmartwychwstaniu uczyniły z nich „Apostołów” w pełnym tego słowa znaczeniu, nawet jeżeli nazwa ta została nadana jeszcze innym, dlatego że wypełniali także, choć w mniejszym stopniu te wymogi. Można zrozumieć również, iż wśród tych ostatnich, osobowość Pawła wyraźnie się oddzieliła z racji na jego wizję pod Damazkiem, a być może i inne (2 Kor 12,1 n.) oraz ze względu na posłanie, jakie otrzymał osobiście od Pana, by stać się „apostolem narodów”¹⁴. Przymioty te uczyniły Pawła apostołem o specjalnym wymiarze, sytuując go od razu na poziomie Piotra i Jedenastu pozostałych. Tak więc można uznać, że ewolucja ściśle teologiczna pojęcia apostoł nie tworzyła się

w znaczeniu „poszerzania” od pojęcia bardziej wąskiego (Dwunastu) do pojęcia bardziej szerokiego (ogólnych założeń władzy Jezusa Chrystusa), lecz w znaczeniu ograniczania pojęcia bardziej szerokiego do Dwunastu i ewentualnie do Pawła¹⁵.

Cytowany już R i g a u x zaznacza:

Wiara w Zmartwychwstanie Jezusa, zstąpienie Ducha, przepowiadanie obecności Pana wywyższonego w łonie wspólnot nie zmieniła w ludziach, którzy mu towarzyszyli i zostali przez niego wybrani, ich pewności i przekonania bycia wybranymi, powołanymi, posłanymi i obdarzonymi upoważnieniem kontynuowania i głoszenia Królestwa Bożego. Ta świadomość powołania przedpaschalnego ożyła w wyniku misji popaschalnej, ustanowiła kontynuację zapewniającą ciągłość ekonomii zbawczej nowej religii. Formuły ewoluowały, natomiast rzeczywistość sama nakładała się i adoptowała do nowych warunków. W taki oto sposób budował się Kościół, lud Boga. Pod koniec pierwszego wieku, widzący mógł pisać „A mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka” (Ap 21,14)¹⁶.

Podsumowując powyższe dane z uwzględnieniem współczesnych badań egzegetycznych odnoszących się do apostołatu, można stwierdzić, że w czasie swego życia ziemskiego Jezus wybrał Dwunastu, w specjalny sposób ich uformował, prawdopodobnie jednak nie nazwał ich „apostołami”. Następnie uczynił z nich uprzywilejowanych świadków swego zmartwychwstania, udzielając im misji nauczania w swoim imieniu. Powyższe dwa elementy zawierają istotę apostołatu. Równocześnie, inni uczniowie spełniają także te dwa powyższe warunki w tym Paweł w sposób szczególny. Można przyjąć, że następuje tu zapoznanie się z „posłanymi” (*apostoli*) w różnych Kościołach; są to misjonarze wędrowni i prawdopodobnie na ich życzenie zaczęto posługiwać się nazwą „apostolowie”. W wyniku pewnych nadużyć i pretensji tych ostatnich, Paweł doprowadził do jasnego rozróżnienia wśród nich dwóch kategorii apostołów. Pierwszą stanowią ci, którzy widzieli zmartwychwstałego Chrystusa i otrzymali od niego nakaz głoszenia ewangelii (Dwunastu, Paweł i kilku innych); drugą natomiast stanowią Ci, którzy otrzymali swoją misję od Kościołów, które ich wysłały¹⁷. Tak zdaje się można odczytywać Łukasza, który rezerwuje tytuł „apostolowie” do Dwunastu oraz parokrotnie do Pawła i kilku innych. Tradycja uczyni Dwunastu i Pawła apostołami w pełnym tego słowa znaczeniu.

URZĘDY I WŁADZE APOSTOLSKIE

Na zakończenie naszego rozważania na temat pochodzenia apostołatu i jego pojęcia zajmiemy się władzami i urzędami apostołów. Podkreślimy jednak, że te władze i urzędy nie zostały im nadane przez Kościół, lecz przez Chrystusa:

Zasadnicze znaczenie apostołów dla Kościoła wyraża się jasno i precyzyjnie w interpretacji pawłowej (także u Synoptyków i w Dziejach Apostolskich). Apostoł jest

wysłańcem kogoś drugiego. Tym bardziej, że apostoł nie jest delegatem wspólnoty, lecz delegowanym przez Chrystusa (Gal 1,15 n; Dz 9,27; Mk 3,4; Mt 28,19), a poprzez Chrystusa staje się posłanym przez Ojca (Mt 10,40; J 13,20) i w tym znaczeniu znajduje się on ponad Kościołem. Nie podlega on jego wyborowi ... (Gal 1,1), również nie podlega jego osądowi (1 Kor 4,3). Apostoł jest pełnomocnikiem Chrystusa. Nie jest on wyłącznie świadkiem Pana ukrzyżowanego i zmartwychwstałego (tymi byli także przeszło 500 braci – 1 Kor 15,6), ale jest on równocześnie wysłany i upoważniony przez Pana. Niewątpliwie, nie posiada on w sobie jak Jezus pełni władzy; on ją otrzymał w imię Chrystusa i może ją wypełniać jedynie w jego Duchu ... Sam w sobie, jest niczym innym jak tylko człowiekiem słabym i ułomnym ..., z całą własną osobowością został apostoł wybrany, powołany i wysłany, aby być narzędziem łaski Bożej (1 Kor 15,10; Rzym 1,5) i świadkiem ustanowionym przez Chrystusa (Łk 24,48; Dz 1,8; 13,31)¹⁸.

W oparciu o studium Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Listów jakie przedstawia nam Nowy Testament, urzędy i działania apostołów skupiają się wokół trzech władz Chrystusa Kapłana, a są nimi: **głoszenie Ewangelii, celebrowanie kultu i zarządzanie kościołami**. Aby wypełnić tę misję, otrzymują oni specjalny dar Ducha (J 20,22; Dz 1,8; 2,4)¹⁹. Ich pierwszy urząd to **nauczanie i zwiastowanie Ewangelii**, a także moc, która mu towarzyszy, w sposób jasny została zdefiniowana w tekstach Nowego Testamentu (Mt 28,19 n; Mk 16,15 n; Łk 10,9; J 15,27; Dz 1,8; 2,14–42; 1 Kor 1,17; 3,1–2; Rzym 6,17; 16,17; Gal 1,8; itd).

Funkcja liturgiczna lub kultyczna i władza z nią związana polega na:

- udzielaniu chrztu (Mt 28,20), choć zadanie to nie jest zarezerwowane jedynie dla apostołów (Dz 8,16 i 38);
- nakładaniu rąk, by udzielać dary Ducha (Dz 8,17);
- odtwarzaniu rzeczywistości Ostatniej Wieczerzy (Łk 22,19; Dz 2,42; 20,7–12);
- odpuszczaniu grzechów (J 20,22–23; Mt 16,19; 18,18; 1 Tym 1,20);
- a także przekazywaniu władzy apostołskiej, jak święcenia kapłańskie przez nałożenie rąk (1 Tym 4,14; 2 Tym 1,6)²⁰.

Apostołowie otrzymują także urząd i władzę zarządzania kościołami (Mt 16,19; 18,18; J 21, 15–17; Dz 5,1–11; 8,14 i 20 n; 11,22; 1 Kor 5,5 n; 1 Tym 1,20; itd.)²¹.

Wnioski: apostołat jest pierwszym z darów udzielonych przez Chrystusa wstępującego do nieba swojemu Kościołowi (Ef 4,11), pierwszym charyzmatem Ducha (1 Kor 12,28). Przez niego, jako na zasadniczym fundamencie, którym jest Chrystus, buduje się Kościół (1 Kor 3,9–11; Mt 16,18; Ef 2,20; Dz 21,14). Apostołowie natomiast są pierwszymi ustanowionymi w Kościele dla kontynuowania potrójnego zadania: prorockiego, liturgicznego i królewskiego Chrystusa – Kapłana. Zwłaszcza wtedy, gdy Kościół znalazł się pod presją zarzutów, zwłaszcza prądów gnostyckich, które stawiały w wątpliwość wszystko to, o czym był on przeświadczony. To właśnie w II wieku – Kościół głębiej uświadomił sobie fakt²² tego wszystkiego, co było ważne dla niego i w nim, co było normatywne, co nawiązywało do Apostołów,

a dokładniej do Jezusa Chrystusa poprzez Apostołów, jako słowo, które wyznaczało świadków Jezusa Chrystusa, Słowa Wcielonego a zarazem tych, którzy przekazali to co było przygotowane dla naszego zbawienia. To tam właśnie sytuuje się problem „sukcesji apostoelskiej” jako punkt niewralgiczny tego, co nazywamy apostoelskością Kościoła²³. Tak więc już w II wieku Kościół posiadał świadomość dysponowania istotnymi i ważnymi elementami tworzącymi jego rzeczywistość, otrzymał ją od Jezusa za pośrednictwem Apostołów.

II. HISTORIA IDEI APOSTOLSKOŚCI

Spróbujemy podać krótki szkic historyczny, aby wyjaśnić stan stopniowego pogłębiania własnej apostoelskiej świadomości przez Kościół²⁴.

Pisemne świadectwa najbardziej precyzyjne i decydujące, które posiadamy – a mówiące o przywiązaniu Kościoła II w. do apostołów należą do św. św. Ireneusza i Tertuliana²⁵.

1. ŚWIĘTY IRENEUSZ

Św. Ireneusz podaje kilka tekstów szczególnie znaczących, a w swoim podstawowym dziele *Adversus Haereses*²⁶ pisze:

– Skoro bowiem Chrystus zmartwychwstał, Apostołowie zostali obleczeni mocą z wysoka przez przyjście Ducha św. i napelnieni wszystkimi darami i mieli „doskonałe poznanie”. Wyszli wtedy na krańce ziemi zwiastując Dobrą Nowinę o dobrach od Boga i obwieszczając ludziom pokój niebieski ... Poznaliśmy plan naszego zbawienia wyłącznie przez tych, którzy nam przekazali ewangelię ... Otóż każdy, kto chce zobaczyć prawdę, może stwierdzić w każdym Kościele tradycję (*paradosis*) Apostołów na całym świecie. I możemy wyliczyć tych, których Apostołowie ustanowili biskupami w Kościołach, oraz ich następców (*diadochai*) aż do nas. Niczego takiego ani nie słyszeli, ani nie uczyli, co [gnostycy] mającąc podają (III, 1,1 i 3,1).

– Posiadając solidną tradycję pochodzącą od Apostołów ma się widok jednej i tej samej wiary u wszystkich (V, 20,1).

Zauważa się, że Ireneusz nie obstaje wyłącznie przy tradycji i zachowaniu samej doktryny apostoelskiej, lecz także pozostaje przy tradycji dawnych struktur Kościoła w świecie według sukcesji (*diadoke*) biskupów, którym powierzono Kościół w każdym miejscu²⁷.

– Ponieważ jednak wyliczenie sukcesji wszystkich Kościołów zajęłoby zbyt wiele miejsca – Ireneusz zadowala się wskazaniem – na następstwa największego i najstarszego, i wszystkim znanego, przez dwu najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję od apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego następstwa biskupów – zawstydzamy tych wszystkich, którzy ... gromadzą koło siebie zwolenników, czy to dla swego upodobania, czy dla próżnej chwały, czy zaślepienia, czy

falszywych przekonań. Z tym bowiem Kościołem dla jego naczelnego zwierzchnictwa musi się zgadzać każdy Kościół ... bo w nim zachowała się tradycja apostoelska (III, 3,2)²⁸.

– Toteż Ireneusz mógł dalej stwierdzić iż: Należy być posłusznym zwierzchnikom, którzy trwają w łączności z Kościołem, którzy posiadają sukcesję wywodzącą się od apostołów, a którzy otrzymali niezawodny charyzmat prawdy wywodzący się od swoich poprzedników w godności biskupiej (tamże, IV, 26,2).

Chcąc podsumować idee Ireneusza, należy stwierdzić, że prawda została podana przez Chrystusa apostołom, a oni ją przekazali Kościołowi. Ażeby być pewnym, że dany Kościół trwa przy tej prawdzie, należy zweryfikować dwa warunki będące we wzajemnej zależności. Pierwszy – czy biskup danego Kościoła jest prawowitym następcą tego, który został ustanowiony na początku przez apostoła, a drugi – czy pozostał wierny doktrynie apostołów.

Protestanci tymczasem, już od czasów reformacji skłonni byli przyznawać większe znaczenie drugiemu przymiotowi, zarzucając teologii katolickiej nadmierne naleganie na sukcesję apostoelską urzędu kapłańskiego w wyniku nałożenia rąk, a położeniu zbyt małego nacisku na wierność doktrynie apostoelskiej. Nasze studium wskazuje jednak, iż wielka Tradycja Kościoła nieustannie obstawała przy tych dwóch warunkach oraz na ich wzajemnej zależności. Jasne i zdecydowane nawiązanie do tej tradycji pierwotnego Kościoła powinno pozwolić nam na nowo odnaleźć się na drodze oczekiwań ekumenicznych.

2. TERTULIAN

Ograniczymy się do tekstów Tertuliana pisanych w okresie jego związku z Kościołem katolickim. Po zerwaniu i przejściu do montanistów, jako podejrzany o herezję, nie może on być postrzegany jako reprezentant ówczesnej doktryny Kościoła.

– Jezus nakazał jedenastu apostołom, w chwili powrotu do swego Ojca, po zmartwychwstaniu, iść nauczać narody ... Otrzymali oni obiecaną moc Ducha Świętego ... Wpierw w Judei głosili wiarę w Jezusa Chrystusa i założyli kościoły. Następnie wyruszyli w świat i głosili narodom tę samą naukę i tę samą wiarę. W każdym mieście zakładali kościoły, od których, od tej chwili, inne kościoły zapożyczały pędy wiary, ziarno doktryny, a zapożyczyli przez długi czas nim same stały się kościołami. I przez to samo uważane są one jako apostoelskie, jako „odrośle” kościołów apostoelskich. Każda rzecz bezspornie powinna być charakteryzowana według swego pochodzenia. Dlatego też te kościoły, tak liczne i tak wielkie jakimi są, są jedynie tym starożytnym Kościołem apostoelskim, z którego się wszystkie rozwijają ..., jedna tradycja z tej samej tajemnicy (XX, 3–7,9) (*Przeciwko zaleceniom heretyków*).

– Jest rzeczą oczywistą, że nauka zgodna z doktryną tych kościołów apostoelskich, wzorcem i źródłem wiary, powinna być uważana za prawdziwą, ponieważ zawiera ona to co kościoły otrzymały od apostołów, apostołowie od Chrystusa, Chrystus od Boga. Przeciwnie, już wstępnie powinna być oceniana jako fałszywa każda nauka, która zaprzecza prawdzie kościołów apostoelskich, Chrystusowi i Bogu (XXI, 4–5).

— Niech (heretycy) wskażą na pochodzenie swoich kościołów, niech odsłonią listę swoich biskupów następujących po sobie od samego początku, w taki sposób, aby pierwszy biskup miał jako gwaranta i poprzednika jednego z apostołów, lub też kogoś z ludzi apostołskich, który pozostał do końca w łączności z apostołami ... (XXXII, 1).

Przytoczmy również szczególne odniesienie Tertuliana do Kościoła w Rzymie:

— Ten błogosławiony kościół! Apostołowie przekazali jemu całą swoją naukę wraz z własną krwią! Piotr wycierpiał tam mękę podobną do tej jaką Pan. Paweł został tam ukoronowany śmiercią podobną do Jana (Chrzcziciela) (XXXVI, 3).

Podsumowując powyższe teksty zauważamy zarówno u Tertuliana jak i u Ireneusza zbieżność idei, a mianowicie:

- nie ma autentycznej doktryny poza doktryną apostołską, oraz
- nie można mówić o doktrynie apostołskiej poza sukcesją apostołską.

Ireneusz i Tertulian tworzyli na przełomie II i III wieku. Możemy zapytać jednak, czy posiadamy jeszcze wcześniejsze świadectwa, które pozwalałyby nawiązać do czasów apostołskich? Otóż jest pewne, iż świadectwa pisane — równie oczywiste nie istnieją. Z czasów przed Ireneuszem można jedynie napotkać kilka wzmianek dotyczących apostołatu. Wypada jedynie żałować, że utracono wielkie dzieła z II wieku powstałe w środowisku azjatyckim, o których można by sądzić, iż zawierały teksty dotyczące apostołskości²⁹.

3. PISMA BISKUPÓW HEGEZYPA I EUZEBIUSZA

Znamy z pism Euzebiusza (*Hist. eccl.*, IV, 22,1—3), że Hegezyp sporządził katalogi biskupów dla różnych kościołów, m.in. dla Rzymu i Koryntu. „U każdego biskupa przyjmowano tę samą doktrynę. W każdej sukcesji (*diadoche*) i w każdym mieście podstawę nauczania stanowiło Prawo, Prorocy i Pan”³⁰. Podkreślono tu także apostołskości doktryny i sukcesji. Cokolwiek można sądzić na temat ścisłości tych pism, z pewnością jednak Hegezyp ich nie wymyślił. Poświadczają one fakt, że Kościoły apostołskie posiadały świadomość własnej ciągłości, a ciągłość ta wydawała się im gwarantowaną przez biskupów, którzy od czasów ich założenia sukcesywnie im przewodzili. To właśnie biskup był tym, który jednoczył Kościół i stawał się stróżem tradycji³¹.

4. OJCOWIE APOSTOŁSCY

Pisma Ojców apostołskich poruszają niektóre kwestie związane z problemem apostołskości³². Justyn mówi wyłącznie o sukcesji w doktrynie. Twierdzi on, że ewangelie biorą swój autorytet z faktu bycia „pamiętnikami” (*apomnemoneumata*) apostołów (I Apologia 66,3; DIALOG Z ŻYDEM TRYFONEM 103,8). Cytowany już B. Reynders w swoich badaniach pism Justyna

twierdzi, że rola Apostołów nie ukazywała się jeszcze w oczach chrześcijan pierwszej połowy II wieku z tak wyraźną precyzją, ażeby można ją scharakteryzować jednym słowem³³. Nie powstała jeszcze teologia apostołskości, brak również jej tradycji. Potwierdza to również studium innych teologów oraz literatura apokryficzna tej epoki.

Jedyny wyjątek stanowi list apokryficzny do Koryntian — DZIEJE PAWŁA, zredagowany przez nieznanego kapłana azjatyckiego, antyagnostyka, około roku 170. Zdaniem B. Reyndersa, w drugiej połowie II wieku w środowiskach antyagnostycznych, rysuje się w zdecydowanych konturach u pisarzy wschodnich idea apostołskości. Autor apokryfu poddaje następnie analizie pojęcie gnostycznej ukrytej tradycji apostołów.

Papiasz jest następnym z Ojców apostołskich, z którego pism posiadamy jedynie niewielki fragment zachowany u Euzebiusza (*HIST. ECCL.*, III, 39). Tekst ten jest świadectwem rodzących się trosk w pierwszej połowie II wieku, dotyczących odróżniania formy pisanej i ustnej doktryny chrześcijańskiej oraz porównywania ich wzajemnej wartości. B. Reynders zaznaczył, iż „nikt przed nim w takim stopniu nie należał na pochodzenie apostołskie doktryny, na okoliczności i czynniki jej przekazywania”³⁴.

Źródła najbardziej czytelne dotyczące naszego studium tej epoki znajdujemy u Ignacego Antiocheńskiego w jego LIŚCIE DO TRALIAN. Ignacy ostrzega w nim swoich słuchaczy przed herezją prosząc, by trwali „nierozłączni od Jezusa Chrystusa Boga i od biskupa oraz przepisów apostołskich” (Tral. 7,1). Drugi tekst to jego LIST DO EFEZJAN, w którym pisze on jako „stałe zjednoczony z apostołami przez moc Jezusa Chrystusa” (Ef 11,2). Należy równocześnie podkreślić ustęp listu do Efezjan, w którym autor prosi mieszkańców „aby nie opierać się biskupowi, by być uległym Bogu ... ponieważ ... ten kogo pan domu wysłał, by zarządzać jego domem, należy go przyjąć jako tego samego, który go wysłał. Jest oczywiste, że powinniśmy uważać biskupa jako samego Pana” (Ef 5,4—6,1). Często Ignacy powtarza, że nie należy „nic czynić bez biskupa” lecz „postępować zgodnie z jego myśleniem” (Ef 4,1; Magn. 4; 7,1; 13,2; Tral. 2,1—2; 3,1; Filip. 2,1; Smyrn. 8 i 9). Racje przytoczone na poparcie tego poddania się biskupowi zasadzają się w stwierdzeniu iż „zajmuje on miejsce Boga” (Magn. 6,1) oraz znajduje się w „zamyśle Jezusa Chrystusa” (Ef 3,2).

Tekst Klemensa Rzymskiego — LIST DO KOŚCIOŁA W KORYNCIE — pochodzący z końca I wieku, nakłada się już na okres powstawania listów Pasterskich. Rzeczą charakterystyczną jego myśli jest idea pochodzenia posłannictwa od Ojca do Chrystusa i od niego do apostołów (42,1—2) oraz potwierdzenie, że apostołowie lub inni zwierzchnicy ustanowili w Kościele, przez Ducha Świętego, biskupów i diakonów (42,4; 44,3); w podobny sposób postawiona została reguła sukcesji (44,2), a także, że ten wybór czyniony jest we współdziałaniu całego Kościoła, a jego odbiorcy powinni okazać się w swoim życiu godni jego zaufania³⁵.

— Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus pochodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się z woli Bożej. Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze przez słowo Boże, wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi czasy pisano już o biskupach i diakonach ... (42,1).

— Także nasi Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu, w pełni świadomi, co przyniesie przyszłość, wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę. Uważamy zatem, że nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów za zgodą całego Kościoła służyli trzódce Chrystusowej w sposób nienaganny, z pokorą i spokojem, bez małostkowości i którym od dawna wszyscy dają dobre świadectwo. I nie mały byłby to błąd pozbawiać godności biskupiej tych, co składają Bogu ofiary w nieskazitelnej nabożności (44,1).

5. LISTY PASTERSKIE

Redakcję Listów pasterskich można datować na koniec I wieku i są one współczesne pismu Klemensa do Koryntian. Wpisują się one w pełni w kontekst myślenia Pawła. Wiara Kościoła nadała im znaczenie fundamentalne, zaliczając je do kanonu Pism Nowego Testamentu. Świadczą one o przyjęciu nowej świadomości nawiązującej do apostołów (Dwunastu i Pawła) w odniesieniu do rozszerzania się w tym okresie posłannictwa otrzymanego od Jezusa³⁶. W ciągu pierwszych lat ich apostołatu, Dwunastu i Paweł, trwają pod wrażeniem bliskiego powrotu Jezusa, toteż nie zamierzają jeszcze tworzyć sukcesji w odniesieniu do swoich funkcji apostołskich. Ustanawiają jedynie niektóre „urzędy” jak: „Siedmiu” (Dz 6,1 n), „prezbiterów” mających czuwać nad nowymi wspólnotami (Dz 11,30; 19,23) i „apostołów pomocniczych”. W tych wypadkach chodzi o poszerzenie kolegium apostołskiego podyktowane skutkami przestrzennego rozrastania się działalności misyjnej, natomiast nie pojawia się jeszcze powiększanie w czasie tego, co określamy „sukcesją”. Obydwa LISTY DO TESALONICZAN wskazują na stan takiego właśnie przekonania (1 Tes 4,15–17). Tymczasem inne listy Pawła pozwalają uchwycić zmianę jego sposobu myślenia (2 Kor 1,8–10; 4,7–5,3; Filip 1,17 i 20). Można domyślać się podobnej zmiany u innych apostołów. Tę zmianę perspektywy poświadczają zarówno list cytowanego już Klemensa (42,1–4 i 44,1–2) jak i Listy pasterskie.

W obydwu LISTACH DO TYMOTEUSZA jawi się kwestia nauczania, które powinien on wykonywać (1 Tym 4,6–7 i 11; 2 Tym 2,14; 4,2). Aby być w stanie wypełnić swój obowiązek, Tymoteusz powinien dobrze zapoznać się

z posłaniem Chrystusa i wiernie je przekazywać (1 Tym 4,13 i 16; 2 Tym 3,14–15). Powinien on „walczyć w dobrych zawodach o wiarę” (1 Tym 4,12) i strzec dobrego depozytu „z pomocą Ducha Świętego” (2 Tym 1,14), depozytu, który Paweł otrzymał od Chrystusa (2 Tym 1,12) i który jemu przekazał (2 Tym 1,13) przestrzegając go zarazem, że to „co usłyszałeś ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekaz zasługującym na wiarę ludziom, którzy też będą zdolni nauczać innych” (2 Tym 2,2), ponieważ nadchodzą czasy trudne i źli ludzie będą się przeciwstawiali świętej nauce (2 Tym 3,1–5; 4,1–4). W listach do Tymoteusza zasługuje również na uwagę fakt, iż Paweł nie obawiał się przekazywać poprzez nałożenie rąk funkcji zarządzania i nauczania w kościołach lokalnych doświadczonym kandydatom (1 Tym 3,1–7; 5,17–22; podobnie: Tyt 1,5–14; 2,1,7–8; 3,9–11). Z tekstów tych jednoznacznie ujawnia się sukcesja apostołska w kapłaństwie, którego zasadniczym zadaniem jest zachowywanie, przekazywanie i obrona doktryny apostołskiej z pomocą Ducha Świętego³⁷.

6. INNE PISMA NOWEGO TESTAMENTU

A. Dzieje Apostolskie w wielu miejscach nawiązują do zasadniczych idei Listów pasterskich. Spotyka się tam w licznych ustępach świadectwa pierwszego uświadamiania sobie własnej misji Dwunastu i Pawła. Choć Dzieje Apostolskie stanowią utrwalony opis historyczny zrobiony kilkadziesiąt lat po wydarzeniach, nie troszczą się jednak o ujęcie wszystkich faktów, jak również o ich zharmonizowanie. W swoich pierwszych rozdziałach wskazują na rozstrzygającą rolę Dwunastu przy zakładaniu Kościoła w Jerozolimie zgodnie z kontynuacją obietnic Chrystusa. Następnie opowiadają o podróżach misyjnych Pawła. Równocześnie są one świadectwem stopniowej ewolucji organizacji Kościoła Jerozolimskiego i jego kierowania przez kolegium prezbiterów. Potwierdzają one zarazem, iż niektóre kościoły założone przez Pawła i Barnabę posiadały podobną organizację (14,23), dotyczy to także Kościoła w Efezie (20,17 n.).

Ogólnie można stwierdzić w oparciu o historię przekazaną przez Dzieje Apostolskie, iż ukazują one określone etapy ekspansji Kościoła od Jerozolimy do Rzymu³⁸. Wskazują one, że Kościół formował się od krystalizacji apostołatu Dwunastu i Pawła. Pierwszym zadaniem apostołatu było przekazywanie nauki Jezusa i z tego właśnie przepowiadania zrodzić się ewangelie, na co wskazała szkoła Historii form. Dla utrwalenia tej nauki, jak również dla niezbędnego porządku w kościołach i przewodniczenia kultowi, Dwunastu i Paweł ustanawiają prezbiterów. W świetle Dziejów Apostolskich, tam gdzie te plany nie są jeszcze wyraźnie wykształcone, sukcesja apostołska nie ma jedynie wymiaru przestrzennego, lecz ma także wymiar czasowy, o czym świadczy mowa Pawła do prezbiterów w Efezie (Dz 20,17–35). Można więc w Dziejach Apostolskich odnaleźć pewne świadectwa potwierdzające sukcesję idącą od apostołów, Dwunastu i Pawła w porządku urzędu kapłańskiego,

którego podstawowym zadaniem jest zachowywanie i przekazywanie nauki Jezusa. Należy jeszcze dodać, że zarówno w *Dziejach Apostolskich* jak i w *Listach pasterskich*, kapłaństwo, a przede wszystkim apostołat urzeczywistnia się w mocy Ducha (1,8; 2,4,17–18; 6, 1 n; 13,2; 15,28; 20,28)³⁹.

B. Listy świętego Pawła uznane przez krytykę jako autentyczne pawłowe stanowią również formę przekazywania doktryny Jezusa i oczywistą kontynuacją funkcji kapłaństwa apostołskiego. Zdaniem Y. Congara, święty Paweł opracował jednoznaczne akty korelatywne przekazu i otrzymania, tzn. samej zasady tradycji, prawa strukturalnej konstrukcji wspólnot chrześcijańskich przez kapłaństwo apostołskie lub pochodzące od apostołów, i w tym znaczeniu „Pawła można postrzegać jako teologa tradycji” (B. Rigaux). Jego listy poza pasterskimi, zostały napisane wcześniej zanim zredagowano pierwsze ewangelie. Przenoszą one nas do czasów pierwszej Kerygmy Kościoła, do początków Kościoła w jego posłannictwie apostołskim, czyli do czasów Tradycji, która stała u jego początku.

Następnie Y. Congar opisuje różne aspekty pawłowej teologii tradycji. Zasadza się ona przede wszystkim na przekazywaniu ewangelii, której Jezus stanowi zarazem zawartość, źródło jej pochodzenia i autorytet (1 Kor 11,23; 12,3; 2 Kor 3,12–18). Teologia pawłowa zawiera w sobie zasady utrwalenia i interpretacji myśli Jezusa, pochodzące od Dwunastu a także samego Pawła (1 Kor 3,16; 14,34; 1 Tym 4,1–2; 2 Tym 3,6 i 12), dodając iż: „użyte wyrażenia pozwalają przyjąć wzajemnie nakładające się dwie linie idei, o których można by sądzić, iż są wzajemnie wykluczające: aktualność dzieła objawiającego Pana, dzieła identyfikującego się czynem Ducha oraz przekaz ludzki, apostołski. Mówiąc inaczej: wydarzenie i instytucja. U św. Pawła, oczywiste istnienie przekazu apostołskiego wiąże się ze świadomością, która ciągle dominuje, iż to sam Pan sprawia wszystko w swoim Kościele”⁴⁰.

... jednoczesność przekazu historycznego i bezpośredniość działania Pana stanowi stałe założenie teologii chrześcijańskiej ... Rozumie się ważność tych pojęć dla doktryny apostołskości, tradycji, a także Pisma św. Dla Pawła, Chrystus jest obecny i działający w swoim Ciele, którym jest Kościół. Tak samo, dla następnych pokoleń chrześcijan, apostołowie nie stanowią ograniczenia dla Chrystusa i Ducha Świętego. Tak więc na etapie apostołskim, tradycja ukazuje się nam jako przylegająca do sukcesji doczesnej, typu historycznego, a także jako obecność pozaczasowa i ponadczasowa⁴¹.

Pojawia się jednak pytanie, w jakim stopniu owa sukcesja niektórych urzędów do apostołatu jest pewna u Pawła. Czy Paweł nie zadowala się raczej sukcesją całego Kościoła do doktryny i instytucji apostołskich? W takiej perspektywie rozwijają swoją doktrynę Kościoły protestanckie, opierając się na teologii pawłowej. Ich zdaniem, Kościół w swojej całości powinien pozostać wierny wzorcowi otrzymanemu od apostołów, a w szczególności nauce Jezusa przekazanej przez nich. Aby to czynić, powinien liczyć wyłącznie na ciągłą obecność Ducha Świętego. Urzędy jako takie są charyzmatami zawierają

jącymi stale nową interwencję Ducha, która jednak w żadnym wypadku nie jest gwarantowana w wyniku przekazywania władz apostołskich. Apostołat bowiem stanowi rzeczywistość oryginalną i nową, właściwą założeniu Kościoła i nic z tego co go stanowi nie może być przekazywalne. Kościół, przy pomocy Ducha Świętego, powinien usiłować trwać wiernie w tym co apostołowie nauczali i czynili, a czego Pismo św. jest jedynym świadectwem.

Również teologia katolicka przyjmuje, że apostołat zakłada pewne rzeczywistości nieprzekazywalne oraz, że to Duch zachowuje Kościół wierny doktrynie Jezusa i że całość urzędu jest w swej istocie charyzmatyczna. Kościół katolicki uznaje również pewną wystarczalność materialną samego Pisma św., dodając jednak i to, że istnieje w Kościele tradycja wywodząca się od Apostołów, która przenosi się i rozwija jako żywe wyjaśnianie tego co stanowi już jego materialną zawartość, w znaczeniu stałej więzi między Tradycją a Pismem św.⁴² Tradycja jest równocześnie dziełem Ducha, który podtrzymuje to co „jest od Jezusa” i to „przekazuje” (J 16,14–15; 16,13; 15,26; 14,26). Wszyscy członkowie Kościoła są podmiotami tej tradycji; hierarchia natomiast otrzymuje część władzy apostołskiej, ażeby zapewnić wierność nauczaniu Jezusa przy asystencji Ducha Świętego, ale także pozostawać w instrumentalnej kontynuacji wpisującej się w przedłużenie Wcielenia⁴³.

Należałoby tu dodać, że nawet w listach pawłowych, można wskazać na jego troskę ustanawiania organizacji kapłańskiej, której powierza on zadania przedłużania własnych funkcji apostołskich. Na ten temat P. Grelot pisze:

... w ciągu czasu pawłowego kapłaństwa, wewnętrzna organizacja kościołów jest złożona, bardziej złożona niewątpliwie, niż pozwalają to zrozumieć Dzieje apostołskie; lecz mniej bezkształtna, by pozwalała dopuszczać interpretację nadużywającą (1 Kor 12–14). Idea urzędu lokalnego wyłącznie osadzonego na charyzmatach, którymi wierni są obdarzeni przez Ducha nie koresponduje dokładnie z rzeczywistością.

Różnorodność charyzmatów nie nakłada się w pełni na te związane z urzędami; można by rzec, one je otaczają, a także przekraczają. Nie ma urzędów bez odpowiedniego charyzmatu i w tym znaczeniu, instytucje nie stawiają siebie obok pełni darów Ducha. W czasie gdy św. Paweł trzyma pieczęć nad wspólnotami, które założył, apostołat stanowi podstawę zasadniczą na której one spoczywają. Otóż, jest on sam zarazem instytucją, której punkt wyjścia znajduje się w misji otrzymanej od Chrystusa, oraz posiada charyzmat, którego działanie wyraża obecność Ducha. Wcielenia na wszystkie funkcje, których instytucja może potrzebować dla należytego działania⁴⁴.

C. Ewangelie synoptyczne są świadectwami różnych tradycji nauczania Jezusa, tych które zostały przekazane przez apostołów (Łk 1,2) i tych, które zostały otrzymane, zachowane i rozważane przez różne wspólnoty chrześcijańskie. One to jednocześnie „przyjmują i uświęcają zasadę tradycji” (Mt 28,18–20; Mk 16,15; Łk 24,46–49). Przedtem jednak Jezus ustanowił nową władzę pośród ludu Nowego Przymierza przyznając w pierw Piotrowi, następnie Dwunastu, władzę wiązania i rozwiązywania ze wzmianką daru Ducha (Mt 16,19; 18,18; J 20,21–23). Dwunastu było świadkami czynów, słów,

cierpień i zmartwychwstania Chrystusa. Zostali oni zobowiązani do przekazywania tego, co widzieli i słyszeli (Łk 1,2; 24,48; J 15,27; 19,35; 1 J 1,1–3).

Cel przekazanego świadectwa apostołowego i jego efektywny rezultat jest po to, aby zasymilować i włączyć wiernych do grupy świadków. Kościół rozszerza się przez przyłączanie nowych uczniów do apostołów (Dz 2,41,47; Mk 4,10; Łk 24,32), a istnieje on zasadniczo jako łączność – komunია w wierze z apostołami (Dz 2,42). Apostołowie natomiast są tymi tylko poprzez misję, w której Jezus widzi następstwo własnego posłania (J 20,21; 17,16). Ten rodzaj następstwa i posłannictwa stanowi jednocześnie następstwo miłości, ponieważ wysłanie Syna przez Ojca jest czynem „Agape” Boga (J 3,16; 1 J 4,9). Treść „Jak Ojciec mnie wysłał, tak ja was wysyłam” odpowiada „Jak Ojciec mój mnie umiłował, tak ja was umiłowalem” (J 15,9). W znaczeniu, że komunია wytworzona między wierzącymi i apostołami przez ukazane ich świadectwo, a przyjęte przez wierzących jest zjednoczeniem z Chrystusem i Ojcem. Struktura społeczna, a nawet prawna, przekazywania i przyjęcia wiary, jest jak sakrament rzeczywistości najbardziej mistycznej i wewnętrznej ... dane te zostaną dołączone do katolickiego pojęcia tradycji⁴⁵.

Z życiem Jezusa historycznego, który uczynił Dwunastu swoimi świadkami i przekazaniem ich świadectwa łączy się wydarzenie Zesłania Ducha Świętego. Zstąpienie Ducha pozwoliło Apostołom uchwycić głębszy sens słów i czynów Jezusa (J 2, 19–22, 12, 16; 13,7; 20,9). Tradycja zatem nie pozostaje wyłącznie wspomnieniem, lecz pogłębieniem, żywą wiernością. W taki oto sposób ukazały się nam nowe cechy charakterystyczne tradycji apostołowej. Nie jest ona czystym materialnym przekazem faktów i słów, których Apostołowie byli świadkami, lecz przekazem tego, co stanowi samo serce tych czynów i słów odsłoniętych przez Ducha. Otóż, to serce chrześcijaństwa, należy zachować żywe dla każdej epoki; a to także będzie dziełem Ducha, który pozwoli Kościołowi, szczególnie jego Kolegium biskupiemu pod przewodnictwem następcy Piotra, stale reaktualizować posłanie Chrystusa przekazane przez Apostołów swojemu Kościołowi.

APOSTOLSKOŚĆ W ŚWIETLE TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

Dla pełni obrazu jaki wylania się z treści zawartej w pojęciu „apostolskość” spróbujmy w krótkim szkicu nakreślić jego zasadnicze ramy od strony dogmatycznej.

1. APOSTOLSKOŚĆ I POSŁANNICTWO

Podaliśmy, że słowo „apostol” wiąże się z czasownikiem *apostellein*, co oznacza „wysyłać”. Wskazuje to na więź między apostołatem i posłaniem, ponieważ obydwa terminy praktycznie są synonimami. Teologicznie oznacza to, że apostołat w Kościele bierze swój początek w posłaniu, jakie Chrystus jemu powierzył. Co więcej, trzeba go włączyć w posłannictwo, jakie sam

Chrystus otrzymał od swego Ojca, które wypełnił w czasie swego ziemskiego życia i które dalej spełnia w historii przez zesłanie Ducha Świętego.

Należy zatem mówić o kontynuacji posłania. Ojciec wysłał swego Syna w ludzkim ciele. Po wypełnieniu dzieła historycznego, które było jemu właściwe, Syn wstąpił do Ojca, jednak dalej kontynuuje swoje dzieło na dwa sposoby, które się wzajemnie przenikają i określają dwa aspekty całego działania Boga w stosunku do ludzi. Pierwszy to przejaw intymnej i duchowej relacji realizowanej przez Ducha, drugi – to idea wcielenia w czasie i przestrzeni ludzkiej, realizowana przez Kościół strukturalny i przez jego urzędy⁴⁶.

Tak więc na samym początku napotykamy to, co różni interpretację katolicką od protestanckiej. Dla protestantów, wydarzenie Jezusa jest do tego stopnia jednorazowe, niemożliwe do odtworzenia, tak iż w żaden sposób nie może się dalej powtarzać. Zostało ono spisane w Piśmie św. i stanowi depozyt wiary apostołów, a Duch Święty udziela każdemu wiernemu jego zrozumienia. Dla katolików natomiast, to wydarzenie Jezusa rozchodzi się i dociera do nas także w rzeczywistości obecnej związanej z działaniem Ducha, w kapłaństwie w czasie głoszenia słowa i w sakramentach.

Wcześniej wyjaśniliśmy już tę kontynuację i trwanie uwzględniając różnicę jaka zachodzi między misją Jezusa a posłannictwem Ducha Świętego. Również ukazaliśmy więź istniejącą między działaniem Ducha a funkcjonowaniem urzędu w Kościele. Należałoby teraz wskazać na to, iż urząd ten kontynuuje posłanie Jezusa oraz na sposób, w jaki to czyni. Trzeba wprawdzie zobaczyć, jak dokonuje się owa kontynuacja oraz dokładniej przeanalizować zawartość tej ciągłości, przed przestudiowaniem jej faktu; a więc to co tę zawartość tworzy jako element najbardziej formalny w apostołowości i równocześnie warunkujący do pewnego stopnia ważność sukcesji apostołowej.

2. APOSTOLSKOŚĆ DOKTRYNY

Protestanci zarzucają teologii katolickiej nadmierne akcentowanie związku ważności sukcesji apostołowej z samym urzędem kapłańskim, a zbyt małe podkreślenie apostołowości samej doktryny, czyli wierności urzędów doktrynie Chrystusa i apostołów w przekazywaniu, które czynią. Jeśli niektóre teksty, nawet oficjalne w Kościele katolickim mogą wydawać się to potwierdzać, to jednak należy przyznać, jeśli pragnie się być sprawiedliwym, iż należy je odczytywać w ich kontekście historycznym; m.in. jako reakcję przeciw nadużyciom niektórych ruchów duchowych i kościelnych, i mieć zarazem świadomość, że takie nie były w istocie zasadnicze idee Tradycji Kościoła katolickiego⁴⁷.

Wiemy już, że wysłanie Dwunastu przez Jezusa miało na celu przekazanie jego czynów i słów. Jest również rzeczą oczywistą, że ci, których Paweł ustanowił, aby go zastąpili we wspólnotach, mają jako zasadniczą swoją misję i obowiązek kontynuować jego nauczanie i dzieło. Ta ich misja stanowi

zarazem kontynuację nauczania i dzieła Jezusa. Wynika to zarówno z treści Dziejów Apostolskich, a jeszcze pełniej z Listów pasterskich. Dane takie zostały utrwalone począwszy od pierwszych dokumentów Tradycji. Uwieczniają się one na dwóch płaszczyznach:

1. sukcesji apostolskiej, która ukształtowała się jako apostolskość formalna przez zachowywanie doktryny przekazanej od Apostołów;
2. całego Kościoła, który pełni posłannictwo zachowywania tej doktryny apostolskiej.

1. Sukcesja apostolska jest ukonstytuowana jako apostolskość formalna, poprzez zachowywanie doktryny przekazywanej od Apostołów. Większość tekstów, które cytowaliśmy łączy apostolskość sukcesji i apostolskość doktryny. Można przekonać się tym bardziej do tego stanowiska, iż zawiera ono idee tradycyjne, odwołując się do studium Y. Congara, który pisze:

Pewność sukcesji apostolskiej stanowi jedność misji; sercem swym zasada się w identyczności doktryny, ponieważ Kościół istotowo jest zgromadzeniem wiernych i jego tożsamość istnieje i utrzymuje się w tożsamości wiary, ... nauczanie biskupów stanowi normę dla wierzących, lecz jest ono samo regulowane: funkcja pociąga za sobą autorytet, ale nie stanowi ona sama w sobie kryterium własnego autorytetu, a jest ona uwarunkowana poprzez wierność tradycji apostolskiej żywej i aktualizowanej w historii przez Ducha Świętego. Wierni powinni odwrócić się od pasterzy, którzy sami odstąpiliby od własnej autentycznej sukcesji⁴⁸.

Oczywiście, można również interpretować powyższe dane Tradycji w duchu teologii protestanckiej, przyznając w stopniu minimalnym wartość „pewnemu charyzmatowi prawdy, który prezbiterzy, następcy apostołów otrzymali z sukcesją w episkopacie”⁴⁹. Jednak Tradycja wydaje się być bardziej złożona i zarazem bardziej prawdziwa. Przywiązuje ona wielkie znaczenie do sukcesji w kapłaństwie; uważa ona, że nałożenie rąk zawiera dar Ducha oraz odpowiednie i rzeczywiste moce. Jednak nie wlewa ona ich w sensie automatycznym⁵⁰, a liczy się ona z ludzką wolnością, jej ograniczeniami oraz wymaga zgodności z doktryną apostolską, zgodności, której ostatecznym kryterium jest zgoda z innymi Kościołami i łączność ze stolicą rzymską, jak to już zaznaczył św. Ireneusz (Adv. Haer. III, 3,2).

2. Apostolskość nie stanowi jedynie przywileju hierarchicznego. Jest ona właściwością całego Kościoła, charyzmaty hierarchiczne są dla jego posługi. Dwunastu będą zarazem pierwszymi członkami i przywódcami ludu Nowego Przymierza. Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, cały Kościół ma udział w trzech władzach Chrystusa (LG 10–12; 33–35). Duch Święty, „który dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia i jedności w nauce apostolskiej” (LG 13). „... cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach (Dz 2,42), tak iż szczególnie zaznacza się jednomyślność przełożonych

i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu” (*Dei Verbum* 10).

Odnajdujemy tu treść ważną dla teologii protestanckiej, a także prawosławnej⁵¹. W *Dei Verbum* odnaleziono nowy sposób wyrażenia się w idei *Sobornost*. Nawet mimo tego, iż nie jest ona przyjmowana jako taka we wszystkich Kościołach wschodnich⁵² i jeśli zawiera treść niemożliwą do przyjęcia przez Kościół katolicki; dotyczy to podporządkowania episkopatu osądowi wspólnoty. Ogólna idea *sobornosti* koresponduje jednak z głębokim życzeniem chrześcijaństwa ortodoksyjnego. Wschód ciągle przechowywał, w stopniu większym aniżeli Kościół zachodni, biblijną ideę wspólnoty Kościoła prowadzonej przez Ducha Świętego oraz ideę jedności życia i doktryny⁵³. Na ten temat Y. Congar napisał: „Znajduje się w głębi prawdy sukcesji apostolskiej, zasada *sobornosti*. Zawiera to w sobie rodzaj kontroli przez całe *ecclesia* oraz pewien porządek „przyjęcia”. To tam odnajdują się rzeczywistości, o których wystarczająco poświadczą historia, a które pominięte zostały w refleksji teologicznej, aby umożliwić rozpatrywanie sprawy bardziej pod kątem jurystycznym”⁵⁴.

Tak więc istnieje w samym Kościele ciągle pewien element i środek potwierdzający ortodoksję. Niesłuszną jest zatem rzeczą w teologii protestanckiej umiejscowienie tego środka odniesienia na zewnątrz Kościoła, który osądza niejako stamtąd Kościół ujęty jako całość⁵⁵. Toteż wydaje się rzeczą właściwą, iż wewnątrz Kościoła należy umieścić ów wspólny dialog. Można by to przestudiować w licznych przykładach przez historię. Jako egzemplifikacja niech posłuży kryzys ariański, gdzie krytyczna próba ustalania zgodności z wiarą apostolską była praktykowana wspólnie przez wiernych, papieża Juliusza, niektóre sobory oraz ludzi charyzmatycznych jak święci Atanazy i Hilary. Historia powyższa może posiadać wartość wzorcową⁵⁶.

3. SUKCESJA APOSTOLSKA

a. Źródła nowotestamentowe

Należy przyjąć, że sukcesja apostolska w urzędach kapłańskich posiada swoje oparcie w tekstach Nowego Testamentu. W ewangeliach powszechna misja została powierzona apostołom (Mt 28,18,20; J 20,21) oraz udzielone zostały im odpowiednie władze dla jej wypełnienia (Mt 16,19; 18,18; J 20, 22–23). Posiadana jednocześnie świadomość, że apostołowie są istotami śmiertelnymi wymagała przekazania tego, co w ich apostołacie jest przekazywalne⁵⁷. Faktycznie, wiemy, że miało miejsce przekazywanie władz apostolskich następcom w urzędzie kapłańskim, o czym poświadczają Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła, a jeszcze dokładniej Listy pasterskie.

b. Tradycja

Jak rozumiała to Tradycja wskazywały cytowane już teksty Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Euzebiusza, Tertuliana i Ireneusza. Jednak należy zaznaczyć, że Tradycja ta nie utożsamiała sukcesji apostoelskiej w kapłaństwie do prostego nieprzerwanego szeregu biskupów od apostoła na tej samej stolicy. Taka sukcesja nie może i nie musi być w rzeczywistości wykazana, dotyczy to jedynie biskupa Rzymu z racji jego specjalnej roli w Kościele. Być może istnieje jeszcze kilka innych przypadków historycznych, gdzie siedziba biskupia była pochodzenia wprost od apostoła i można byłoby taką sukcesję odtworzyć. Mamy jednak na myśli sukcesję o znaczeniu i aurytecie kapłańskim, rozumianą jako sukcesję do kolegium apostoelskiego przewodzonego przez Piotra i od kolegium biskupiego kierowanego przez następcę Piotra, która wyraża się w święceniach przez trzech biskupów⁵⁸. Nie chodzi natomiast tu o sukcesję wszystkiego, co stanowi apostołat, co niżej zostanie przedstawione.

c. Elementy przekazywalne i nieprzekazywalne

Y. Congar omawiając kwestie apostoelskości twierdzi, że episkopat i apostołat posiadają jako wspólne to, że odpowiadają na posłanie i odnoszą się do pewnego warunku, równocześnie obecności i nieobecności, powinni oni uczynić obecnym nieobecnego Pana, który już w określony sposób przybył, a także w perspektywie jego powrotu⁵⁹. W obu tych przypadkach chodzi więc o uczynienie aktywnej obecności nieobecnego Pana. Jest to zastępstwo, sprawowanie według tej samej władzy, tego samego działania, tego samego posłannictwa, lecz przez inne osoby; a więc tego wszystkiego, co zawiera w sobie pożegnalna treść tekstu Mateusza 28,18–20. Niemniej jednak apostołat i episkopat przedstawiają się tu w różnych uwarunkowaniach, których elementy składowe należy bliżej określić.

– Elementy nieprzekazywalne⁶⁰

Dwunastu było świadkami uprzywilejowanymi mów i czynów Jezusa, Paweł natomiast został uświadomiony inną drogą. Dwunastu i Paweł są szczególnymi świadkami, w pełnym tego słowa znaczeniu, zmartwychwstania Jezusa, oficjalnie zobowiązanymi do jego głoszenia (*kerygma*) oraz zobowiązanymi także do przekazywania darów Chrystusa ludziom. Tworzą oni również zaczątki tradycji w tym wszystkim, co złożyli w depozyt w postaci Pism oraz to wszystko, co przekazali w inny sposób. Wszystko to stanowi wraz ze Starym Testamentem, objawienie jakie Bóg chciał uczynić ludziom. Nic więcej do tego nie może być dodane. Apostołowie są więc fundamentem Kościoła i depozytu, jaki Chrystus im powierzył. Wszystko to co powiedzieli, uczynili i napisali stanowi regułę i normę Kościoła na zawsze.

– Elementy przekazywalne⁶¹

Ta funkcja apostołów bycia uprzywilejowanymi świadkami i równocześnie fundamentem Kościoła, jest niepowtarzalna i absolutnie nieprzekazywalna, natomiast sam jej przedmiot jest przekazywalny. W przeciwnym przypadku funkcja ta nie miałaby sensu. Tutaj właśnie pojawiają się kontrowersje między stanowiskiem teologii katolickiej i protestanckiej.

Zdaniem protestantów w zasadzie przekazywalne jest u Apostołów Pismo Święte, czyli obiektywna forma, która wyraża pewną osobliwość Apostoła jako naocznego świadka Chrystusa. Natomiast według katolików przekazywalne jest kapłaństwo apostoelskie jako takie, czyli instytucjonalne, które przejęło obowiązek zachowywania i strzeżenia Kościoła, a którego Apostołowie byli w sposób nieprzekazywalny fundamentem, w mniejszym zaś stopniu samo Pismo Święte, którego nie zamierza się do tego stopnia określać apostoelskim. Wobec tego dla protestantów obecność Apostołów w Kościele stanowi samo Pismo Święte, które zawiera całą tradycję apostoelską, podczas gdy dla katolików tę aktualność i uobecnienie stanowią przede wszystkim następcy Apostołów – biskupi.

Tymczasem jak zauważa Martelet, obydwa punkty widzenia nie muszą wykluczać się nawzajem. Apostoelskość Kościoła obejmuje apostoelskość Pisma Świętego, jednak nie powinna się do tego wyłącznie ograniczać. Ponieważ rola Apostołów nie sprowadzała się jedynie do świadczenia o Chrystusie i służby poprzez dawanie ich własnego świadectwa zasadom apostoelskim Kościoła Chrystusowego, lecz zakładała ona równocześnie bycie stróżami i obrońcami tego świadectwa, a zarazem fundamentu. Poza tym apostoelskość nie może być ograniczona do Apostołów, ponieważ po nich inni będą ją kontynuować. Kościół będzie trwał i podobne problemy pojawiają się przed nim do rozwiązania. Apostołowie w swoim posłannictwie ukazali liczne działania świadczące o ich wierności Chrystusowi i Duchowi, aczkolwiek nie musieli być wierni sobie samym (Gal 2,6–10), ich następcy natomiast, aby pozostać wiernymi Chrystusowi w swojej pracy dla Kościoła, jako następcy i spadkobiercy Apostołów, muszą pozostać wiernymi Apostołom.

W ten sposób Kościół pozostaje apostoelski nie mimo sukcesji, lecz z jej powodu, przez nią i w niej⁶². Można krótko powiedzieć: apostoelskość doktryny i apostoelskość urzędu kapłańskiego wzajemnie się warunkują.

d. Połączenie apostoelskości doktryny i apostoelskości sukcesji

Jest rzeczą oczywistą, że Kościół jest apostoelski ponieważ odnajdujemy w nim nauczanie, sakramenty i instytucje, które Chrystus ustanowił dla niego o czym Apostołowie poświadczali. Świadectwo ich zostało złożone jako depozyt w Piśmie św., a także dotarło do nas drogą Tradycji. Ażeby uznać swoją wierność Kościołowi Chrystusowemu, należy odnieść się do pryncypiów, które stanowią to, co Apostołowie przekazali. Kościół jako całość jest depozytariuszem tej Tradycji apostoelskiej, w nim od-

najdujemy ludzi obdarzonych władzą, specjalnym charyzmatem, w wyniku nałożenia rąk przez prawnych następców Apostołów, ażeby zabezpieczyć w sposób szczególny tę Tradycję. Pozostając jej strażnikami, ludzie ci sami osądzani są przez nią, w tym znaczeniu, że gdyby nie pozostali jej wierni tracą swoją władzę. Duch jednak, którego otrzymali przez nałożenie rąk i który trwa w całym Kościele, czuwa nad nimi. Apostolskość doktryny stanowi kres i regułę apostolskości urzędu kapłańskiego, tworząc jednocześnie gwarancję apostolskości samej doktryny.

Y. Congar wyjaśnia:

„... nie można, co jest pewnym brakiem protestantyzmu ..., stawiać zasadę wiary poza Kościół, aby stamtąd osądzać go. Znajduje się tu połączenie kryterium obiektywnego i instytucji lub funkcji. To połączenie nie jest zapewnione we wszystkich poszczególnych przypadkach, lecz jest ono Kościoła jako takiego i w aktach, które angażują go w sposób decydujący. Jest on przez to instytucją Pana, który przygotował struktury Przymierza w sposób, aby jego lud żył w prawdzie, a także przyobieciał i udzielił swojego Ducha po temu”⁶³.

Jeśli protestanci napotykają trudności, aby przyjąć to inne oblicze apostolskości, którą jest sukcesja apostolska, to dlatego, iż nie mają oni jasno sprecyzowanego pojęcia „sakramentu”, jakie istnieje w Kościołach katolickim i prawosławnym. Jest im zatem trudno pogodzić charakter jedyny i definitywny wydarzenia Jezusa Chrystusa z jego obecnością dzisiaj, ciągle kontynuowaną przez działanie Ducha, który chce zostać czuły i ludzki jak Jezus w czasie swego ziemskiego posługiwania.

PRZYPISY

¹ Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf 1971, s. 81 n. Znajdujemy tam tekst Symeona z Tesalonik (XV w.) mogący być dobrą wykładnią dla twierdzeń Kościoła wschodniego. „Niech Łacinnicy nam wskażą, że Biskup Rzymu pozostaje wierny zarazem Piotrowi i następcom Piotra, a nie będziemy kwestionować jego przywilejów Piotra: będzie on pierwszym, przełożonym i głową wszystkich oraz najwyższym pontyfexem. Ponieważ tytuły te przyznawane były patriarchom Rzymu w ciągu wieków: ta stolica jest apostolska. Pontyfex, który ją zajmuje, jeśli pozostaje wierny doktrynie (ortodoksja), jest następcą Piotra; nikt z tych którzy myślą i mówią zgodnie z prawdą nie sprzeciwi mi się w tym punkcie. Niech Biskup Rzymu pozostanie jedynie następcą prawowierności (ortodoksji) Sylwestra i Agatona, Leona, Liberiusza, Marcina i Grzegorza, a my podporządkujemy się jemu, nie tylko jako Piotrowi, lecz jako samemu Chrystusowi”. Wymienieni papieże zasiadali na stolicy apostolskiej w czasach pierwszych soborów ekumenicznych. Tak więc eklezjologia Kościoła ortodoksyjnego łączy w ten sposób władzę prymacjalną z ideą soborowości wyrażaną na tych soborach.

² Luter i Kalwin uważali, iż wobec sprzeniewierzenia się pasterzy Kościoła nauce Chrystusa, nastąpiło uwolnienie z boskiej i apostolskiej więzi w sukcesji w urzędzie pasterskim. Ich zadaniem miało być zreorganizowanie kapłaństwa w wierności tradycji apostolskiej doktryny. W rzeczywistości jednak zorganizowali się oni sami w trybie przyspieszonym, by reformacja nie zdeformowała się bez pasterzy, stając się zarazem posiadaczami władz apostolskich.

³ Bliższa analiza tej problematyki m.in u: Y. Congar, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine*, [w:] *Ministères et communion ecclésiale*, s. 51–65; A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Cerf, 1964; M.J. Le Guillon, *Mission et unité*, t. II, s. 259 nn; A. Javierre, *La succession apostolique: orientation sur la doctrine classique*, [w:] *Concilium*, nr 34, s. 19–27; O. Karrer, *La succession apostolique et la primauté*, [w:] *Questions théologiques aujourd'hui*, DDB, 1964, t. I, s. 257 n; J.N.D. Kelly, *Catholique et apostolique aux premiers siècles*, [w:] *Istina*, nr 14(1964), s. 33–45; H. Küng, *Structures de l'Eglise*, DDB, 1963, rozdz. VI; F.J. Leenhard, *Sola Scriptura ou Ecriture et Tradition*, [w:] *Etudes théologiques et religieuses*, 1961, s. 31–39; Melancton, *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, (Kościół ogólnie przywiązany jest, nie tyle do sukcesji według reguł czy zasad, lecz do Słowa Bożego: odradza się on tam gdzie Bóg odtwarza doktrynę i udziela zarazem Ducha Świętego).

⁴ W swoim Liście do Tralian, św. Ignacy pozdrawia ich na sposób apostolski. Tertulian (*De la prescription*, 32,1) mówi o „czasie apostolskim i ludziach apostolskich, którzy trwali do końca w jedności z apostołami”.

⁵ Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, t. II, s. 58–76.

⁶ L.M. Dewailly, *Brève histoire de l'adjectif «apostolique»*, [w:] *Envoyés du Père, Mission et Apostolicité*, L'Orante, 1960, s. 114–140; A.M. Henry, *La force de l'Evangile*, Mame, 1967, s. 81–85; H. Holstein, *L'évolution du mot «apostolique» au cours de l'histoire de l'Eglise*, [w:] *Lapostolat*, Cerf 1957, s. 41–62.

⁷ Z obfitej literatury tematu ograniczamy się do: L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, Cerf, 1965, Unam Sanctam, nr 54; *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique*, [w:] *Mélanges E. Tisserant*, Biblioteca Vaticana, 1964, t. I; *L'unité du corps apostolique dans le N. Testament*, [w:] *L'Eglise et les églises*, Chevetogne, 1954; Y. Congar, *L'Eglise une, sainte ...*, s. 182–185; *Encyclopedie de la foi*, artykuł *Apôtres*; *Encyklopedia Katolicka*, t. I, art. *Apostolskość: Apostołowie*; J. Giblet, *Les Douze: histoire et théologie*, [w:] *Aux origines de l'Eglise*, DDB, 1965, s. 51–64; H. Küng, *l'Eglise*, t. II, s. 483–495 (bibliografia); B. Rigaux, *Les Douze Apôtres*, [w:] *Concilium*, nr 1–10(1968), s. 158–164 (bibliografia); H. Schilier, *La hiérarchie de l'Eglise d'après les épîtres pastorales*, [w:] *Le temoins de l'Eglise*, Casterman, 1961, s. 140–156; R. Schnackenburg, *L'Eglise dans le N. Testament*, Cerf, 1964, Unam sanctam, nr 47; *Voc. de la théologie biblique*, art. *Apôtres*.

⁸ J. Giblet, art. cyt., s. 58.

⁹ L. Cerfaux, *La mission apostolique ...*, s. 43–66.

¹⁰ P. Grelot, *La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu*, [w:] *Aux origines de l'Eglise*, DDB, 1965, s. 161; W. Trilling, *Le traits essentiels de l'Eglise du Christ d'après Mt 28,18–20*, [w:] *Assemblées du Seigneur*, nr 53, s. 20 n.

¹¹ B. Rigaux, art. cyt., s. 189.

¹² B. Rigaux, *Les Douze Apôtres*, [w:] *Concilium*, nr 1–10 (1968), s. 158–164.

¹³ K. Stadler podaje inne cechy charakteryzujące apostołat pawłowy, [w:] *Les successeurs des apôtres d'après le N. Testament*, [w:] *Ministères et laïc, Taisé*, 1964, s. 67–73.

¹⁴ B. Rigaux, art. cyt., s. 15–16. Autor nie wiąże posłannictwa Pawła z wizją pod Damaszkiem, lecz jej początek sytuuje dopiero z pobytem w Antiochii.

¹⁵ H. Küng, dz. cyt., II, s. 491 n.

¹⁶ A. Lamaire, *Les ministères dans la recherche neo-testamentaire. Etat de la question*, [w:] *La Maison – Dieu*, nr 115, 1973, s. 40 n.

¹⁷ L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le N. Testament*, [w:] *Recherches de Science Religieuse*, t. 48, s. 76–92; Ph.H. Menond, *L'Eglise et les ministères selon le N. Testament*, [w:] *Jesus Christ et la foi. Recherches neo-testamentaires*, Delachaux et Niestle, 1975, s. 245–253.

¹⁸ H. Küng, dz. cyt., II, s. 492; por. także: K.H. Schelkle, *Disciple et apôtre*, Mappus, 1964, s. 28 n; A. Manaranche, *Prêtres à la manière des apôtres*, Centurion, 1967.

¹⁹ Szerzej R. Schnackenburg, *L'apostolicité, état de la recherche*, [w:] *Istina*, t. XIV, s. 15–20.

²⁰ Szerzej H. Schlier, dz. cyt., s. 145–147; oraz K.H. Schelkle, dz. cyt., rozdz. VI.

²¹ K.H. Schelkle, dz. cyt., rozdz. II; oraz H. Schlier, dz. cyt., s. 142–144.

²² L. Dewailly, *Brève histoire de l'adjectif «apostolique»*, [w:] *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité*, L'Orante, 1960, s. 51.

²³ Y. Congar, dz. cyt., s. 184–185; także P. Grelot, art. cyt., s. 163–169.

²⁴ Szerzej A. Javierre, *Concilium*, nr 1–10 (1968), s. 164–172.

²⁵ Kontynuację ich idei znajdujemy u: Hipolita, *Philosophoumena*, I, wstęp 6; Grzegorza z Nysy, *Przeciw Eunomium*, rozdz. 4; Atanazego, *Pierwszy List do Sorapiona*, 28; Cypriana, *List*, 45,3; Augustyna, *List* 232.

²⁶ Podobnie Ireneusz w Objaśnieniu przepowiadania apostołskiego (98).

²⁷ Kelly, art. cyt., s. 43.

²⁸ J. Colson, *L'épiscopat catholique*, Cerf, 1963, s. 54 nn. Znajdujemy tu różne próby tłumaczenia i interpretacji tego tekstu.

²⁹ E. Molland, *Le développement de l'idée de succession apostolique*, [w:] *Revue d'Histoire et de Phil. relig.*, vol. 34(1934), s. 13–16. Interpretacja tych świadectw w duchu protestanckim. L.M. Dewailly, *Envoyés du Père*, s. 52; B. Reynders, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, [w:] *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. V (1933), s. 188, 191.

³⁰ A. Javierre, *Le thème de la succession des apôtres ...*, [w:] *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, Cerf, 1962, s. 186–192.

³¹ B. Botte, *Histoire et théologie. A propos du problème de l'Eglise*, [w:] *Istina*, t. IV, s. 393.

³² Szerzej analizę tej problematyki przeprowadza Y. Congar, *La Tradition ...*, t. I, s. 42–57.

³³ B. Reynders, dz. cyt., s. 170–172.

³⁴ B. Reynders, dz. cyt., s. 167; także: J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Cerf, 1955, t. I, s. 96–99; A.C. Perumalil, *Papias*, [w:] *The Expository Times*, t. LXXXV, nr 12(1974), s. 361–366.

³⁵ Klemens Rzym., *List do Koryntian*. Bliższe omówienie tego listu znajdujemy u A.M. Javierre, *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, s. 177–181.

³⁶ J. Colson, *La succession apostolique au niveau du I-er siècle*, [w:] *Verbum Caro*, t. 15, s. 138–172; także: L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Cerf, 1966, s. 393 n.

³⁷ P. Grelot, *La structure ministérielle de l'Eglise d'après st. Paul*, [w:] *Istina*, t. 15(1970), s. 417.

³⁸ H. Jenny, *L'établissement de l'Eglise dans le livre des Actes*, [w:] *Assemblées du Seigneur*, nr 52, s. 28–45.

³⁹ P. Grelot, *La structure ...*, s. 412 n.

⁴⁰ Y. Congar, *La Tradition ...*, s. 20–23.

⁴¹ Y. Congar, dz. cyt., s. 23 n.

⁴² Patrz nt.: *Historii form*.

⁴³ Bliższe omówienie odniesień Pismo św. – Tradycja oraz roli Urzędu Kapłańskiego do Tradycji, znajdujemy m.in. u Y. Congara, *Tradition ...*, t. II, *Essai théologique*.

⁴⁴ P. Grelot, art. cyt., s. 405–406; por. także: H. Küng, *Structures de l'Eglise*, s. 180–263; *Eglise*, t. II, s. 544–610, *Concilium*, nr 34, s. 34 n. (nr. 1–10(1968), s. 172–177).

⁴⁵ Y. Congar, *La Tradition ...*, t. I, s. 26.

⁴⁶ Szerzej na ten temat u L. Dewailly, *Brève histoire ...*, s. 32–37.

⁴⁷ Y. Congar, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine*, [w:] *Ministères et communion ecclésiale*, s. 12–85.

⁴⁸ Por. także Y. Congar, *Apostolicité ...*, s. 66 n; *L'Eglise une, sainte ...*, s. 208–210; Św. Ireneusz, *Adv. Haer.*, IV, 26,2; *De l'unité de l'Eglise*, 11,28; Św. Izydor, *Sentencie III*, rozdz. 39; Św. Anzelm, *List II*, 162; Św. Tomasz, *De veritate*, q. 14, a. 10, ad. 11.

⁴⁹ Św. Ireneusz, *Adv. Haer.*, IV, 26,2.

⁵⁰ Eusebiusz, *Historia Kościoła*, IV, 43,7–10 (List do Fabiusza antiocheńskiego). Cyprian, *Listy*, LV, 24, 2–3; Y. Congar, *L'Eglise une, sainte ...*, s. 205–207.

⁵¹ Patrz studium Raportu *Wiara i Konstytucja*, Montreal, 1963: *Le ministère du Christ accompli par son Eglise toute entière et ses ministères*, [w:] *Verbum Caro*, t. 18, nr 69, s. 1–30.

⁵² S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, s. 100–130.

⁵³ J. Remmers, *La succession apostolique de l'Eglise entière*, [w:] *Concilium*, nr 1–10(1968), s. 177–186; A. Dulles, *La succession des prophètes dans l'Eglise*, [w:] *Concilium*, nr 1–10(1968), s. 186–192.

⁵⁴ Y. Congar, *Ministère et communion ecclésiale*, Cerf, 1971, s. 90.

⁵⁵ P. Lengsfeld, *Tradition, Ecriture et l'Eglise dans le dialogue oecuménique*, Paris, 1964.

⁵⁶ J.H. Neuman, *Pensées sur l'Eglise*, Cerf, 1956, s. 404–439; także Y. Congar, *Ministères ...*, s. 90.

⁵⁷ Św. Tomasz, *Quest. quodl. XII. 19* (Komentarz do Mt 28,20).

⁵⁸ B. Botte, *Histoire et théologie. A propos du problème de l'Eglise*, [w:] *Istina*, t. IV, s. 393 n.

⁵⁹ Y. Congar, *L'Eglise une, sainte ...*, s. 197.

⁶⁰ G. Martelet, *Elements transmissibles et intransmissibles de la succession apostolique*, [w:] *Verbum Caro*, t. XV, nr 57, s. 185–198.

⁶¹ G. Martelet, art. cyt., s. 187, 190–192; por. także: Y. Congar, *La Tradition ...*, t. I, rozdz. IV; t. II, rozdz. V.

⁶² G. Martelet, art. cyt., s. 194.

⁶³ Y. Congar, *L'Eglise une, sainte ...*, s. 215.

ks. Antoni Badura

CHRYSTOLOGICZNY WYMIAR ESCHATOLOGII W UJĘCIU KARLA RAHNERA*

Część II. Jezus Chrystus – centrum i zasadą wszystkich rzeczywistości eschatycznych

Eschatologia chrześcijańska wypowiadając się na temat ostatecznego spełnienia człowieka i świata, omawia je w tym, co tradycyjnie nazywano „rzeczami ostatecznymi”. Po ukazaniu, w ramach rozważań dotyczących chrystologicznego wymiaru eschatologii w ujęciu Karla Rahnera, hermeneutycznej roli „wydarzenia Jezusa Chrystusa” (zob. cz. I), przedstawiona zostanie poniżej obecność rysu chrystologicznego w wypowiedziach będących tradycyjnymi tematami tego traktatu. Już na początku trzeba zwrócić uwagę, że wypowiedzi eschatologii nie dotyczą „oddzielnych rzeczy”, lecz procesów i rzeczywistości, które są „momentami w jednym spełnieniu” całej rzeczywistości¹. Stąd też będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie o rolę, jaką, w ujęciu Rahnera, pełni Jezus Chrystus w realizacji spełnienia różnych aspektów człowieka i świata.

Ponieważ różne momenty i aspekty „jednego totalnego stanu ostatecznego” dotyczą całego człowieka we wszystkich jego wymiarach, można mówić o istnieniu eschatologii indywidualnej i powszechnej. Ich wzajemny stosunek nie może być rozumiany jako możliwość redukcji na rzecz jednego z tych wymiarów, lecz jest stosunkiem dialektycznym, zachowującym zarówno jedność, jak i wielowymiarowość człowieka (i szerzej – także całej rzeczywistości)².

Żaden z wymiarów ludzkiej egzystencji nie jest wykluczony ze zbawczego spełnienia, dlatego wypowiedzi eschatologiczne obejmują człowieka jako jednostkę – cielesną, historyczną i duchową osobę, i jako element społeczności ludzkiej i świata. Podstawą tego dialektycznego stosunku, w którym wypowiedzi z różnych zakresów nie tylko stają się zrozumiałe wyłącznie w związku z innymi, ale nie dają się nawet w swej treści jednoznacznie oddzielić od innych³, jest nie tylko jedność i pluralizm całej

* Pierwsza część artykułu ukazała się w „Studiach Koszalińsko-kołobrzeskich”, nr 2(1993), s. 107–131.

rzeczywistości i człowieka, ale też fakt maksymalnego samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie. Dzięki Jego Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu – materia, czas i duch zmierzają do jednego wypełnienia⁴, choć od strony wypowiedzi proces ten można ująć tylko w ramach dwu szeregów zdań: eschatologii indywidualnej i eschatologii zbiorowej. To zaś, co – przyjmując Rahnerowskie założenie eschatologii – można powiedzieć o eschatach, jest identyczne z wypowiedziami mającymi swą podstawę w „teraźniejszości już dokonanego Eschatonu, którym jest Chrystus”. On jest „materialną zasadą eschatologii” i początkiem, którego rysy nosić będzie „ostateczny koniec jednostki, ludzkości i świata”⁵.

1. OSTATECZNE SPEŁNIENIE CZŁOWIEKA

Wszystkie wypowiedzi eschatologii chrześcijańskiej dotyczą, zdaniem Rahnera, aspektów czy momentów jednego wypełnienia człowieka we wszystkich jego wymiarach. Ponieważ człowiek „jest zawsze czymś jednorazowym, samoistnym w sobie [...] bytem duchowym i istotą pozostającą w materii i związaną z losem całości świata”⁶, muszą istnieć wypowiedzi mówiące o spełnieniu człowieka jako jednostki, która jest czymś więcej niż tylko elementem świata i członkiem zbiorowości⁷.

Do owej eschatologii indywidualnej Rahner zalicza: śmierć, jako „granicę” oddzielającą czas, historię i wolność od ich ostatecznego spełnienia, sąd indywidualny (szczegółowy), czyściec, widzenie Boga, tj. niebo, oraz piekło – jako aspekty ostatecznego losu osoby⁸. Pamiętając o często podkreślanej przez naszego Autora jedności wypełnienia, przedstawimy poniżej chrystologiczny wymiar indywidualnych jego aspektów.

A. Śmierć

W twórczości Rahnera bardzo ważną rolę odgrywają teologiczne rozważania problematyki śmierci⁹. W śmierci, jak pisze, koncentrują się wszystkie tajemnice człowieka; ona jest najważniejszym wydarzeniem – dotyczącym całego człowieka; dla chrześcijan zaś śmierć jednego, konkretnego człowieka, Jezusa Chrystusa, jest podstawowym wydarzeniem dziejów zbawienia i w ogóle dziejów świata¹⁰.

Wypowiedzi o śmierci mają swoje źródło w Objawieniu i w doświadczeniu ludzkim; Rahner postuluje jednak silniejsze niż dotąd powiązanie zagadnienia śmierci z rozważaniami na temat śmierci Chrystusa. Śmierci Jezusa nasz Autor przypisuje doniosłą rolę hermeneutyczną, gdyż Jego śmierć – podobna do naszej – jest przedmiotem bardziej wyraźnych wypowiedzi Pisma św., może więc stać się podstawą ogólniejszych wniosków teologicznych na temat śmierci¹¹.

Śmierć Chrystusa wskazuje przede wszystkim, iż śmierć ludzka nie jest tylko faktem biologicznym, gdyż inaczej ani śmierć Chrystusa nie mogłaby mieć znaczenia zbawczego, ani nasza śmierć nie byłaby związana z naszym zbawieniem¹². Śmierć jest raczej wydarzeniem obejmującym całego człowieka – jako część przyrody i jako duchową osobę. Rahner akcentuje osobowy aspekt śmierci i, nie negując związku śmierci z grzechem, jej „naturalność”, gdy pisze, że „najgłębszą podstawą przyporządkowania człowieka ku śmierci jest jego duchowa wolność”, która jest „możliwością stanowienia tego, co definitywne, co maksymalne i nieodwołalne”, a „śmiertelność biologiczna jest tylko ujawnieniem i konkretnym zdarzeniem śmiertelności, wynikającej z duchowej wolności”¹³. By uwypuklić ten aspekt, jak i zaakcentować następujący ze śmiercią koniec dotychczasowych odniesień czasowych, Rahner stwierdza, że „przez śmierć (a nie: po niej) zostaje uczynione (a nie: zaczyna się stawać) to, co definitywne”¹⁴. Nie jest to ani prosta kontynuacja, ani wynik „dodany” tylko przy okazji śmierci biologicznej, ale „ontologicznie” jest owocem całego życia w czasie, a jednocześnie dziełem Boga. Warto zauważyć, że te uwagi na temat śmierci w ogóle znajdujemy w artykule poświęconym zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁵, znajduje tu więc zastosowanie praktyczne wyrażone przy innej okazji przekonanie o hermeneutycznej roli Chrystusa.

Przez śmierć byt człowieka przechodzi z fazy stawania się do spełnienia. Nie można jednak absolutyzować znaczenia momentu śmierci w poglądach Rahnera. Śmierć nie jest momentem ostatecznej decyzji; ona uostatecznia tę fundamentalną decyzję, która objawia się przez całe życie, gdyż „śmierć trzeba widzieć jako czyn wolności «streszczający» całe życie”¹⁶.

W całym życiu można dostrzec obecność śmierci, która jest zarazem biernym doznawaniem i czynem człowieka, doświadczaniem własnej niemocy, jak i wejściem w całkowite posiadanie samego siebie. Ta dramatyczna sprzeczność osiąga swój szczyt w momencie śmierci i może stać się sytuacją „przyjęcia albo ostatecznego sprzeciwu” wobec tej bezsilności, w której człowiekiem dysponuje Bóg. Zależnie od tego, śmierć w swej dwuznaczności może być przyjęciem i powtórzeniem śmierci Chrystusa albo kulminacją grzechu¹⁷. Te elementy dwuznaczności dostrzegamy w śmierci Jezusa; On uczynił ją czynem posłuszeństwa i miłości, powierzeniem swojego stworzonego bytu Bogu. W Jego śmierci mamy wzór umierania i szansę zrozumienia śmierci – „musimy tylko patrzeć na Ukrzyżowanego, słuchać Jego słów, które wyrzekł [...] i powtarzać je [...]. Bo skoro zrozumiemy śmierć jako takie opuszczenie przez Boga, w którym oddajemy się w ręce Boga, to zrozumielibyśmy śmierć...” – i dalej Autor przytacza postawę obu współukrzyżowanych z Chrystusem, jako przykład podejścia do tego wzorca hermeneutycznego, jakim jest śmierć Chrystusa¹⁸.

Śmierć zatem może być szczytowym wydarzeniem zbawczym, realizacją uczestnictwa w śmierci Jezusa, już nie przez sakramenty, ale przez osobiste współumieranie z Chrystusem¹⁹.

Ważnym punktem Rahnerowego ujęcia eschatologii jest jego interpretacja natury śmierci. Określenie śmierci jako „oddzielenia duszy od ciała” rozumie nie jako zerwanie wzajemnych ich relacji, lecz jako zmianę ich charakteru. Przez śmierć duchowa zasada życia człowieka nie staje się, jego zdaniem, akosmiczna, lecz pankosmiczna; jej związek ze światem ulega pogłębieniu i poszerzeniu. Dzięki temu, że dusza przestaje być przywiązana do określonej przestrzenno – czasowej formy ciała, może osiągnąć większą bliskość i bardziej wewnętrzny związek z „realną podstawą jedności świata”. Śmierć nie zrywa więc realnych oddziaływań duszy na świat, bo otwierając duszę na całość świata sprawia, że dusza „staje się współokreślającą przyczyną świata, w tym także świata jako podstawy osobowej egzystencji innych bytów cielesno – duchowych”²⁰.

Podstawą takiego ujęcia śmierci w wypowiedziach Rahnera jest prymat jedności materii i ducha, świata i człowieka, ciała i duszy²¹; koresponduje ono również z interpretacją biblijnych wypowiedzi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani i ma wpływ na rozumienie innych momentów ostatecznego spełnienia człowieka i świata. Treścią wypowiedzi o zstąpieniu do otchłani jest właśnie umieranie Jezusa – doświadczenie niemocy i zdania się na Boga, ujawnienie więzi z całym stworzeniem (istniejącej w samej podstawie całej rzeczywistości), a przez to, kim On jest – zbawcze określenie całej rzeczywistości²².

„Przez śmierć Jezusa Chrystusa Jego duchowa rzeczywistość, którą miał od samego początku i którą realizował w swoim życiu zakończonym śmiercią, stała się teraz otwarta na cały świat, została wszczepiona w cały świat, i stała się permanentną, realną i ontologiczną cechą tego świata w samej jego podstawie [...]. świat jako całość i jako scena osobowej działalności stał się przez to czymś innym, niż byłby wtedy, gdyby Jezus nie umarł”. O charakterze tego nowego określenia całej rzeczywistości Rahner pisze dalej: „Dla [...] osobowego działania wszystkich innych ludzi zostały przez to dane realno – ontologiczne możliwości [...], które nie byłyby dane bez śmierci Pana, przez którą Jego ludzka rzeczywistość i łaska – właśnie przez tę śmierć w ludzkiej wolności egzystencjalnie i definitywnie ratyfikowane – stały się określeniem całego świata. Do najbardziej wewnętrznej rzeczywistości świata należy to, co nazywamy Jezusem Chrystusem w Jego życiu i śmierci, [...] Chrystus realnie stał się – także w swoim człowieczeństwie – tym, czym zawsze już był na podstawie swej godności: sercem świata, najbardziej wewnętrznym centrum całej rzeczywistości stworzonej”²³.

Takie właśnie rozumienie śmierci Chrystusa i śmierci człowieka w ogóle ułatwia zrozumienie komunikacji zbawczej, obecności eschatów już teraz oraz dynamizmu chrystocentrycznego procesu wypełnienia człowieka i świata.

B. Sąd indywidualny

Pisząc o sądzie indywidualnym Rahner podkreśla jego dialektyczny związek z sądem ostatecznym (powszechnym)²⁴. Wypowiedzi o tym sądzie to „wypowiedzi o indywidualnym spełnieniu poszczególnego człowieka, o ile nie jest on tylko momentem zbiorowości ludzkiej”²⁵.

Z niewielu wypowiedzi Autora na temat sądu indywidualnego można jednak wyciągnąć wniosek, że jest to właściwie ten aspekt śmierci, który ujmuje ją jako zakończenie osobowych dziejów wolności, rodzące ich definitywność w nie podlegającej już zmianie decyzji²⁶.

Nieliczne wzmianki pozwalające dostrzec chrystologiczny aspekt tego sądu związane są z wypowiedziami Rahnera na temat śmierci i czyśćca. Postulując – dla uniknięcia filozoficznego tylko odniesienia „rzeczy ostatecznych” – silniejsze niż dotąd powiązanie eschatologii z innymi traktatami dogmatycznymi zauważa, że „sąd jest ujawnieniem tego sądu (przede wszystkim jako uniewinnienie), który wydarzył się w Krzyżu Chrystusa”²⁷. Przy innej okazji Rahner stwierdza, iż podstawą sądu jest zbawcza wola Boga, zrealizowana w sposób maksymalny i nieodwołalny przez Wcielenie i Zmartwychwstanie²⁸.

Prawda o sądzie wskazuje na znaczenie decyzji i czynów ludzkich, które w śmierci stają się ostatecznymi; wówczas to – u kresu wolności, który jest określony tylko przez Boga – następuje „spotkanie” decyzji człowieka z decyzją Boga, nieodwołalnie nadającą światu wymiar chrystocentryczny, zaszczerpioną światu i obecną w jego podstawie. Wówczas jest to rozpoznanie (a nie, jak podkreśla Rahner w wypowiedziach na temat czyśćca, sąd pojęty jurydycznie) nadejścia przed Boga bądź ku bezpośredniej z Nim bliskości, bądź w ostatecznym zamknięciu się na Niego²⁹. Jest to jednak tylko szczyt i odsłonięcie tego, co dokonuje się w czasie ludzkich dziejów wolności, przebiegających w atmosferze egzystencjału nadprzyrodzonego określonego przez „wydarzenie Jezusa Chrystusa”.

C. Czyściec

Punktem wyjścia rozważań Rahnera na temat „miejsca” czy „stanu” oczyszczenia jest z jednej strony rozumienie śmierci jako uostateczniającej zasadniczą postawę człowieka ukształtowaną w wolnej egzystencji, z drugiej zaś – nauka Kościoła o czyśćcu. Ponieważ „widzenie Boga może stać się udziałem tylko tego, kto jest rzeczywiście doskonały”, a proces doskonalenia człowieka jako stworzenia jest czasowy, dlatego Rahner interpretuje czyściec jako etapowy proces integracji wielowarstwowej struktury ludzkiej, stawania się tym, „kim – dzięki centralnej i fundamentalnej decyzji osobowej (wiara, nadzieja, miłość) – już jest, a na mocy śmierci ostatecznie i nieodwołalnie

pozostaje³⁰. Ten stan oczyszczenia nie powstaje więc przez „zewnątrzny dekret i interwencję Boga, lecz jest konnaturalną konsekwencją wielowymiarowej istoty człowieka”. Bolesny charakter tego procesu polegałby – zdaniem Autora – na „oporze” w przed–personalnej sferze jednostki, spowodowanym przez wcześniejsze grzechy i błędne decyzje z jednej strony, z drugiej – na doświadczeniu dysharmonii między sobą a obiektywną, chcianą przez Boga, strukturą świata³¹.

Choć to cierpienie ma charakter kary („zewnątrznej”), to jednak u jego podstawy znajduje się łaska, przyjęta w akcie decyzji fundamentalnej. Sam proces jest łaską Chrystusa – co staje się widoczne zwłaszcza w kontekście aktywnej obecności Chrystusa w rzeczywistości świata, obecności wiodącej ludzi i cały świat ku ostatecznemu spełnieniu, tym bardziej, że stan oczyszczenia nie zrywa łączności z innymi ludźmi, i w komunikacji Mistycznego Ciała może być wsparty ich wstawiennictwem³². Tej możliwości – zdaniem Rahnera – nie przeczyłoby rozumienie czyśca jako dokonującego się w momencie śmierci, gdyż na taką możliwość wskazuje uniwersalizm Jezusowego wstawiennictwa na krzyżu³³.

Taki proces integracji człowieka, dokonujący się w ramach Mistycznego Ciała Chrystusa i w oparciu o łaskę Chrystusa, prowadzi do spełnienia człowieka w ostatecznym widzeniu Boga.

D. Niebo – widzenie Boga

Wypowiedzi o niebie i o widzeniu Boga dotyczą jednego, ostatecznego stanu szczęśliwości i spełnienia człowieka. W ujęciu Rahnera oba aspekty mają silne ugruntowanie chrystologiczne.

Sprzeciwiając się pojmowaniu „nieba” jako miejsca, istniejącego uprzednio wobec Śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa, do którego On „wszedł”, wskazuje nasz Autor na to, iż niebo jest „stwarzane” przez Chrystusowe przezwyciężenie śmierci i wywyższenie³⁴. Misteria Chrystusa nie są Jego „prywatnym losem”. Osiągnięcie – także w Jego człowieczeństwie – „trwałej ważności przed Bogiem” jest początkiem gromadzenia ludzkości „w ostateczne Ciała Chrystusa, w «całego Chrystusa», we wspólnotę z Bogiem, który stał się (i pozostał) człowiekiem”³⁵. Ale nie tylko to; jest także początkiem przemiany świata, tak w zasadniczy sposób rozstrzygającym jego losy, że „niebo” można ujmować dynamicznie³⁶. Jest to związane z obecnością Chrystusowego dynamizmu w świecie, gdyż – jak podkreśla Rahner – przynależność do świata materialnego i wspólnota z Bogiem nie są wielkościami rosnącymi w odwrotnym stosunku. Toteż Chrystus i umarli będący z Nim we wspólnocie (co najpełniej orzekamy o Maryi) wchodzi w nową więź ze światem³⁷, która najpełniej objawi się w Paruzji.

Również widzenie Boga – jako istota nieba i szczęśliwości w Bogu – ujmujące wypełnienie człowieka jako jednostki (dialektycznie związane z wypełnieniem człowieka jako należącego do całości kosmosu) należy,

zdaniem Rahnera, wiązać z trwałością znaczenia człowieczeństwa Chrystusa³⁸. Wychodząc z tego właśnie założenia, o pośredniczącej roli człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w naszej relacji do Boga, Autor wykazuje, że „Jezus – Człowiek nie tylko kiedyś miał decydujące znaczenie dla naszego zbawienia [...] przez swoje historyczne, a teraz minione, dzieła [...], lecz jest teraz i na wieki – jako Wcielony i Pozostający stworzonym – stałą otwartością naszej skończoności na żyjącego Boga nieskończonego, wiecznego życia [...]. Ojca widzi się w wieczności tylko przez Niego. Właśnie tak bez–pośrednio, bo bezpośrednio widzenia Boga nie jest zaprzeczeniem wiecznego pośrednictwa Chrystusa jako człowieka”³⁹. W innych artykułach Rahner wyjaśnia, że inkarnacyjny charakter samoudzielania się Boga w chwale nie jest tylko stosunkiem moralnym, lecz realnoontologicznym i trwałym, i że można go ująć w formule „realnego symbolu”. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest więc trwałym pośrednictwem w bezpośredniości widzenia Boga, pozwalającym, przez quasi–formalną przyczynowość samego Boga, widzieć Go jako nieskończoną Tajemnicę i – przez to – obdarzającego rzeczywistością szczęśliwością⁴⁰.

Tak więc tutaj – w tym, co nazywamy niebem i wizją uszczęśliwiającą – najlepiej widać chrystologiczną bazę eschatologii i jej rolę hermeneutyczną.

E. Piekło

Eschatologiczny charakter wydarzenia Jezusa Chrystusa, zwycięski charakter zbawczego działania Boga w Chrystusie – nieodwołalnie ustanawiający szczęśliwe zakończenie dziejów jako całości – nie pozwalają traktować wypowiedzi o piekle jako równorzędnych wypowiedziom o niebie, gdyż „centralną jest tylko wypowiedź o zwycięskiej i wypełniającej świat łasce Chrystusa, oczywiście tak, że utrzymana jest tajemnica Boża co do poszczególnego człowieka jako jeszcze pielgrzymującego, czy jest włączony w to niezawodne zwycięstwo łaski, czy będzie zeń «wykluczony»”⁴¹.

Zdaniem Rahnera wypowiedzi o piekle to wypowiedzi o możliwości, z jaką musi się liczyć człowiek podejmujący decyzje w czasie swych dziejów wolności, gdyż mimo realnoontologicznej nowości świata (od Zmartwychwstania) nie można przyjąć pozytywnej, teoretycznej doktryny o *apokatastasis*, która głosi zbawienie absolutnie wszystkich. Radykalizm wolności jest tak wielki, że człowiek może decydować o sobie samym i – w wolności – wyrzec się samego Boga, a przez to w ostatecznym wymiarze nie spełnić siebie⁴². Piekła nie należy ujmować jako zewnętrznie wymierzonej kary, lecz jako następstwo wewnętrznego zamknięcia się na porządek Boży, na łaskę Chrystusa – utrwalonego w sposób definitywny w śmierci. Jego istotą jest nie tylko ostateczna opozycja wobec Boga, ale także opozycja wobec samego siebie (bo wobec transcendentального ukierunkowania siebie ku Bogu) oraz wobec całego świata, który „niesiony” przez Chrystusa dąży do swej pełni⁴³.

Piekło jest więc radykalnym sprzeciwem wobec ustanowionego przez Boga, rozpoczętego i zmierzającego do zwycięskiego końca, chrystocentrycznego procesu spełnienia się człowieka i całego świata.

2. OSTATECZNE SPEŁNIENIE DZIEJÓW LUDZKOŚCI I KOSMOSU

W swych rozważaniach na temat eschatologii Rahner podkreśla znaczenie dialektycznego związku między eschatologią indywidualną – dotyczącą każdego człowieka jako niepowtarzalnej jednostki, a eschatologią społeczną (czy szerzej – kosmiczną) – ujmującą spełnienie ludzkości jako całości. Tej dwubiegowości eschatologii nie można redukować do jednego tylko wymiaru – pomijając aspekt indywidualny na korzyść eschatologii ogólnej, bądź traktując eschatologię ogólną wyłącznie jako sumę eschatów indywidualnych. Nie można również rozdzielać obu aspektów eschatologii i traktować ich jako oddzielnych rzeczywistości⁴⁴.

Podstawą tego dialektycznego związku jest – według Rahnera – chrystologia oraz antropologia, których transpozycją – na sposób wypełnienia – jest eschatologia⁴⁵. Do eschatologii ogólnej Autor ten zalicza: Paruzję Chrystusa, sąd ostateczny, zmartwychwstanie ciała i ostateczną przemianę całego kosmosu. Pamiętając o akcentowanej przezeń dialektyce, i o aspektowym charakterze tych tematów, przedstawimy niżej chrystologiczny wymiar tych momentów ostatecznego spełnienia ludzkości i kosmosu.

A. Paruzja Chrystusa

Wiara w powtórne przyjście Chrystusa w chwale inspirowała wielu teologów do rozważań na temat istoty i momentu Paruzji. Rahner w swoim ujęciu eschatologii zwraca najpierw uwagę na to, czym Paruzja nie będzie. Nie będzie ona powtórzeniem tego, co już miało miejsce – obecnością wiecznego Logosu w ciele skierowanym ku śmierci, w doczesnej historyczności, ani też odwróceniem tego procesu, który dokonał się we Wniebowstąpieniu⁴⁶.

W pozytywnym ujęciu Paruzji nasz Autor zwraca uwagę na konieczność wiązania jej z Misterium Chrystusa. Pisze, iż „trzeba ją wyraźniej widzieć jako końcowe stadium jednego przyjścia Chrystusa”, które rozpoczęło się Wcieleniem, było kontynuowane przez śmierć, a przez zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego już zapoczątkowało przemianę świata; trzeba więc widzieć, że Chrystus „powraca”⁴⁷. Drugim ważnym momentem podkreślanym przez Rahnera jest związek Paruzji z innymi „rzeczami ostatecznymi”, zwłaszcza z tym, co stanowi aspekty całkowitego wypełnienia ludzkości i świata – ze zmartwychwstaniem ciała, sądem ostatecznym i ostateczną przemianą kosmosu⁴⁸.

Można więc powiedzieć, że w Rahnerowskim ujęciu eschatologii Paruzja ma charakter procesu, a zarazem dotyczy szczególnego „momentu” jego zakończenia.

Paruzja jako proces rozpoczęła się – namacalnie w dziejach świata – przez Wcielenie. Nowym impulsem tego procesu stały się śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, przez które stał się On bliski światu w samej jego podstawie, określił realnoontologiczną nowość świata i nieodwracalność procesu jego spełnienia⁴⁹. Teraz więc – „po” Chrystusie, aż do ostatecznego spełnienia ludzkości i świata – trwa ten chrystocentrycznie zorientowany proces; początkiem jego nieodwracalności, jego podstawą, sensem i szczytem jest „rzeczywistość Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego”⁵⁰.

Spełnienie tego procesu to, jednocześnie, ostateczne spełnienie każdego człowieka we wszystkich jego wymiarach, spełnienie ludzkości jako całości i – szerzej – całego kosmosu. Paruzję jako „moment” trzeba więc, zdaniem Rahnera, widzieć jako ten aspekt ostatecznego spełnienia całej rzeczywistości stworzonej, w którym dla wszystkich stanie się jawnym chrystocentryzm dziejów zbawienia, taki właśnie ich sens i wypełnienie⁵¹. Rzeczywista, dynamiczna obecność Chrystusa w świecie i jego dziejach – teraz „już” prowadząca świat ku pełni, ale „jeszcze nie” w pełni odsłonięta – w przemienionym świecie stanie się widoczna dla wszystkich: dla całej rzeczywistości i, w swoisty sposób, każdej jej części⁵². Nie znamy ziemskiego czasu trwania Paruzji jako procesu; także o Dniu Pana – Paruzji jako momencie – wiemy, że będzie on miał pewną konkretność, jednak teraz owa konkretność uchyla się naszym wyobrażeniom⁵³.

W naszej obecnej sytuacji zbawczej ważne miejsce – w perspektywie Paruzji – zajmuje Kościół. Ma on charakter paruzyjny, gdyż istotnym składnikiem konstytuującej go wiary jest, z jednej strony oczekiwanie na Paruzję Pana (jako mającą dopiero nastąpić), a więc wyznanie własnej przemijalności, związku z czasem, pielgrzymowania do celu⁵⁴, z drugiej zaś strony on sam jest rzeczywistością eschatologiczną, w której jest już obecna spełniona przyszłość (Kościół pielgrzymuje więc do celu „w celu”). Kościół zatem oczekuje Paruzji Pana (jako przyszłej) przez to, że zawiera ją w sobie (jako obecną). Podstawą tego wzajemnego dynamicznego przenikania się terażniejszości i przyszłości jest „wydarzenie Jezusa Chrystusa”, które miało miejsce – raz na zawsze – w „przeszłości” i zachowuje swe znaczenie na wieki⁵⁵.

B. Sąd ostateczny

W swych wypowiedziach na temat sądu ostatecznego K. Rahner podkreśla, że należy go ujmować w ścisłym związku z wypełnieniem świata i historii jako całości, a zwłaszcza z Paruzją Chrystusa i zmartwychwstaniem ciała jako momentami w tym wypełnieniu. To ostateczne wypełnienie całej rzeczywistości stworzonej można, uwypuklając różne jego aspekty, określić nie tylko mianem sądu Bożego, powszechnego czy ostatecznego, ale także

mianem sądu Chrystusa, gdyż jest ono w sposób istotny określone przez byt i dzieło Chrystusa⁵⁶.

Chrystologiczny rys tego sądu polega więc na ujawnieniu pozytywnego spełnienia (dziejów jednostek, ludzkości i świata) albo definitywności nie-spełnienia (dziejów jednostek, bądź pewnych – tylko – „cząstek” dziejów powszechnych) w obliczu definitywnego zwycięstwa zbawczej rzeczywistości opartej na wydarzeniu Jezusa Chrystusa, gdyż On sam jest zbawieniem i sądem, już teraz i – dlatego także – w ostatecznym końcu dziejów⁵⁷.

Szczególnym „momentem” wydarzenia Jezusa Chrystusa – jako sądu – jest Jego Krzyż i Zmartwychwstanie. Dlatego Rahner zachęca do takiego ujęcia eschatologii, które wyraźniej ukaże, iż „sąd jest ujawnieniem tego sądu (przede wszystkim jako uniewinnienie), który wydarzył się w Krzyżu Jezusa Chrystusa”⁵⁸. Przez Zmartwychwstanie natomiast rzeczywistość Jezusa Chrystusa staje się podstawą, szczytem i celem procesu wypełnienia; obecność Jezusa Chrystusa – zakryta, ale rzeczywista – jest więc także obecnością sądu w dziejach.

Na pytanie, czy sądu powszechnego nie można traktować jako dokonującego się „wzdłuż” dziejów świata i będącego sumą partykularnych sądów poszczególnych ludzi, trzeba na podstawie analizy wypowiedzi Rahnera odpowiedzieć, że w aspekcie chrystologicznego wymiaru tego sądu ma on charakter „linearny”, a zarazem „punktowy”. Linearny, gdyż ze względu na trwałą obecność Jezusa Chrystusa w świecie, a także zgodnie z podkreślaną dialektyką wypowiedzi o różnych momentach wypełnienia człowieka, każdy sąd indywidualny jest momentem w sądzie nad całymi dziejami⁵⁹. Jednak, gdy chodzi o podkreślenie ogólnohistorycznego i kosmicznego wymiaru tego sądu, Rahner zdaje się akcentować „momentalny” jego charakter. W tym sensie nie jest on momentem samych dziejów, lecz ich odsłaniającym podniesieniem, w którym ukażą się one jako jednoznacznie chrystocentryczne⁶⁰.

Chrystologiczny wymiar sądu polega więc na ostatecznym zrealizowaniu i powszechnym ujawnieniu wiecznego wyniku dziejów: jako dzieła Bożego, którego sensem jest Jezus Chrystus⁶¹.

C. Zmartwychwstanie ciała

Karl Rahner podkreśla, że zgodnie z antropologią biblijną i pogłębionym metafizycznie rozumieniem człowieka, wypowiedzi o zmartwychwstaniu ciała oznaczają „definitywność i wypełnienie całego człowieka przed Bogiem”, a nie tylko akcydentalne, uzupełniające pomnożenie – danej już uprzednio – szczęśliwości duszy⁶².

Ciało i dusza nie są bytami istniejącymi każdy dla siebie, ale realnymi pryncypiami bytu, wzajemnie związanymi ze sobą. „Ciało jest substancjalnym „wyrazem” duszy, która dopiero w nim uzyskuje swą konkretną rzeczywistość, nie ma samorealizacji duszy bez pośrednictwa materii [...], ciało jest

pośrednikiem wszelkiej komunikacji”. Tak jak grzech przejawia się w ciele, tak i zbawienie znalazło swój wyraz w bycie i dziele Jezusa Chrystusa. Dlatego łaska obejmuje całego człowieka i całą ludzkość – w ich cielesności⁶³. Ciało wiąże człowieka z całym materialnym kosmosem, którego jest częścią, i otwiera na wspólnotę z innymi ludźmi. Dlatego zmartwychwstanie ciała jest wypowiedzią eschatologii ogólnej i wiąże się z wypełnieniem całych dziejów ludzkości oraz spełnieniem kosmosu⁶⁴.

Podstawą zmartwychwstania wszystkich ludzi jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – wydarzenie jednorazowe, wynikające z Jego życia i śmierci⁶⁵. Rahner uważa, że w rozważaniach na temat znaczenia zmartwychwstania Chrystusa dla zmartwychwstania innych ludzi i dla przemiany całego kosmosu, można zastosować nie tylko model przyczynowości wzorczej, lecz że można przyjąć instrumentalno-fizyczne oddziaływanie człowieczeństwa Chrystusa (z Jego cielesnością włącznie). Ponieważ człowieczeństwo Jezusa jest trwałą częścią jednego świata o jednolitej dynamice, dlatego Jego zmartwychwstanie jest początkiem przemiany całego świata jako ontologicznie ciągłego stawania się. Ono jest wypełnieniem zbawczego działania Boga wobec człowieka i świata, nieodwołalnym udzieleniem się światu, dlatego wszystko, czego jeszcze oczekujemy – także zmartwychwstanie ciała – jest tylko realizacją i ujawnieniem tego, co dokonało się w Jego Zmartwychwstaniu⁶⁶.

W zmartwychwstaniu cała ludzka rzeczywistość Jezusa Chrystusa – także to, co w niej materialne i podlegające czasowi: cielesność, historyczność i wymiar społeczny – osiągnęła chwalebne spełnienie. To właśnie jest podstawą przekonania, że także w nas całe człowieczeństwo wraz z jego wymiarem cielesnym, a więc także materialnym i czasowym, znajdzie swoje definitywne wypełnienie⁶⁷.

Wewnętrznej istoty tej – przemienionej w zmartwychwstaniu – cielesności nie można sobie jasno wyobrazić ani przedstawić. Sięgamy wprawdzie do doświadczenia spotkań Apostołów ze Zmartwychwstałym, jednak – jak podkreśla Autor – trzeba pamiętać, iż Apostołowie jako nie-spełnieni mogli doświadczać rzeczywistości spełnionego Pana jedynie w sposób ułamkowy, jakby „przetłumaczony”⁶⁸. „Wewnętrzna istota Jego chwalebnej cielesności mogłaby się dokładnie w swoim «w sobie» ukazać tylko tym, którzy sami żyją w owym nowym sposobie istnienia. Tym, co Apostołowie widzieli i dotykali jako Zmartwychwstałego, był On sam – jak to sam powiedział – z «ciałem i kośćmi» ale jednak koniecznie tak, jak to, co przemienione może ukazać się nie-przemienionym, był ukazaniem się «dla nas» które mało pozwala wypowiadać się o Nim «w [samym] sobie»⁶⁸.

To, co zdaniem Rahnera można powiedzieć o owej nowej cielesności, to tylko to, iż będzie ona obejmować nas samych ze wszystkim, czym w rzeczywistości byliśmy i czego doświadczyliśmy. Konkretność tej cielesności będzie więc rezultatem dziejów całego ciała. Z drugiej jednak strony będziemy przemienieni, całkowicie inni, a więc cielesność ta będzie zarazem darem Boga⁷⁰.

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ma także aspekt społeczny. Nie jest ono Jego tylko (ani: jeszcze tylko Jego) prywatnym losem, ale koniecznie zawiera w sobie odniesienie do innych. W swych rozważaniach na temat sensu dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny – w nawiązaniu do starożytnej interpretacji Chrystusowego „zstąpienia do piekieł” oraz do wersetu Mt 27,52n – stwierdza, że nie ma podstaw by twierdzić, iż Jezus Chrystus „jest obecnie jedynym tylko, który znalazł spełnienie całej Jego ludzkiej rzeczywistości”. Zmartwychwstanie nie może być tylko wydarzeniem indywidualnym, ponieważ „cielesność” (czy przemieniona, czy nie) jest właśnie uzewnętrznieniem ducha, które duch tworzy sobie w materii, aby być otwartym na innych, i które – stąd – koniecznie obejmuje cielesną wspólnotę z cielesnym Ty (a nie tylko z Duchem Bożym). Dlatego Zmartwychwstały „nie może” sam być zmartwychwstałym. W przeciwnym bowiem razie chwalebna cielesność Zmartwychwstałego pozostawałaby aż do Dnia Ostatecznego w absolutnej – trudnej do pomyślenia nawet dla chwalebnej cielesności – samotności⁷¹.

Zdaniem Rahnera właśnie dogmat o Wniebowzięciu Maryi wyjaśnia tę sytuację zbawczą, która ze Zmartwychwstaniem Chrystusa istnieje „już teraz” – choć nie obejmuje jeszcze wszystkich i dla nas, żyjących jeszcze na tym świecie, nie jest jeszcze jawną, że mianowicie: już jest ukonstytuowana cielesna wspólnota zbawionych, w której Kościół „imiennie” wskazuje Maryję; że w Maryi, jako swej najdoskonalszej reprezentacji, także Kościół rozpoznaje swoje całkowite odkupienie; że moce przyszłego świata ogarnęły już ten świat; że zbawienie ciała zaczęło się już w swym wypełnieniu⁷².

Cielesność i konkretność zmartwychwstania zakłada pewną przestrzenność i umiejscowienie; niebo trzeba więc rozważać nie tylko jako „stan”, lecz jako miejsce. Miejsce to nie jest jednak założeniem dla przemiany ludzkiej cielesności, uprzednim wobec wydarzenia Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, do którego wszedł On, a z Nim także inni. Jest ono raczej rezultatem Zmartwychwstania⁷³. Ponieważ już teraz istnieją ludzie, którzy posiadają taką przemienioną, chwalebna cielesność – miejsce to, choć nie możemy zlokalizować go w żadnym punkcie przestrzeni znanej z naszego doświadczenia, musi już teraz istnieć⁷⁴. Rahner stwierdza, że nowa „przestrzenność” jest funkcją dziejów zbawienia, czasu, który tworzy tę przestrzeń. Ponieważ w Jezusie Chrystusie – w Jego Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu – dzieje zbawienia doszły do szczytu (czego wyrazem jest chwalebne, sięgające w swym wymiarze materialnym i historycznym aż do korzeni bytu, przemienienie Jezusa Chrystusa jako człowieka), dlatego też przestrzenność, która powstała w wyniku tego „wydarzenia”, jest przestrzenią zupełnie nowego rodzaju. Nie jest ona częścią dotychczasowej przestrzeni, ale jest do niej zupełnie niesprowadzalna, i dlatego także – teraz – niemożliwa do wyobrażenia⁷⁵. Dopiero gdy dzieje całego kosmosu i całego duchowego świata dojdą do ich pełnego końca – będącego ich definitywnym spełnieniem – wszystko

ulegnie przemianie. Wtedy to, co nowe, będzie można równie dobrze nazwać „nowym niebem”, jak „nową ziemią”⁷⁶.

Trudnym do jednoznacznego ujęcia w poglądach Rahnera jest zagadnienie „momentu” zmartwychwstania, wiążące się z szerszym problemem: istnienia tzw. stanu pośredniego. W swoich wczesnych publikacjach Autor ten stwierdza, iż nie można kwestionować istnienia „po” śmierci stanu, w którym człowiek skłania się ku definitywnemu wypełnieniu, a więc „nierówności faz” między definitywnością człowieka (daną już wraz ze śmiercią) a jej realizacją w przemienionej cielesności⁷⁷, aczkolwiek z wielką ostrożnością także podchodzi do problemu „czasowości” tego stanu⁷⁸. Natomiast w opublikowanym nieco później artykule poświęconym temu zagadnieniu, przytaczając szereg zarzutów przeciw istnieniu stanu pośredniego konkluduje, iż jest to model wyobrazeniowy, poprzez który (w sposób uwarunkowany historycznie) usiłowano zharmonizować indywidualne i kolektywne aspekty spełnienia eschatologicznego⁷⁹. Paradoksalnym może być, iż to, co sam Rahner w swej interpretacji uznaje za próbę uniknięcia aporii związanych z ideą stanu pośredniego, mianowicie koncepcja pankosmicznego odniesienia duszy zapoczątkowanego w śmierci, stało się w nowszej teologii bodźcem rozwoju tezy o zmartwychwstaniu „w śmierci”⁸⁰.

Mimo stwierdzenia Rahnera, iż reprezentowanie poglądu o następowaniu bezpośrednio ze śmiercią jednego, całkowitego wypełnienia człowieka co do „ciała” i co do „duszy”, o dokonywaniu się „zmartwychwstania ciała” i „sądu powszechnego” „wzdłuż” czasowych dziejów świata i ich pokrywaniu się z sumą partykularnych sądów poszczególnych ludzi, nie jest równoznaczne z obroną herezji⁸¹, nie wydaje się, by sam Autor był zwolennikiem tej tezy, zwłaszcza w jej skrajnym wydaniu, redukującym powszechny wymiar eschatologii do eschatologii indywidualnej. Zmartwychwstanie traktuje on raczej jako proces spełnienia, jednolicie powiązany i rozpoczynający się ze śmiercią, którego uwieńczenie i pełnia we wszystkich wymiarach jest związana z ostatecznym spełnieniem wszystkich ludzi, całych dziejów i kosmosu, a więc także z Paruzją Chrystusa i sądem powszechnym⁸².

D. Ostateczne przemienienie całego kosmosu

Eschatologia chrześcijańska wypowiada się nie tylko na temat spełnienia człowieka, jako jednostki, i całej ludzkości, ale także na temat ostatecznego spełnienia całego kosmosu, co wyraża się w oczekiwaniu „nowej ziemi i nowego nieba”.

W Rahnerowskim ujęciu eschatologii to ostateczne przemienienie całego kosmosu ma – jako swe założenie – oparcie w dwóch faktach: a) jedności całego świata i jego dziejów oraz wzajemnym związku materii i ducha i b) wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Cały świat, który w koncepcji Rahnera jest światem „stawającym się”, jako taki ma jeden początek, jedną historię i jeden koniec (nie jako kres istnienia, ale jako koniec jego otwartych dziejów), gdyż Bóg stworzył go w jednym akcie i ku jednemu celowi⁸³. Świat jest jednością ducha i materii; przy czym świat materialny, fizyczny nie jest tylko sceną, na której rozgrywają się dzieje ducha, środkiem jego spełnienia, który po osiągnięciu definitywności może być porzucony — jako przemijający i w gruncie rzeczy zbędny⁸⁴. Stworzenie świata materialnego (i on sam) jest ogarnięte dynamizmem samoudzielania się Boga duchowym stworzeniom, które w Jezusie Chrystusie osiągnęło swój maksymalny szczyt (jako dar i jako jego przyjęcie) i dąży do swego powszechnego spełnienia⁸⁵.

Sama materia jako taka nie ma swego spełnienia, „tak — pisze Rahner — jak preludium nie może być finałem, ale jest ona konnaturalnym środowiskiem ducha ludzkiego, sposobem jego wyrazu i pośrednikiem samorealizacji. Dlatego w spełnieniu się ducha również świat materialny znajduje swoje spełnienie”⁸⁶.

W materialno—duchowym świecie, ogarniętym przez dynamikę samoudzielania się Boga, ukazało się już (także w sposób materialno—duchowy) to, co jest celem i szczytem całego procesu dochodzenia kosmosu do swej pełni. Tym momentem, w którym ukazuje się, że światu (także w swej materialności) został zaszczepiony dynamizm wiodący ku ostatecznemu spełnieniu, jest Wcielenie Syna Bożego⁸⁷. Natomiast w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i Jego wywyższeniu okazuje się zwycięska moc samoudzielania się Boga. Częstka świata — zjednoczona przez Inkarnację z Osobą Słowa, a pozostająca nadal w relacji do całego świata — osiąga w Zmartwychwstaniu swe definitywne spełnienie i pozostaje nadal bliska światu (a nawet jeszcze bliższa niż przed śmiercią i zmartwychwstaniem), stając się obiektywnie „początkiem przemienienia świata jako ontologicznie nieprzerwanego stawania się”⁸⁸.

Przemienienie świata jest więc spełnieniem się w wymiarach kosmicznych tego, co już się stało w Zmartwychwstaniu Pana. Ponieważ On, jako Zmartwychwstały, jest podstawą i celem procesu spełnienia się świata, dlatego można Go nazwać „Zadatkim” i „Początkiem” przemiany świata, „Reprezentantem nowego kosmosu”, którego rysy nosić będzie spełniony świat⁸⁹.

„Teraz” świata jest więc momentem — „już” zapoczątkowanym a „jeszcze nie” spełnionym — w procesie wzrastania „nowego nieba i nowej ziemi”. Uwieńczenie tego procesu będzie nie tylko prostym efektem, końcowym stadium samych dziejów, lecz — zarazem — darem Bożym, radykalną przemianą. Okaze się wtedy (przemiana świata wiąże się więc z Paruzją Chrystusa i sądem), że cały świat włączony jest w Zmartwychwstanie i Przemienienie Chrystusa, chociaż obecnie sposób istnienia tak przemienionego świata nie mieści się w naszej wyobraźni⁹⁰.

Analiza wypowiedzi Karla Rahnera na temat różnych aspektów ostatecznego spełnienia człowieka, ludzkości i świata wskazuje, że Autor ten, w rozważaniach na tematy szczegółowe odnoszące się do rzeczywistości eschatycznych, stosował postulowaną przez siebie zasadę chrystologicznego ujmowania zagadnień eschatologicznych. Jezus Chrystus — w ujęciu tego teologa — w każdym „teraz” jest podstawą dynamizmu człowieka i świata ku ostatecznej pełni. Spełnienie Chrystusa jest podstawą spełnienia całej rzeczywistości, która też nosić będzie w sobie Jego rysy.

ZAKOŃCZENIE

Analiza źródeł — wypowiedzi Autora dotyczących bezpośrednio eschatologii, jak również chrystologii i antropologii jako odnoszących się do niej — pozwala stwierdzić, że w koncepcji Rahnera osoba i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem eschatologicznym, ostatecznym gwarantem i podstawą spełnienia całej rzeczywistości. W ten sposób ostateczna rzeczywistość eschatologiczna jest realizacją — w odniesieniu do antropologii i kosmologii — tego, co w szczególny sposób zrealizowało się w Chrystusie. Szczególnie ważną rolę dla Rahnerowskiego ujęcia eschatologii odgrywa więc Wcielenie Syna Bożego i Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa — one bowiem wskazują na szczytowy charakter samoudzielenia się Boga ludzkości i na jego przyjęcie ze strony ludzkości. Z tego względu Jezus Chrystus zajmuje w dziejach ludzkości wyjątkowe miejsce — jest ich ośrodkiem, pozwalającym zinterpretować sens historii, oraz ich dynamicznym ukierunkowaniem: w Nim spełniła się już absolutna przyszłość, która — dzięki temu — jest w pewien sposób obecna w świecie. Rozumienie eschatologicznego znaczenia Jezusa Chrystusa, Jego centralnej pozycji w dziejach ludzkości, jak też specyfika tej obecności, znajdują swe odbicie w próbie sformułowania przez Rahnera definicji eschatologii i teologicznych zasad hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych. W horyzoncie Rahnerowskiego określenia eschatologii i jej zasad interpretacyjnych pojawia się ważne stwierdzenie, potwierdzające chrystologiczny wymiar eschatologii także w jej aspekcie formalnym, mianowicie, że Jezus Chrystus jest hermeneutyczną zasadą wszystkich wypowiedzi eschatologicznych.

Postulat bardziej chrystologicznej interpretacji eschatologii, sformułowany przez Rahnera w tym, co moglibyśmy nazwać jego propozycją metodologii odnoszącej się do tej części teologii, znalazł swoje praktyczne zastosowanie w jego rozważaniach na temat zagadnień szczegółowych, wchodzących w zakres tego traktatu. Z analizy wypowiedzi Rahnera, syntetycznie zaprezentowanych w ramach tego artykułu, wynika, że zarówno w procesie osiągania eschatologicznej pełni, jak i w fazie absolutnego spełnienia całej rzeczywistości stworzonej, a obecnie — jeszcze — dla poznania przynajmniej niektórych aspektów tej pełni, decydujące znaczenie ma Jezus Chrystus —

Jego Osoba i dzieło. Szczegółowe wypowiedzi Rahnera na temat „rzeczy ostatecznych” potwierdzają więc ogólne stwierdzenie tego Autora, że Jezus Chrystus jest centrum i zasadą wszystkich rzeczywistości eschatycznych.

Tak więc i od strony formalnego ujęcia eschatologii, i w interpretacji materialnych wypowiedzi z jej zakresu, w Rahnerowskim ujęciu eschatologii obecny jest – jako podstawowy – wymiar chrystologiczny. Takie chrystologiczne ugruntowanie eschatologii ma nie tylko pozytywne znaczenie teoretyczne (jako możliwość „jednoczesnego” spełnienia różnych postulatów metodologicznych wysuwanych po adresem eschatologii i tych teologów, którzy ją uprawiają), ale także – jak się wydaje – duże znaczenie praktyczno–kerygmacyjne. Takie ujęcie eschatologii chroni i zabezpiecza w niej to, co „najbardziej własne” dla chrześcijańskiej nadziei, wiążąc ostateczne spełnienie z Jezusem Chrystusem; dzięki temu eschatologia może uniknąć zarzutu abstrakcyjności i stać się zrozumiałą i wiarogodną dla współczesnego człowieka – nawiązując do tego, co mu bliskie: wiążąc eschatą z terażniejszością, ujmując świat jako podlegający procesowi „stawania się”, ucząc aktywności i odpowiedzialności za ten świat, dostrzegając, iż „czas Kościoła” nie jest czasem „pustym” pod względem zbawczym. Wszystko to wydaje się być możliwe w Rahnerowskim ujęciu eschatologii, dzięki uwypukleniu centralnej, aktywnej roli Jezusa Chrystusa w procesie ostatecznego spełnienia człowieka, ludzkości i świata.

PRZYPISY

¹ „...die Vorgänge und Wirklichkeiten [...] sie alle sind Momente and der Vollendung der außergöttlichen Wirklichkeit” (*Letzte Dinge*, LThK VI, 989).

² *Letzte Dinge*, SM III, 200; *Rzeczy ostateczne*, MST, 400.

³ *Letzte Dinge*, SM III, 221; PWW, 348n, 357n.

⁴ *Letzte Dinge*, LThK VI, 989; *Rzeczy ostateczne*, MST, 400; *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 224n.

⁵ *Theologische Prinzipien*, Schr. IV, 417, przyp. 12, 425, przyp. 17 oraz 414, przyp. 11.

⁶ *Sqd*, MST, 413; *Gericht*, LThK IV, 735.

⁷ PWW, 358.

⁸ *Eschatologia*, MST, 109; [w:] *Letzte Dinge*, SM III, 220 wymienia także śmigus. Ponieważ temat ten jest przez Rahnera, jak i większość współczesnych teologów, traktowany bardzo marginalnie – w artykule niniejszym zagadnienie to zostało pominięte.

⁹ *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; rozdziały na temat śmierci i umierania w: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I–V, J. Feiner i M. Löhrer (red.), Einsiedeln 1965–1976 [= *MySal*]: V, 466–492; liczne artykuły zebrane w Schr. i hasła encyklopedyczne.

¹⁰ *Tod*, SM IV, 920.

¹¹ *Letzte Dinge*, SM III, 222. Zob. także *MySal* V, 437 i 489.

¹² *Tod*, LThK X, 222.

¹³ *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 274n.

¹⁴ „... durch Tod (nicht: nach ihm) ist (nicht: fängt an zu passieren) die gatene Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen ...” (*Das Leben der Toten*, Schr. IV, 430). Zob. także PWW, 532n.

¹⁵ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1039. Por. *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, 570.

¹⁶ *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 278n; *MySal* V, 488. Por. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, (QD 90), Freiburg 1975, 121nn oraz H. Vorgrimmler [w:] *MySal* V, przyp. 16, 456n.

¹⁷ *Śmierć*, MST, 451nn; zob. też *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 276n.

¹⁸ *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 279n. Zob. też: *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes*, Schr. IX, 335 oraz *Tod Jesu*, LThK X, 231n.

¹⁹ *Śmierć*, MST, 454; *MySal* V, 488–492.

²⁰ Rahner określa to jako „tieferes und umfassenderes Sichöffnen und Sichdurchsetzen dieses ihres allkosmischen Weltbezugs [...] größere Nähe und innerliche Bezogenheit zu [...] realen Grund der Einheit der Welt” (*Tod*, LThK X, 223); podobnie – *Śmierć*, MST, 449n. Por. także: *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, Schr. I, 36, przyp. 1; *Das Leben der Toten*, Schr. IV, 437.

²¹ *Śmierć*, MST, 449n; *Tod*, LThK X, 223. Zagadnienie tej jedności Autor omawia szeroko w: *Die Einheit von Geist und Materie*, Schr. VI, 185–214; PWW, 152nn.

²² *Zstąpienie Jezusa do piekiel*, MST, 572–574; *Abgestiegen ins Totenreich*, Schr. VII, 145–149; *Verborgener Sieg*, Schr. 150–156.

²³ *Tod Jesu*, LThK X, 232; *Śmierć*, MST, 452.

²⁴ *Gericht*, LThK IV, 735. Także: *Sqd*, MST, 413n.

²⁵ *Letzte Dinge*, SM III, 221. Że jest to jednak aspekt, wskazują sformułowania zawarte w: *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 425n.

²⁶ *Śmierć*, MST, 450n; *Fegfeuer*, Schr. XIV, 437–439; *MySal* V, 478, 481.

²⁷ *Letzte Dinge*, SM III, 222.

²⁸ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 354.

²⁹ „... die Ewigkeit als Frucht der Zeit ist ein Kommen vor Gott entweder in der absoluten Entscheidung der Liebe für ihn zu einer Unmittelbarkeit und Nähe [...] oder in der Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihm...” (*Das Leben der Toten*, Schr. IV, 434); por. PWW, 355.

³⁰ *Czyściec*, MST, 74. Szerokie ujęcie tego zagadnienia: *Fegfeuer*, Schr. XIV, 435–449. Zob. także: *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, Schr. II, 206n; PWW, 356n.

³¹ *Fegfeuer*, Schr. XIV, 447. Oba aspekty ujmuje: *Fegfeuer*, LThK IV, 53n. Na temat „oporu” zawinionego: *Czyściec*, MST 74; na temat znaczenia relacji do świata: *Śmierć*, MST, 450.

³² Zob. choćby: *Paruzja*, MST, 318n; *Śmierć*, MST, 452. W kontekście wypowiedzi na temat czyścica Rahner pisze o wewnętrznym wypełnieniu człowieka: „... in allen Dimensionen und Phasen Tat Gottes an ihm und Gnade Christi ist...” (*Fegfeuer*, LThK IV, 53n). O możliwości wstawiennictwa w analogii do życia doczesnego: *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, Schr. II, 207.

³³ *Fegfeuer*, Schr. XIV, 441.

³⁴ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040: „... das Ereignis dieser Auferstehung den <Himmel> [...] schafft...“; Niebo, MST, 272. Interessujące w związku z tym są rozważania na temat przestrzenności nieba zob.: *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 245nn.

³⁵ Niebo, MST, 272. Zob. też: *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 251.

³⁶ Niebo, MST, 272n; *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040n; *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, 571.

³⁷ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 220; *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 247nn; *Wniebowzięcie Maryi*, MST, 548.

³⁸ *Eschatologie*, LThK III, 1097. Braki istniejące w tej dziedzinie Autor sygnalizuje choćby w: *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, Schr. III, 50.

³⁹ *Die ewige Bedeutung...*, Schr. III, 57.

⁴⁰ *Zur Theologie des Symbols*, Schr. IV, 302n (zob. także przyp. 21); *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, Schr. IV, 170nn; *Widzenie Boga*, MST, 541.

⁴¹ *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 420nn; PWW, 531.

⁴² *Piekło*, MST, 325. Zob. też wniosek na temat piekła w rozważaniach dotyczących pojęcia spełnienia: „... ist ein solches Ergebnis der Freiheitsgeschichte vielmehr als die Endgültigkeit der Nichtvollendung zu verstehen“ (*Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, Schr. VIII, zwł. 596n).

⁴³ *Ziel des Menschen*, SM IV, 1438n. Zob. także: *Hölle*, SM II, 736nn (m.in. na temat „ognia“: „... die Verlorenheit [impliziert] einen endgültigen Widerspruch zur bleibenden und vollendeten Welt, der zur Qual wird...“) oraz *Kary za grzechy*, MST, 172. Na temat całości problematyki zob.: J.R. Sachs, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*, Theological Studies, 52(1991), 227–254.

⁴⁴ *Eschatologie*, LThK III, 1094n, 1097n, oraz: *Letzte Dinge*, SM III, 221; także: *Rzeczy ostateczne*, MST, 400.

⁴⁵ *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 422n; zob. także: *Rzeczy ostateczne*, MST, 400; PWW, 358.

⁴⁶ *Parusie*, LThK VIII, 123. Por. *Paruzja*, MST, 318n.

⁴⁷ „... die Parusie Christi müßte deutlicher als das Endstadium der einen Ankunft Christi gesehen werden...“ (*Letzte Dinge*, SM III, 223).

⁴⁸ Zob.: *Gericht*, LThK IV, 734; *Parusie*, LThK VIII, 124; *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222; a zwł.: *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 348.

⁴⁹ *Jesus Christus*, LThK V, 957; *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040n.

⁵⁰ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 348; *Paruzja*, MST, 319.

⁵¹ *Parusie*, LThK VIII, 123n; *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 348. Całe dzieje — jako chrystocentryczne — są w tym sensie Paruzją: *Jesus Christus*, LThK V, 957.

⁵² *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222.

⁵³ *Dzień Pana*, MST, 100n; *Parusie*, LThK VIII, 123n.

⁵⁴ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 349nn.

⁵⁵ Tamże, 351nn, zwł. 355n: „Die Kirche [...] jene eschatologische Größe darstellt, die auf die Parusie des Herrn als zukünftige dadurch wartet, daß sie die Parusie des Herrn als gegenwärtige in sich trägt...“.

⁵⁶ „Insofern sie [Vollendung] in ihrer Eigenart letztlich durch das Wesen und die Tat Christi (und dies wegen der Christozentrik aller Wirklichkeit in allen Dimensionen) wesentlich bestimmt ist, heißt diese Vollendung Gericht Christi“ (*Gericht*, LThK IV, 734). Podobnie: *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 425n.

⁵⁷ Tamże, 419, przyp. 13.

⁵⁸ *Letzte Dinge*, SM III, 222.

⁵⁹ *Gericht*, LThK IV, 735; *Sąd*, MST, 413n.

⁶⁰ „... das Endgericht [...] selbst nicht ein Moment der Geschichte ist, sondern ihre enthüllende Aufhebung...“ (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, 117). Skrót takiej chrystocentrycznej interpretacji dziejów — zob. tamże, 134n.

⁶¹ *Parusie*, SM III, 1036.

⁶² „Fleisch meint den ganzen Menschen in seiner eigenen leibhaftigen Wirklichkeit“ (*Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 219). Na temat teologii ciała zob.: *Der Leib in der Heilsordnung*, Schr. XII, 407–427.

⁶³ *Cialo*, MST, 62. Zob. też: *Gericht*, LThK IV, 735.

⁶⁴ Zob. *Auferstehung Christi*, LThK I, 1038n; *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 243.

⁶⁵ *Gericht*, LThK IV, 735.

⁶⁶ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040. Zob. także tamże, 1038.

⁶⁷ Tamże, 1039. *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 225: „Was so von Gott erschaffen, in Christus angenommen und durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärt wurde, hat auch in uns eine Endgültigkeit und Vollendung vor sich“. Zob. także *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, Schr. XV, 61 (na temat aspektu materialnego) oraz (na temat aspektu czasowego) *Das Leben der Toten*, Schr. IV, 435 i *Ewigkeit aus Zeit*, Schr. XIV, 422–432.

⁶⁸ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 223.

⁶⁹ *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 245, przy czym Autor powołuje się na oczywistość tego zjawiska, ujętą w aksjomacie scholastycznym: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

⁷⁰ „... wir selber werden es sein, wir mit allem, was wir an Wirklichkeit waren und erfuhren; und: wir werden verwandelt, ganz anders sein“ (tamże, 245n). Na temat niesprzeczności zmartwychwstania jako rezultatu życia i daru Boga zob.: *Auferstehung Christi*, LThK I, 1039.

⁷¹ Tamże, 243n.

⁷² Tamże, 251n. Por. tę Rahnerowską interpretację Wniebowzięcia z tekstem Listu Kongregacji Doktryny Wiary *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, KKWD 8(1979) nr 8, 232.

⁷³ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 223.

⁷⁴ „Insofern es jetzt schon Menschen gibt (der auferstandene Herr, Maria, wohl auch andere: vgl. Mt 27,52), die eine verklärte Leiblichkeit besitzen, existiert dieser „Ort“ schon jetzt...“ (tamże, 223n).

⁷⁵ Tamże, 224. Zob. także: *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 246n.

⁷⁶ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. I, 224.

⁷⁷ „... ist grundsätzlich nicht mehr möglich zu bestreiten, da es einen <Zwischenzustand> <nach> dem Tod gibt, in dem der Mensch sich auf eine endgültige Vollendung noch hinbewegt“ (*Fegfeuer*, LThK IV, 53). Zob. także: *Das Leben der Toten*, Schr. IV, 436n oraz PWW, 356.

⁷⁸ *Letzte Dinge*, SM III, 220n.

⁷⁹ *Über den „Zwischenzustand“*, Schr. XII, 455–466, zwł. 459; na koniec stwierdza: „Meiner Meinung nach enthält die Idee vom Zwischenzustand ein wenig harmlose Mythologie...“ (466).

⁸⁰ Zob. tamże, 461. Por.: H. Vorgrimmler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980, 151–155; G. Greshake, G. Lohfink, *Näherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, 113–119.

⁸¹ *Über den „Zwischenzustand“*, Schr. XII, 456.

⁸² *Zmartwychwstanie ciała*, MST, 567n; PWW, 358n. Zob. także: *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222.

⁸³ Tamże, 220, 224.

⁸⁴ *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, Schr. VIII, 605. Zob. także: tamże, 608; PWW, 358n oraz *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 223. Na temat jedności ducha i materii zob.: *Die Einheit von Geist und Materie...*, Schr. VI, 185–214, w innym nieco aspekcie – *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, Schr. IX, 302–322, zvl. 312n.

⁸⁵ *Immanente und transzendente...*, Schr. VIII, 600n.

⁸⁶ Tamże, 594–596, 605–608. Zob. także: *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 221n.

⁸⁷ *Immanente und transzendente...*, Schr. VIII, 608; *Materia*, MST, 228n. Szerzej na ten temat: *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, Schr. V, 183–221.

⁸⁸ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040. Zob. także: *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, Schr. IV, zvl. 165–169.

⁸⁹ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1041. Zob. także: *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 425n i przyp. 11; 414. W innym miejscu (*Wcielenie*, MST, 533) Rahner pisze o „panchrystyzmie” stworzenia w spełnieniu.

⁹⁰ Na temat problemu immanencji i transcendencji w ostatecznym spełnieniu świata i dziejów zob. np.: *Immanente und transzendente...*, Schr. VIII, 593–609; *Über die theologische Problematik der „Neuen Erde“*, tamże, 580–592 (zvl. 588nn) oraz *Ziel des Menschen*, SM IV, 1437. *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222: „Das Ende der Welt ist darum die Vollendung und totale Durchsetzung der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus und seiner Auferstehung ihren entscheidenden Durchbruch und Sieg schon errungen hat. Insofern geschieht bei dieser Vollendung sein Kommen in Macht und Herrlichkeit: das Offenbarwerden seines Sieges, das Durchbrechen und Offenbarwerden auch für die Erfahrung, daß die Welt als Ganzes in seine Auferstehung und die Verklärung seines Leibes einmündet”.

ks. Jan Nowak

KONCEPCJA KSZTAŁTOWANIA SUMIENIA ZAWARTA W PRZEMÓWIENIACH JANA PAWŁA II WYGŁOSZONYCH W POLSCE

Przemiany, jakie dokonują się w naszej polskiej rzeczywistości, a zwłaszcza moment uwolnienia się spod totalitaryzmu komunistycznego, spowodowały większe zwrócenie uwagi na godność człowieka, na jego twórczość, jego wolność, a równocześnie wywołują eksplozję samowoli, zerwania z wszelkim zakazem, z przykazaniami, z autorytetem. Tu dotykamy najbardziej delikatnego miejsca człowieka, jakim jest sumienie, które często kojarzy się z tym, co nakazane czy zakazane, z jakąś powinnością, nawet niewolniczą, z jakimś prawem. Gdy stajemy wobec takiej rzeczywistości, rodzą się pytania: Czym jest sumienie, co to znaczy być wolnym, czym jest dla człowieka Prawo Boże i przykazania? Co znaczy być człowiekiem sumienia? Szczególnie zaś musimy zapytać, jak trzeba rozumieć słowa Ojca Świętego: *Polsce najbardziej potrzeba dzisiaj ludzi sumienia*. Papież w swoich przemówieniach wygłoszonych na ziemi polskiej nie podchodzi do sumienia jako do tego, co jest przede wszystkim powinnością i zakazem. Sumienie jest dlań raczej zapewnieniem o miłości Boga do nas i wezwaniem do odpowiedzi i odpowiedzialności. Dlatego w tym opracowaniu chcemy ukazać podejście Ojca Świętego do sumienia, do jego kształtowania we współczesnej naszej rzeczywistości. Jak mieć sumienie – i być wolnym? Jak mieć sumienie – i być twórczym. Co to znaczy być prawdziwie wolnym i zachować przykazania?

1. SOBOROWE OKREŚLENIE SUMIENIA

Kształtując sumienie rodaków w czasie czterech pielgrzymek do Polski, Jan Paweł II odwołuje się ciągle do nauki Vaticanum II. Sobór podkreśla, że *sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem (...). Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego*¹.

Określenie sumienia jako sanktuarium, nadaje mu znaczenie i wymiar religijny. Ten wymiar jest zrozumiały, gdy sumienie kieruje się prawem miłości Boga i bliźniego. Płaszczyzna religijna jest osadzona i głębiej poznawana dzięki wymiarowi naturalnemu². *W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam nie nakłada (...) i którego głos wzywający go zawsze tam gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to a tamtego unikaj (KDK 16).*

Podstawowym zadaniem będzie umiłowanie prawdziwego dobra i kształtowanie do tej postawy, przez odkrycie obiektywnego prawa moralnego i w świetle jego rozsądzenie, czy konkretny czyn jest dobry czy zły. Sobór podkreśla umiłowanie prawa, *które rozbrzmiewa w sercu (KDK 16). Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności, według którego będzie sądzony (KDK 16).* Sumienie jest tu rozumiane jako serce³, w którym dokonuje się umiłowanie prawa moralnego i w jego świetle osądzanie konkretnego postępowania w wymiarze dobra i zła⁴.

Wymiar społeczny kształtowania sumienia Sobór ujmuje w słowach: *przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i w rozwiązywaniu w prawdzie problemów moralnych jak i we współzyciu społecznym (...) grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosować do norm obiektywnych (KDK 16).* Sobór zwrócił uwagę na podstawową umiejętność dokonywania wyborów przez sumienie, które zakłada normy obiektywne. Jest ona konieczna nie tylko z racji osobistych, ale także społecznych, dotyczy nie tylko chrześcijan, ale także wszystkich ludzi. Niebezpieczną wydaje się postawa samowoli społecznej, czyli nierespektowania przez społeczność norm obiektywnych.

Sobór zwraca uwagę na rolę kształtowania sumienia w przygotowaniu do korzystania z środków masowego przekazu. Kościół ma *urabiać sumienia wiernych w dziedzinie korzystania z tych środków, jak również popierać i kierować wszelkimi poczynaniami, jakie podejmują katolicy w tej dziedzinie (DSP 21).*

Naczelną sprawą w kształtowaniu sumienia jest Prawo Boże⁵, którego przekaz należy do istotnych zadań magisterium Kościoła. *Chrześcijanie w kształtowaniu sumienia winni pilnie baczyć na świętą i pewną naukę Kościoła (DWR 14).* Nauka Kościoła wskazuje na to, co dobre i złe, pomaga w wyborze dobra i zachęca do jego pełnienia w życiu. W realizowaniu Prawa Bożego nikt nie może przeszkadzać człowiekowi. *Nie wolno go więc zmuszać do postępowania wbrew swemu sumieniu, ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem (DWR 3).* Pierwszeństwo przysługuje — mówi Sobór — zawsze człowiekowi, który idzie za Prawem Bożym. Nie wolno więc w tym mu przeszkadzać. Społeczność ma mu pomóc być wiernym sumieniu⁶.

Sobór nie mówi wyraźnie o konkretnych postawach, wartościach czy cnotach, które pomagają w kształtowaniu sumienia. Wyżej podane teksty

wskazują tylko na takie wartości jak posłuszeństwo Prawu Bożemu, umiłowanie dobra i wierność w poszukiwaniu prawdy w nauce Kościoła.

Vaticanum II sygnalizuje niebezpieczeństwa w kształtowaniu sumienia. Pierwszym jest samowola, która nie respektuje Prawa Bożego, nie dlatego, jakoby go nie mogła poznać, ale że *niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega zaślepieniu (KDK 16).* Drugim niebezpieczeństwem, jest sytuacja, w której gdy *sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności (KDK 16).* Trzecim jest brak umiłowania Prawa Bożego, czyli brak spotkania z Bogiem i traktowanie sumienia przedmiotowo, a co za tym idzie — brak wierności w wypełnianiu tego, co nakazuje sumienie⁷.

2. WEZWANIE DO ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA FORMACJĘ SUMIENIA

Ojciec Święty Jan Paweł II temat sumienia podjął we wszystkich pielgrzymkach do Polski. W pierwszych trzech przypominał, czym jest sumienie dla człowieka i niektóre formy jego kształtowania oraz niebezpieczeństwa zagrażające sumieniu. W czwartej pielgrzymce podjął wprost problem formacji sumienia przez ukazanie bogactwa i wartości Dekalogu.

Próba określenia sumienia w wymiarze religijnym została podjęta w kazaniach wygłoszonych przez Papieża podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, gdzie motywem było *Tysiąclecie Chrztu Polski, którego dojrzałym owocem jest święty Stanisław*⁸. W przemówieniu do młodzieży w Warszawie mówi: *Serce w języku biblijnym oznacza ludzkie duchowe wnętrza, oznacza w szczególności sumienie (...). Człowieka więc trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu*⁹. Fundamentalną prawdą w tym biblijnym określeniu sumienia jako serca jest to, że sumienie kształtuje Bóg. Kim jest Bóg dla sumienia? Odpowiedź można było usłyszeć podczas spotkania Ojca Świętego z młodzieżą w czasie czwartej pielgrzymki do Polski. W oparciu o trzy znaki: krzyż, Biblię i ikonę Bogurodzicy, Papież omawia tekst Apelu Jasnogórskiego — *Jestem, pamiętam, czuwam.* Zasadniczym tematem jest spotkanie z Tym, który Jest. *Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ażeby istnieć i mówić do swego Stwórcy "jestem". W tym ludzkim "jestem" jest cała prawda istnienia i sumienia. Jestem wobec Ciebie, który Jesteś*¹⁰. Spotkanie z Bogiem, o którym mówi Papież znajduje się u fundamentów pracy nad człowieczeństwem i sumieniem.

W sumieniu dokonuje się spotkanie z Bogiem przez prawo Boże. Sprawcą tego jest Chrystus. *Chrystus nie przestaje być wciąż otwartą księgą nauki o człowieku, o jego godności i jego prawach. A zarazem nauki o godności i prawach narodu*¹¹. Sam Chrystus jest Księgą prawa Bożego, w której odczytujemy w jaki sposób pójść za dobrem, unikać zła. Tym, który wypełnił taki program Chrystusowy był święty Stanisław, biskup Krakowa.

Jan Paweł II podkreśla, że ten święty jest patronem ładu moralnego. *To jest siła Stanisława: jedno prawo dla wszystkich, ono jest normą moralności i ono jest kryterium podstawowej wartości człowieka. Tylko wówczas też zachowana może być i powszechnie uznawana godność osoby ludzkiej, kiedy wyjdziemy od tego prawa, od moralności, od jej prymatu*¹².

W grę wchodzi prawo naturalne i spotkanie z Bogiem¹³. Wierność temu należy do istoty formacji sumienia. *Prawa człowieka muszą być podstawą tej moralnej mocy, którą człowiek osiąga przez wierność prawdzie i powinności. Przez wierność prawemu sumieniu*¹⁴. Prawe sumienie oznacza dla Papieża wierność prawu Bożemu, które stanowi przedmiot powinności sumienia. Prawe sumienie jest wierne prawdzie. Istotą tego rodzaju wierności Papież opisuje przy pomocy ewangelicznego obrazu spotkania Chrystusa z młodzieńcem. Według Ojca Świętego trzeba „bardziej być”, niż „więcej mieć”, to znaczy bardziej być przy prawdzie. Jeśli jest odwrotnie, to wtedy *człowiek może przegrać rzecz najcenniejszą: swoje człowieczeństwo, swoje sumienie, swoją godność*¹⁵. Wyraźnie autor wskazuje na sumienie, godność i człowieczeństwo jako wartości ze sobą związane. By być kimś – człowiekiem, trzeba mieć prawe sumienie.

Jan Paweł II podejmuje także temat sumienia w trzeciej pielgrzymce do Polski, w spotkaniu z młodzieżą na Westerplatte. *Chłopiec, dziewczyna, którzy nauczą się obcować z Bogiem na gruncie wewnętrznej prawdy swego sumienia są mocni*¹⁶. W tym wypadku Papież podkreśla wartość spotkania z Bogiem dla formacji sumienia. Dlatego jest konieczna moc, *aby dochować wierności sumieniu w studiach, w pracy zawodowej, by nie ulec modnemu dziś konformizmowi, by nie milczeć, gdy drugiemu dzieje się krzywda, ale mieć odwagę wyrażenia słusznego sprzeciwu i podjęcia obrony*¹⁷. Moc sumienia wyraża się autentycznym życiem wiary, życiem sakramentalnym, które odnawia się zwłaszcza w Sakramencie Pokuty i wyraża się przez Eucharystię (...) oraz w pracy nad sobą¹⁸. Ową pracą nad sumieniem autor rozumie jako troskę by, bardziej „być” niż „mieć”.

Jan Paweł II traktuje sumienie jako miejsce spotkania z Bogiem. Jeśli do tego spotkania nie dochodzi, człowiek pozostaje ze *smutkiem sumienia*¹⁹. Ewangeliczny młodzieniec chce więcej mieć i dlatego odchodzi od Prawdy zasmucony.

Kształtowanie sumienia jest możliwe tylko wówczas, gdy przyjmuje się prawo Boże. Ono ma *budzić sumienia (...), wciąż porywać do realizacji przykazania miłości*²⁰. Program, według którego należy kształtować osobę ludzką, zmierza nie tylko do przyjęcia prawa, ale i wypełnienia go z miłością, tak w wymiarze osobistym, jak i społecznym.

Wartością kształtującą sumienie jest *wezwanie do miłości, które jest wymogiem sumienia: umysłu, woli i serca*²¹. Mówi autor o tym w kontekście przykazania miłości Boga i bliźniego²². Łączy się ona z czuwaniem. *Co to znaczy: czuwam? To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia, że tego sumienia nie zakłócam, nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie*

*zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przecząc i ciężając je w sobie*²³.

Omawiając wartość czuwania, autor ukazuje zarazem samą istotę sumienia: jest nią wybór dobra, a unikanie zła. Dzięki tej wartości możemy nie tylko określić, co jest złem i dobrem, ale także zwrócić się ku dobru oraz podjąć walkę ze złem²⁴.

Do powyższych uwag należy dodać i taką, że gdzie ma miejsce łamanie i deptanie prawa, tam *wyrządzone krzywdy domagają się naprawienia, a rany – zagojenia*²⁵. Ważnym zadaniem jest troska o naprawę sumienia przez leczenie i restytucję w wymiarze jednostkowym i społecznym. To jest możliwe tam, gdzie istnieje przebaczenie tzn. miłość. *Nie dajcie się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie*²⁶.

Temat ten stał się podstawą drugiej pielgrzymki. Polakom zranionym w okresie stanu wojennego potrzeba było nadziei, zwycięstwo nad egoizmem i nienawiścią. *Zwycięstwo takie oznacza życie w prawdzie, prawość sumienia, miłość bliźniego, zdolność przebaczenia, rozwój duchowy naszego człowieczeństwa*²⁷.

W tym miejscu konieczne jest zwrócenie uwagi nie tylko na sposoby kształtowania sumienia ale także na niebezpieczeństwa. W tym znaczeniu nie ma formacji sumienia tam, gdzie ludzie *zapominają o Bogu, gdzie sumienia mają obciążone grzechem*²⁸. Wśród grzechów największym jest niewiara. *Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko co On wniósł w dzieje człowieka*²⁹.

Następnym złem jest niebezpieczeństwo zakorzenienia się w sercach ludzkich w znieczulicy³⁰. Może ona mieć różne formy. Pierwszą z nich jest nieczulość wobec życia i wartości małżeństwa. *Trzeba chronić małżeństwa i rodziny przed ciężkim grzechem wobec poczynającego się życia (...), chronić człowieka przed grzechami rozwiązłości i nietrzeźwości*³¹. Jest to częsta uwaga Papieża, który wzywa do czujności wobec tych wad i grzechów groźnych dla narodu. To samo podkreślił w innym miejscu wzywając, by brat podźwignął brata w zagrożeniu. *Pomyśl więc (...) czy może nie gorszysz, czy może nie nakłaniasz do złego, czy lekkomyślnie nie bierzesz na swoje sumienie wad albo nalogów, które przez ciebie zaciągają inni (...), może nawet twoje własne dzieci*³². Papież Jan Paweł II przestrzega przede wszystkim przed zgorszeniem, które najbardziej niszczy sumienie bliźniego, a gorszącego znieczula, czyni małowrażliwym. Papież zdecydowanie występuje przeciw niebezpieczeństwu ośmieszania i pomniejszania wartości trzeźwości. To niebezpieczeństwo jest ogromne, gdyż w ten sposób usprawiedliwia człowieka pijącego i degraduje społeczeństwo³³.

Jednym z największych niebezpieczeństw dla sumienia jest nienawiść. *Nienawiść jest bowiem siłą niszczącą*³⁴. W szczególny sposób Papież widzi to niszczycielskie działanie nienawiści wobec własnego sumienia. Nienawiść sieje także spustoszenie w kontaktach z ludźmi, a zwłaszcza z Bogiem. W tym znaczeniu człowieka zwycięża zło wbrew ewangelicznej zasadzie *zło dobrem zwyciężaj*.

Powaznym niebezpieczenstwem dla sumienia jest zle traktowanie pracy. Praca nigdy nie moze byc traktowana jako towar, bo czlowiek nie moze byc dla czlowieka towarem³⁵.

Jan Pawel II powtorzil slowa Apelu Jasnogorskiego w spotkaniu z mlodymi z roku 1983: *Czuwam — to znaczy staram sie byc czlowiekiem sumienia (...). Czuwam — to znaczy: dostrzegam drugiego (...). Czuwam — to znaczy milosc blizniego*³⁶. Podobnie jak wczesniej, Papiez podkresla role ksztaltowania sumienia i wyboru dobra. Zacheca mlodzi by z tego podstawowego zadania nigdy nie zrezygnowala. Ma ono bowiem wymiar nie tylko osobisty ale i spoleczny. Czlowiek ksztaltujacy tak sumienie dostrzega blizniego i zdolny jest do zachowania najwazniejszego prawa sumienia, a jest nim milosc.

3. SPOSOBY FORMACJI SUMIENIA INDYWIDUALNEGO I SPOLECZNEGO

Jan Pawel II przybywa do ziemi ojczyzej, gdzie system totalitarny chcial opanowac sumienia rodakow. Choc komunizm rzeczywiscie wycisnal duze pietno na mentalnosci Polakow, Papiez swoja postawa modlitewna, pelna pokoju, radości i wolności daje świadectwo, iż to Chrystus ksztaltuje czlowieka. Sposob bycia Ojca Swietego, dialog, kontakt z bliznimi jest taki, iż Polacy rozumieja Go i spontanicznie odpowiadaja na Jego wezwanie. Świadectwem życia Papieza oraz swoimi kazaniem i przemowieniami wygloszonymi na polskiej ziemi ksztaltuje sumienia Polakow. Staly sie one *zywa katecheza — dopełnieniem tej katechezy, ktora zapisaly w dziejach cale pokolenia naszych przodkow i praojcow*³⁷. Owa katecheza dokonywala sie na rozne sposoby. W wigilie Zeslania Ducha Swietego, wykorzystujac w sposob doskonaly czytania mszalne, ukazuje misterium zbawienia — caly plan zbawczy, ktory sie dokonywal i dokonuje na ziemi ojczyzej — ze slowem programowym, ktore ksztaltowalo sumienia Polakow. *Czlowieka bowiem nie mozna do konca zrozumiec bez Chrystusa (...). Nie mozna zrozumiec, ani kim jest, ani jaka jest jego wlasciwa godnosc (...). Nie mozna tez bez Chrystusa zrozumiec dziejow Polski*³⁸. Jan Pawel II przeprowadzil zywa katecheze, ktora wlaczyl w Eucharystie i ktora objal cale pokolenia z prorocza modlitwa: *Niech zstapi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi — tej ziemi*³⁹.

Chcac ukazac zasady, w oparciu o ktore narod ksztaltowal siebie, Ojciec Swiety ukazuje piec sposobow ksztaltowania sumienia. Pierwszy z nich to wlasciwie rozumiany kult maryjny. Zawiera on trzy elementy. Pierwszy to „Bogurodzica”: *Jest rownoczesnie wyznaniem wiary (...), polskim credo, jest katecheza, jest nawet elementem chrzescijańskiego wychowania. Glowne prawdy wiary i moralnosci weszly w niq*⁴⁹. Na tym katechizmie ksztaltowaly sumienia pokolenia Polakow, i dlatego tak mocno wpisana jest „Bogurodzica” w kulture, historie, w jezyk i katecheze narodu.

Drugim to obraz Jasnogorskiej Krolowej. Obraz ten — wedlug Papieza — nie tylko ksztaltowal, ale ksztaltuje nadal sumienia Polakow. W czterech pielgrzymkach do Polski Jan Pawel II bedzie odwoływal sie do tego katechizmu. Jak ksztaltuje on sumienia? Ojciec Swiety prowadzi Polakow na Jasnq Gore i ukazuje tam, jak trzeba uslyszec echo życia calego narodu w sercu Matki i Krolowej. *A jesli bije ono tonem niepokoju, jesli odzywa sie w nim troska i wolanie o nawrocenie, o umocnienie sumien, o uporządkowanie życia rodzin, jednostek i srodowisk — trzeba przyjac to wolanie. Rodzi sie ono z milosci matczynej*⁴¹. Zadaniem koniecznym jest uporządkowanie wedlug sumienia życia osobistego, rodzinnego i spolecznego. Tym sposobem u Matki Bozej Polak ksztaltuje swe sumienie. Oczywista jest rzecza, ze jest to milosc Matki Bozej, ktora prowadzi do Chrystusa i w Nim ma swe zrodlo. On jest centrum formacji czlowieka.

Trzecim elementem jest zawierzenie Polakow Bogu przez Maryje. W czasie kazdej pielgrzymki czyni ten akt oddania. Formuje na modlitwie sumienia do troski o takie wartosci, jak jednosc, sprawiedliwosc, pokoj, wolnosc⁴². W czasie swej drugiej pielgrzymki zawiera droge *poszanowania czlowieka, jego sumienia i przekonan (...)* przeciw narastaniu nienawisci i odwetu⁴³. W trzeciej zas pielgrzymce modli sie slowami modlitwy „Ojciec nasz”, by nie ogarnelo narodu zlo niszczenia poczetego życia, nietrzezwosci, zgorzeń. Wzywajac do walki o trzezwosc i prawdziwa wolnosc mowi: *Pani Jasnogorska, badz natchnieniem polskich sumien*⁴⁴.

Drugim sposobem ksztaltowania sumienia to korzystanie z bogactw historii i kultury Narodu. Podkreslil to Ojciec Swiety w kazaniu na Mszy Jubileuszu 600—lecia obecności Obrazu Jasnogorskiego. To kazanie jest doskonala homilia kerygmaticzna o Chrystusie przychodzacy do Kany Galilejskiej. *Wzywa, aby synowie i corki polskiej ziemi znajdowali sie w zasiegu zbawczej mocy Odkupiciela swiata*⁴⁵. W tym i w wielu innych kazaniach autor umieszcza watki historyczne, w ktorych dzieje narodu sa zwiazane z dzialaniem Chrystusa — to, co zostalo rozpoczete w tajemnicy Chrystusa, trwa dalej. Autor podkresla tez prawdy dogmatyczne, by dojsc w ten sposob do podstawowego pouczenia, ktore ksztaltuje sumienie. *Narod jest prawdziwie wolny, gdy moze ksztaltowac sie jako wspolnota okrelona przez jednosc kultury, jezyka, historii*⁴⁶. Nie ma w tym ani moralizatorstwa, ani dydaktyzmu czy dogmatyzmu. Sa to wartosci, na ktore oczekuje spoleczenstwo i przez ktore chce uniknac zla niewoli⁴⁷. *Milosc stanowi spelnienie wolnosci*⁴⁸. Dla Papieza wolnosc jest zadaniem zarowno dla jednostki jak i spoleczenstwa. *Wolnosc jest dana czlowiekowi od Boga jako miara jego godnosci. (...) i wymiar wolnej Ojczyzny, ktorej przywrócona zostala godnosc suwerennego Panstwa*⁴⁹.

Ogromnie podkreslany jest przez autora aspekt zwiazku historii Kościoła polskiego z historia i kultura narodu. Kościół w ten sposob ma wplyw na ksztaltowanie sumienia. *Tysiaclecie Chrystusa w naszym wczoraj i dzis (...), ktorych Chrystus nie przestaje byc otwarta ksiega nauki o czlowieku, o jego godnosci i jego prawach*⁵⁰.

Jan Paweł II wykorzystuje ważne momenty — jak tysiąclecie Chrztu, 600—lecie obecności Obrazu Jasnogórskiego, 300—lecie zwycięstwa pod Wiedniem — by zwrócić uwagę na to najważniejsze zwycięstwo dobra w narodzie i w każdym człowieku. Powtarza podstawowe prawdy o zwycięstwie nad sobą w Chrystusie i domaga się życia w prawdzie, przebaczeniu i miłości bliźniego⁵¹.

Od pierwszej pielgrzymki papież występuje z proroczą modlitwą o zwycięstwo dobra nad złem, miłości nad nienawiścią, przebaczenia nad przemocą. Chodzi mu ciągle o takie zwycięstwo, które ostatecznie dokona się w skali społecznej i światowej jako zwycięstwo nad totalitaryzmem, który jest jednym z bóstw niszczących sumienie w wymiarze społecznym i indywidualnym. Podkreśla te drogi formacji zwłaszcza w spotkaniach z różnymi grupami społecznymi i kościelnymi; na pierwszym miejscu — z episkopatem i duchowieństwem⁵². Szczególnie wyraźnie widać to w spotkaniu z siostrami zakonnymi i seminarzystami. Zwraca uwagę, że dla kształtowania sumienia ważna jest świadomość, kim są. *Katecheza nie jest tylko zdobywaniem wiadomości religijnych (...). Przez nią stajemy się w Duchu Świętym uczestnikami nowego życia, które zaszczerpił Chrystus*⁵³.

Trzecim sposobem kształtowania sumienia Narodu jest dopracowanie etyki zawodowej. Dużo uwagi poświęcił formacji osobowości, a więc i formacji sumienia przez pracę rolników, robotników, pracowników umysłowych. W trzech pielgrzymkach pojawia się problem pracy. *Praca ma dopomagać człowiekowi do tego, by stawał się lepszym, duchowo dojrzałym, bardziej odpowiedzialnym*⁵⁴. Praca jest środkiem kształtującym osobowość. *Wykonując jakąkolwiek pracę wyciska na niej znamię osoby: obrazu i podobieństwa Boga samego*⁵⁵. W tym znaczeniu praca prowadzi do spotkania z obrazem Boga w człowieku. Stąd też staje się koniecznym zadaniem *praca nad pracą*⁵⁶. Konieczne ono jest dlatego, żeby człowiek nie zagubił spotkania z Bogiem oraz wartości, które go kształtują.

Czwartym sposobem jest szczególnie kult świętych, którzy byli wierni sumieniu. Całą tę katechezę oparł Papież na przykładzie świętych i błogosławionych polskich: Wojciecha, Stanisława, Jadwigi Śląskiej, Jadwigi Królowej, Urszuli Ledóchowskiej, Maksymiliana Kolbe, Brata Alberta, Rafała Kalinowskiego, Karoliny Kózkówny, Józefa Pelczara, Anieli Salawy, Michała Kozala. Bogactwo życia tych świętych, ich świadectwo kształtowania do tych podstawowych wartości podkreślał Papież na każdym kroku⁵⁷.

Przyjmowanie sakramentów jest piątym sposobem formacji sumienia. Trzeba jasno powiedzieć, że Papież rozpoczął od wyjaśnienia tajemnicy sakramentów chrztu i bierzmowania⁵⁸.

Największe bogactwa pod względem nauki o sakramentalnej formacji sumienia ma trzecia pielgrzymka — związana z Kongresem Eucharystycznym. Papież nawiąże w niej ponownie do polskiego „katechizmu maryjnego” mówiąc, że *polska droga do Eucharystii prowadzi przez Maryję*⁵⁹. Ku czemu wychowuje, o czym uczy owa droga? *O tej Miłości, którą Chrystus do końca*

*nas umiłował (...). Niech ona oczyszcza nasze sumienia z martwych uczynków (...). Musimy się wyzwalać z dziedzictwa nienawiści i egoizmu*⁶⁰. Oto sposób, w jaki kształtuje sumienie Eucharystia, a równocześnie jak wyzwala. Jakże bogata jest homilia o Eucharystii — która buduje Kościół, jest Ucztą, Ofiarą, Przymierzem Boga z człowiekiem, Pamiętką Śmierci i Zmartwychwstania. To wszystko wychowuje do miłości — wielka tajemnica Wieczernika, Krzyża, Zmartwychwstania i Kościoła w Duchu Świętym. W takich wymiarach upomina się Papież o formację sumienia. Jest to kształtowanie środowiska, w więc narodu, grup zawodowych i poszczególnych osób w Kościele przez posługę sakramentalną i wstawiennictwo świętych.

4. DEKALOG GWARANCJĄ ŻYCIA, WOLNOŚCI I GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Formacją sumienia najpełniej zajął się Ojciec Święty w czasie czwartej pielgrzymki. Podstawowym tematem powyższej pielgrzymki był Dekalog. Bóg wybrał człowieka, i powierzył mu swe przykazania⁶¹ przypomina Papież. Te przykazania są prawem naturalnym człowieka, *wewnętrzną prawdą tego rozumnego stworzenia, jakim jest człowiek*⁶². Chrystus *ogarnia to wszystko jednym przykazaniem miłości. (...) W ten sposób Dekalog (...) został potwierdzony w Ewangelii jako moralny fundament Nowego Przymierza we Krwi*⁶³. Dekalog⁶⁴ jest fundamentem dla sumienia, które wprowadza w człowieka ład i porządek, określając jasno, co dla niego jest dobrem, a co złem. *Jeśli człowiek ten fundament zburzy, szkodzi sobie: burzy ład i współżycie międzyludzkie w każdym wymiarze. Autor widzi rolę sumienia dla każdej osoby i społeczeństwa — sumienia kształtowanego tak, by tworzyło ład i ułatwiało życie w oparciu o Dekalog*⁶⁵.

Pierwsze przykazanie Boże

W kazaniach o Dekalogu wygłoszonych w Polsce zasadnicze miejsce zajmuje pierwsze przykazanie: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną”. Kazanie to wygłosił Ojciec święty w Koszalinie 1 czerwca 1991 roku. Papież podkreślił, że tylko w oparciu o to przykazanie *można myśleć o prawdziwym humanizmie (...), bowiem bez Boga pozostają ruiny ludzkiej moralności. Każde prawdziwe dobro dla człowieka jest dopiero wówczas możliwe, kiedy czuwa nad nim Ten jeden, który jest sam Dobry*⁶⁶. Bóg nadaje sens życiu i ukazuje motywy działania. Papież prosi, aby nie pozwolić rozbić tego naczynia, które zawiera *Bożą prawdę i Boże prawo*⁶⁷. Dla Ojca Świętego najważniejsze w tym przykazaniu są: prawda i prawo Boże. One służą *Przymierzem Boga z człowiekiem*⁶⁸. Ostatecznie to przykazanie jest pomocą do spotkania z Bogiem i trwania w przymierzu. To jest zasadnicza myśl dotycząca kształtowania sumienia w oparciu o pierwsze przykazanie. Nie

wylicza Papież grzechów i niebezpieczeństw, nie podkreśla żadnych nakazów i zakazów. Chodzi o jedno: by być z Bogiem i obronić to w sobie.

Dla sumienia podstawowe jest prawo Boże. Najprzód jednak konieczna jest obecność Tego, który jest Dobry, dzięki któremu można odkryć dobro i je wypełnić. Zasadniczą troską Papieża jest formacja sumienia do spotkania z Bogiem, a przez to do wyboru dobra na podstawie Dekalogu. Taki wybór dobra jest powinnością człowieka i służy jemu samemu oraz społeczeństwu⁶⁹.

Drugie przykazanie Boże

Jan Paweł II w czasie Mszy świętej połączonej z beatyfikacją biskupa Józefa Pelczara w Rzeszowie, 2 czerwca 1991 roku, oparł się na słowach *Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie!, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca* (Mt 7, 21). W tym kontekście podjął temat drugiego przykazania: „Nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremnie”. Dla autora nosić miano chrześcijanina oznacza cześć imię Boga. *Bądź chrześcijaninem nie tylko z nazwy, lecz tym, „kto spełnia wolę Ojca”*⁷⁰. Ta wola Ojca jest treścią budowania życia chrześcijańskiego, gdzie fundament – „Skala” – *to nade wszystko Chrystus sam*⁷¹. W ten właśnie sposób wypełnili to święci i błogosławieni, a wśród nich bł. bp Józef Pelczar. Uwaga autora skierowana jest na świętość, którą osiągnęli święci; za nich dziękuje Bogu – za świadectwo ich życia⁷². W tym przykazaniu podkreśla rolę świętości Boga. *Uczestnictwo w świętości jest powołaniem wszystkich, każdego i każdej*⁷³.

Jan Paweł II rozumie drugie przykazanie Boże jako pełnienie woli Bożej na wzór Jezusa Chrystusa. Zwraca uwagę na wartość świętości, która kształtuje sumienie.

Trzecie przykazanie Boże

Koronując obraz Matki Bożej z Łukawca w Lubaczowie, 3 czerwca 1991 roku, posłużył się słowem *Tys wielką chlubą naszego narodu* (Jdt 15, 9) odnosząc je do Matki Najświętszej. Podkreślając macierzyńską troskę Matki Najświętszej nad naszym narodem oparł się Ojciec święty na słowach z Kany Galilejskiej: *Zróbcie wszystko cokolwiek On wam powie* (J 2, 5). W tym kontekście papież przypomina ważność niedzieli w życiu chrześcijanina jako *dnia Jego Zmartwychwstania, który jest dniem szczególnie świętym. W tym dniu gromadzimy się, aby zaczerpnąć świętości Chrystusa i ażeby cały nasz tydzień uczynić świętym*⁷⁴. Istotą tego przykazania, według Papieża, jest troska o świętość niedzieli, której źródłem jest Chrystus. *Kiedy Bóg mówi „pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, słowo Jego nie dotyczy tylko jednego dnia tygodnia. Dotyczy całego charakteru naszego życia. W tym naszym ludzkim życiu nieodzowny jest wymiar świętości jest on nieodzowny, ażeby człowiek bardziej „był”. (...) ażeby pełniej realizował swe człowieczeństwo*⁷⁵. Dzień święty jest ważny

do zrozumienia człowieczeństwa, do odkrycia wartości sumienia i świętości. Z tego względu istnieje w sumieniu obowiązek święcenia niedzieli. Katolikom, którzy zapominają o niedzielnej Mszy Świętej, Papież przypomina, *że odchodząc od źródeł miłości i świętości odchodzi się od samego Chrystusa*⁷⁶. Dla sumienia ten obowiązek jest na tyle istotny, że nieobecność na Mszy Świętej, może być połączona z ryzykiem utraty kontaktu z Bogiem.

Ojciec Święty zwraca przez to uwagę na rolę spotkania z Bogiem w formacji sumienia każdego człowieka i społeczeństwa. *Bóg chce swoją świętością ogarnąć nie tylko poszczególnego człowieka, ale również całe rodziny, inne wspólnoty ludzkie, również narody i społeczeństwa*⁷⁷.

W kształtowaniu sumienia należy zwrócić uwagę nie tylko na uznanie istnienia Boga, ale i istnienie Bożej świętości, która jest źródłem wszelkiego dobra zarówno w wymiarze osobistym i społecznym. W sumieniu człowiek jest zobowiązany do przyjęcia Boga⁷⁸, Jego dobra – świętości, a *państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich*⁷⁹, aby świętość mogła ogarnąć każdego człowieka i całą społeczność. Jak autor wcześniej zauważył, by każdy człowiek bardziej „był”, nie może zwrócić się w stronę „mieć”, nie może być związany rzeczami. Natomiast nie może być wolny od Boga, od prawdy i świętości. Świętość jest obowiązkiem; ona czyni bardziej wolnym i prowadzi zawsze do osobistego spotkania z Bogiem. *Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobistym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności*⁸⁰. Prawdziwe świętowanie wprowadza taką wolność wewnętrzną i przeżycie spotkania z Bogiem. Dlatego autor wzywa nade wszystko do uczestnictwa w Eucharystii.

Czwarte przykazanie Boże

Kazanie o czwartym przykazaniu Bożym wygłosił Ojciec Święty w Kielcach 3 czerwca 1991 roku gdzie koronował obraz Matki Bożej Łaskawej. W czasie Mszy Świętej w kazaniu oparł się na scenie ewangelicznej mówiącej o Matce i braciach szukających Jezusa na co Jezus odpowiedział w słowach: *Kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i Matką* (Mt 12, 50). Dla Papieża powyższe przykazanie jest *pierwszym wśród tych przykazań, które łączą stosunek do Boga ze stosunkiem do człowieka*⁸¹. Ta jedność z Bogiem⁸² *uwidatnia świętość rodziny oraz odpowiadające jej powinności „czcij ojca twego i matkę swoją”*⁸³. W ten sposób Ojciec Święty zwraca uwagę na wymiar religijny tego przykazania i na dobro, jakim jest więź międzyludzka. Najlepszym wzorem tej więzi jest rodzina. *Nie ma więzi, która by tak ściśle wiązała osoby, jak więź małżeńska i rodzinna*⁸⁴. Ta więź jest możliwa tylko dzięki więzi z Bogiem. *Chrystus przyszedł, aby przywrócić ludzkości, ogromnej rodzinie ludzkiej Ojcostwo Boga*⁸⁵. Bez tej więzi z Bogiem Ojcem następuje *naruszenie ład moralnego małżeństwa i rodziny*⁸⁶. Jan Paweł II wymienia konkretne niebezpieczeństwa⁸⁷, które dotyczą dzi-

siejsze rodziny: rozwody, (...) trwale skłócenie w codzienności życia, rozstania wskutek wyjazdu za granicę, (...) brakuje miłości między rodzicami i dziećmi, czy wśród rodzeństwa (...), rodziny cierpią na skutek nadużywania alkoholu⁸⁸. Obok tych niebezpieczeństw autor wskazuje też na dobro⁸⁹. Są nimi więź z Bogiem i więź rodzinna, *Boży charyzmat małżonków i rodziców (...), gdzie każde dziecko jest darem Boga*⁹⁰. Jan Paweł II widzi ogromny trud przyjęcia dziecka⁹¹ i *wychowania do prawdziwej miłości (...), by dzieci umiały kochać swoich rodziców*⁹². Dla Papieża to przykazanie ma wymiar społeczny⁹³, i dlatego mówi, że z tego przykazania *trzeba zrobić rachunek sumienia na progu trzeciej Rzeczypospolitej*⁹⁴.

Piąte przykazanie Boże

W Radomiu 4 czerwca Jan Paweł II wygłosił kazanie o piątym przykazaniu w oparciu o błogosławieństwo — *Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości* (Mt 5,6). Wskazuje na potrzebę walki z krzywdą i niesprawiedliwością ze wszystkim co jest pogwałceniem praw człowieka w *samym centrum tego porządku leży przykazanie „nie zabijaj” — zakaz stanowczy i absolutny, który równocześnie afirmuje prawo każdego człowieka do życia: od pierwszej chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci*⁹⁵. Kkazuje najpierw to przykazanie w formie zakazu — *jako zakaz stanowczy i absolutny, który równocześnie afirmuje prawo każdego człowieka do życia od pierwszej chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prawo to w sposób szczególny bierze w obronę ludzi niewinnych i bezbronnych*⁹⁶. Piąte przykazanie służy więc do obrony podstawowego dobra, ku któremu ma być formowane sumienie — jest nim życie i prawo do życia⁹⁷.

Papież wymienia niebezpieczeństwa czyhające na to dobro, zagrożenia prawa człowieka do życia, bolejąc nad tym, że mimo rozlicznych praw i ustaw chroniących dziś życie, nasza epoka jest ciągle naznaczona ogromnym złem w tej dziedzinie. Mówi zatem o współczesnej agresji, torturach, dręczeniach, tworzeniu sytuacji lęku, nienawiści, mściwości, o obozach pracy i zagłady⁹⁸, deportacjach, hekatombach, konfliktach etnicznych i rasowych; wszystko to jest skutkiem obłędnej ideologii, która pozostawia *uprzywilejowanym instancjom ludzkim prawo decydowania o życiu i śmierci poszczególnych osób, a także całych grup i narodów. Na miejsce Bożego: „nie zabijaj” postawiono ludzkie: „wolno zabijać”, a nawet: „trzeba zabijać”*⁹⁹. Przy takiej ideologii następuje deprawacja sumienia i całego człowieka, na co autor szczególnie zwraca uwagę. Skutki takiej deprawacji są takie, że ludzie stanowią o tym, co dobre, a co złe, i w ten sposób tworzą się cmentarze nienarodzonych, bezbronnych. Dla Papieża szczególne znaczenie ma deformacja sumienia przez *ciała ustawodawcze, które „legalizują” pozbawienie życia człowieka nienarodzonego*¹⁰⁰. Piąte przykazanie broni więc sumienia przed deprawacją oraz broni niewinnych¹⁰¹.

Autor mówi także w formie pozytywnej o kształtowaniu sumienia i człowieka przez to przykazanie: *raczej chroń życie, chroń zdrowie i szanuj godność ludzką każdego człowieka (...). Raczej przyjmuj drugiego człowieka jako dar Boży (...). Raczej staraj się pomóc twoim bliźnim, aby przyjęli swoje dziecko*¹⁰². W ten sposób Papież wzywa człowieka do doskonalenia właściwej mu z natury wrażliwości na obronę życia, co często zostaje zagłuszone¹⁰³. Owa wierność sumieniu w tej dziedzinie ma także wymiar społeczny. Ojciec Święty jasno dostrzega że wychowanie sumienia do obrony życia jest ratunkiem dla świata w obliczu owych niebezpieczeństw, które zostały wyżej wymienione.

Szóste przykazanie Boże

W oparciu o przypowieść o siewcy Papież podjął rozważanie na temat szóstego przykazania w czasie spotkania z rolnikami w Łomży, koronując obraz Matki Bożej Łomżyńskiej. Powyższa przypowieść posłużyła do tego by zwrócić uwagę na pracę na roli. W drugiej części kazania oparł się Ojciec Święty na spotkaniu z młodzieńcem który na pytanie co ma czynić aby otrzymać życie wieczne usłyszał — *zachowaj przykazania* (Por. Mt 19, 16–17). W tym kontekście papież omawia szóste przykazanie Dekalogu, gdzie znowu pojawia się obraz Bożego siewcy i gleby. Wykorzystuje tą przypowieść, by uczynić rachunek sumienia z zasad moralności. Są one jakby ziarnem rzuconym na glebę ludzkich sumień. Oporna gleba *nie przyjmuje wymagań jakie stawia Bóg, a zarazem ludzkie sumienie, które — jeśli jest zdrowe — staje się samo głosem Bożym przemawiającym wewnątrz człowieka*¹⁰⁴. Autor jasno określa podstawową rolę prawa Bożego dla formowania sumienia. Papież przestrzega przed tym, że to prawo może być „wydziobane” przez *rozkrzyczane drapieżne ptactwo wielorakiej propagandy, publikacji, widowisk, programów, które igrają z naszą ludzką słabością*¹⁰⁵. Z jednej strony widzi niebezpieczeństwo środków masowego przekazu, które mogą odrzucić prawo Boże, a z drugiej strony ludzką słabość, która też zagraża sumieniu. Widząc to autor ujmuje przykazanie „nie cudzołóż” jako prawo broniące przed słabością ludzką, czyli wrogiem wewnętrznym, jak i przed wrogiem zewnętrznym — wszystkimi, którzy odrzucają prawo Boże.

Dlatego Jan Paweł II wskazując na pozytywne formy kształtowania sumienia przez to przykazanie, podkreśla rolę czystości rodzicielskiej, świętości i godności ciała ludzkiego¹⁰⁶, pciowości jako wielkiego daru Bożego, traktowania osoby ludzkiej jako podmiotu, przygotowania do małżeństwa przez budowanie jedności duchowej, budowanie jedności małżeńskiej oraz świadomość obecności Chrystusa w życiu małżeńskim i rodzinnym¹⁰⁷.

Ojciec święty wskazuje także na niebezpieczeństwa zagrażające temu wychowaniu sumienia. Chodzi o wolną miłość, cudzołóstwa, rozwiązłość itp. Autor nazywa to *ułudą wolności*¹⁰⁸.

Siódme przykazanie Boże

W Białymstoku 5 czerwca 1991 roku we Mszy Świętej o Matce Bożej Ostrobramskiej Jan Paweł II podjął temat Mądrości Bożej i ekumenizmu, ze względu na błogosławioną Matkę Bolesławę Lament. W drugiej części kazania zwrócił uwagę na siódme przykazanie Dekalogu.

Najpierw Papież ukazuje, że zasadniczym złem w świetle tego przykazania jest przywłaszczenie sobie cudzej własności. Autor mówi, że *ta prosta oczywistość Dekalogu wypisana jest w świadomości moralnej, czyli w sumieniu człowieka. Siódme przykazanie uwydatnia prawo osoby ludzkiej do posiadania rzeczy jako dóbr*¹⁰⁹. Podstawowym dobrem dla osoby ludzkiej jest posiadanie dóbr celem ich przetwarzania. Papież zmierza do tego, by wychować sumienie do takiej troski o dobra, by sprzyjały one rozwojowi człowieka, jego postępowi według norm moralnych, prawa Bożego. Troska o sumienie ma wymiar społeczny w tym znaczeniu, że chodzi w niej o wpływ na tworzenie właściwego systemu wolnego rynku, posiadania dóbr na własność i wytwarzania tych dóbr zgodnie z prawem Bożym. Mówiąc do Polaków Ojciec Święty podkreśla, że *czeka nas wysiłek natury organizacyjnej, ustrojowej, ale jednocześnie moralnej: musimy się uczyć posiadać i wytwarzać*¹¹⁰. Ojciec Święty zwraca uwagę przede wszystkim na aspekt wolności od rzeczy materialnych w tym znaczeniu, że nie przeszkadzają mu, by być człowiekiem uczciwym, żyjącym godnie i umiędzącym pomagać¹¹¹.

Ósme przykazanie Boże

Jan Paweł II wygłosił kazanie o powyższym przykazaniu 6 czerwca w Olsztynie koronując figurę Matki Bożej Fatimskiej z Elku.

Rozpoczyna omawianie przykazania ósmego od słów: *Ja jestem Drogą, Prawdą i życiem* (J 14,6)¹¹². Papież analizując powyższy tekst ukazał, że: *prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem*¹¹³. Autor skupia uwagę na nowej sytuacji w Ojczyźnie, gdzie nastąpiła wolność, zwłaszcza wolność słowa. Niebezpieczeństwem w tej wolności jest spętanie prawdy słowa egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych¹¹⁴. Obok tego autor wymienia jeszcze inne niebezpieczeństwa dla prawdy jako dobra: brak miłości do niej i do człowieka, brak życzliwości i zaufania, obmowa, oszczerstwo jako formy zniesławiania i niszczenia człowieka, manipulacji, fałszywego świadectwa¹¹⁵. Są to formy degradacji sumienia¹¹⁶.

Papież ukazuje także formy kształtowania sumienia w prawdzie przez dawanie świadectwa prawdzie: prawdomówność, „odklamanie” życia społecznego, odpowiedzialność za słowo¹¹⁷. W końcu wzywa Polaków: *dziś czeka nas wielka praca nad mową, jaką się posługujemy*¹¹⁸. Ta praca ma się dokonać przez odrzucenie przemocy¹¹⁹, zwłaszcza w słowach, poglądach,

przez właściwe wykorzystanie środków przekazu społecznego i przez traktowanie słowa ludzkiego jako narzędzia prawdy. Ostatecznie przykazanie ósme według Jana Pawła II wychowuje do wolności przez prawdę¹²⁰.

Dziewiąte przykazanie Boże

Omawiając to przykazanie we Włocławku 7 czerwca Papież koronował obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Rozważanie rozpoczął od słów: *Jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok*, by zwrócić uwagę na Uroczystość Serca Bożego, w które to Serce należy się wpatrywać, jak to czynili święci¹²¹.

Jan Paweł II w tym przykazaniu zwraca uwagę na serce człowieka, jego siłę wewnętrzną oraz na niebezpieczeństwo, jakim jest pożądlivość cielesna, która może go uwikłać. Dlatego konieczne jest zwrócenie uwagi na ducha. *Ciało samo nie ma innej perspektywy – tylko duch. Jeżeli zaś przy pomocy ducha będziecie uśmiercać popędy ciała, będziecie żyli*¹²².

Papież przestrzega przed tym, by *nie dać się uwikłać cywilizacji pożądania i użycia, która panoszy się wśród nas, korzystając z różnych środków przekazu i uwodzenia*¹²³. Autor w ten sposób zmierza do tego, by podkreślić wartość kultury ducha, która czyni człowieka bardziej człowiekiem i zarazem kształtuje sumienie. W ten sposób chce nam uzmysłowić, że w życiu osobistym trzeba usilnie troszczyć się o wartości duchowe, a w życiu społecznym o umiejętność wyboru wartości, które są godne człowieka.

Dziesiąte przykazanie Boże

Wychowanie człowieka przy pomocy przykazania „Nie pożądaj żadnej rzeczy, która jego jest”, jest wychowaniem serca człowieka, albowiem *pożądanie jest tym, czym żyje ludzkie serce*¹²⁴. Jan Paweł II w Płocku 7 czerwca posłużył się słowem: *Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem* (Mt 11,29) zwracając uwagę ponownie na Boże Serce i miłość do Niego¹²⁵, a przestrzegając przed pożądlivością serca, która pragnie mieć rzeczy. Papież przestrzega przed sytuacją, kiedy *pożądanie rzeczy opanuje tak serce ludzkie, że nie ma w nim już niejako miejsca na dobra duchowe*¹²⁶. Człowiek staje się ich niewolnikiem, nie bacząc na Prawo Boże, a więc na godność swoją i bliźniego. Dlatego *nie wolno dążyć do dóbr materialnych z pogwałceniem prawa moralnego, z pogwałceniem praw drugiego człowieka*¹²⁷. W związku z tym Jan Paweł II zwraca uwagę na wychowanie do uczciwości w słowie i czynie oraz między ludźmi, *która jest wyrazem ładu serca*¹²⁸.

Jan Paweł II przestrzega przed nieuczciwością, czyli bogaceniem się kosztem bliźniego oraz brakiem wrażliwości na cudzą biedę. Zwłaszcza zaś przestrzega przed zazdrością. Wielkim niebezpieczeństwem jest także egoizm, zawiść i wzajemna nienawiść¹²⁹.

Jan Paweł II w krótkich kazaniach omawiał kolejno przykazania Dekalogu. Z punktu widzenia formacji sumienia fakt ten zasługuje na

szczególną uwagę. Elementem wiodącym w papieskich homiliach był Dekalog z zachowaniem kolejności przykazań. Całe bogactwo słowa i liturgii dnia zostało wykorzystane przez Papieża do wyjaśnienia przypadającego w kolejności przykazania. Zwracamy uwagę na ten fakt, bo on w dużej mierze decyduje, że mamy do czynienia z katechezą, która stawia przemówienia papieskie bardzo blisko kazań katechizmowych.

Z punktu widzenia treści wszystkie wypowiedzi papieskie odznaczające się szczególną zwięzłością należałoby odczytać w kontekście Jego wielu dokumentów i wypowiedzi, zarówno przed pielgrzymką, jak i po. Można zaryzykować twierdzenie, że szereg dotychczasowych dokumentów Jana Pawła II to swoistego rodzaju komentarze do przykazań Dekalogu. I tak np. *Familiaris consortio* jest komentarzem do czwartego przykazania; *Centesimus annus* dotyka przykazania; *Veritatis splendor* w szczególności sposób dotyka przykazania piątego, szóstego i ósmego; *Evangelium vitae* szczególnie piątego.

Przykazanie miłości Boga i bliźniego

W ostatnim kazaniu wygłoszonym w Warszawie 9 czerwca podczas swej czwartej pielgrzymki po polskiej ziemi Papież podjął temat przykazania miłości¹³⁰. *To największe przykazanie jest jedno i jest zawsze dwoiste, obejmuje Boga i ludzi, a wśród ludzi — bliźnich i siebie samego*¹³¹. Taki wymiar przykazania miłości odnosi się zarówno do ludzkiej wolnej woli, jak i rozumu. Dzięki rozumowi, który jest *sądem sumienia*, (...) *człowiek nadaje kształt swym czynkom*¹³². Od woli zaś zależy, czy człowiek swym czynkom nada *kształt miłości*, (...) *lub też (...) kształt egoizmu, kształt obojętności na potrzeby drugiego*, (...) *może to być wreszcie kształt nienawiści czy zdrady*¹³³. Dzięki rozumowi określone zostaje dobro lub zło czynu, a w woli zawarty jest wybór — wybór pełen miłości albo pełen egoizmu.

Podsumowując przemówienia Jana Pawła II z punktu widzenia formacji sumienia trzeba powiedzieć, że na ojczystej ziemi stawał Ojciec Święty radosny i pełen pokoju. W systemie totalitarnym, którego zasadą była walka z Bogiem i stworzenie życia indywidualnego i społecznego bez Boga, bez Dekalogu, wyrósł wielki Człowiek naszego wieku, miłujący Boga i człowieka. Jan Paweł II swoją postawą z mocą głosił, iż zło dobrem należy zwyciężyć.

Dlatego pierwszym elementem kształtowania sumienia, według Papieża, jest spotkanie z tym, który jest DOBRY i który jest Świętością. Zwłaszcza w pierwszych trzech przykazaniach Jan Paweł II ukazuje rolę tego spotkania z Bogiem, które kształtuje człowieka wolnego. Drugim elementem jest nauka Kościoła i katecheza, w której człowiek uczy się dobra. Trzecim elementem jest Naród z całym bogactwem historii, kultury, obyczajów.

Wartość Dekalogu jest ukazana przez Ojca Świętego od strony pozytywnej. W krótkich kazaniach o Dekalogu Papież sygnalizuje tylko pewne problemy, ponieważ w jednym kazaniu nie sposób omówić całego

przykazania. Ponadto Ojciec Święty mówi kazania nie tylko do Polski, lecz i do całego świata i dlatego z konieczności ograniczają się do przekazania samych zasad. Papież nie wylicza grzechów, nakazów czy zakazów, lecz raczej ukazuje wartości, za którymi należy iść. Dotyczą te wartości zarówno życia indywidualnego, jak również społecznego. W życiu społecznym wartości są żywe o tyle, o ile są przyjęte i zachowywane w życiu indywidualnym.

Papież ukazuje Dekalog, zwracając uwagę szczególnie na wartości, które należy przyjąć. Podkreślił rolę miłości i pełnienia woli Bożej. Jeśli mówi o wartościach ludzkich, naturalnych, jak zgoda, jedność w rodzinie, troska o wychowanie dzieci, szacunek dla życia czy szacunek dla cudzej i wspólnej własności oraz życie w prawdzie, to mówi o nich w kontekście religijnym.

Niewiele jest przestróg — podejście negatywne pojawia się rzadko. Do nich trzeba zaliczyć niebezpieczeństwo niewiary, humanizmu bez Boga, brak modlitwy, a zwłaszcza rozwody, niszczenie życia nienarodzonych i wolność rozumianą jako samowola.

Co chciał osiągnąć Jan Paweł II przez kazania o Dekalogu? Podczas IV pielgrzymki widzi zniszczenia, które pozostały po systemie totalitarnym. Nowa wolność wymaga przede wszystkim wewnętrznej wolności. Wolności od zła i chęci pełnienia dobra, czyli zdrowego sumienia. Kształtuje je w wymiarze społecznym i każdego indywidualnie, gdyż domaga się tego nowa sytuacja Polski.

PRZYPISY

¹ *Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK), Poznań 1968, nr 16.

² Jan Paweł II *Veritatis splendor*, nr 55, przeprowadza krytykę kreatywnej interpretacji sumienia, podkreślając, że te *normy stanowią ogólną perspektywę, która w pewnym przybliżeniu wskazuje człowiekowi, jak powinien uporządkować życie osobiste i społeczne*.

³ Tamże, nr 54, rozpoczyna rozdział o sumieniu tymi słowami: *Więź między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swą siedzibę w sercu osoby, czyli w jej sumieniu*.

⁴ Tamże, nr 6. *Miarą dojrzałości i odpowiedzialności tych sądów jest (...) intensywne poszukiwanie prawdy i kierowania się nią w działaniu*.

⁵ *Nakazy Bożego Prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem sumienia*, DWR nr 3.

⁶ VS, nr 64. Ojciec Święty podkreśla pomocniczą rolę Magisterium Kościoła: *Kościół pragnie jedynie służyć sumieniu, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi* (por. Ef 4,14) *i aby nie odchodziło od prawdy o dobru człowieka, ale by — zwłaszcza w sprawach trudniejszych — mogło pewną drogą dojść do prawdy i w niej trwać*.

⁷ VS 46. W swojej encyklice Papież mówi szerzej o kształtowaniu sumienia. Oprócz formacji soborowej dodaje, iż należy ćwiczyć sumienie w *roztropności i innych cnotach kardynalnych, a przede wszystkim w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości.*

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, Warszawa 1989, s. 37.

⁹ Tamże, s. 42.

¹⁰ *Spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą świata na Jasnej Górze*, Olsztyn 1991, s. 41.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 37.

¹² Tamże, s. 117.

¹³ VS, nr 58. *Nie sposób przecenić znaczenia tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. Wrzeczywistości jednak jest to dialog, człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym celem człowieka.*

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 639.

¹⁵ Tamże, s. 640.

¹⁶ Tamże, s. 640.

¹⁷ Tamże, s. 642.

¹⁸ Tamże, s. 642–643.

¹⁹ Tamże, s. 644.

²⁰ Tamże, s. 118.

²¹ Tamże, s. 722.

²² VS, nr 64. *Wrzeczywistości to właśnie serce nawrócone ku Bogu i ku miłości dobra jest źródłem prawdziwych osądów sumienia.*

²³ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 353.

²⁴ VS, nr 64. Jan Paweł II zwraca uwagę na znajomość Prawa Bożego i odpowiednie cnoty, by realizować wezwanie do formacji sumienia, tak by stało się ono przedmiotem nieustannego nawracania ku prawdzie i dobru.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 135.

²⁶ Tamże, s. 138.

²⁷ Tamże, s. 318.

²⁸ Tamże, s. 86.

²⁹ Tamże, s. 250.

³⁰ Por. tamże, s. 118.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 138.

³³ Por. tamże, s. 670.

³⁴ Tamże, s. 393.

³⁵ Tamże, s. 658.

³⁶ Tamże, s. 44.

³⁷ Tamże, s. 47.

³⁸ Tamże, s. 36.

³⁹ Tamże, s. 39.

⁴⁰ Tamże, s. 60.

⁴¹ Tamże, s. 69.

⁴² Por. tamże, s. 72–74.

⁴³ Tamże, s. 392–393.

⁴⁴ Tamże, s. 671.

⁴⁵ Tamże, s. 364.

⁴⁶ Tamże, s. 365.

⁴⁷ VS, nr 42. *Ukształtowana na wzór Wolności Bożej, wolność człowieka nie zostaje zniesiona przez jego posłuszeństwo Bożemu Prawu. Wprost przeciwnie: jedynie dzięki temu posłuszeństwu trwa w prawdzie i w pełni odpowiada ludzkiej godności.*

⁴⁸ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 69.

⁴⁹ Tamże, s. 365.

⁵⁰ Tamże, s. 37.

⁵¹ Por. tamże, s. 318–320.

⁵² Por. tamże, s. 106–120; 125–129; 381–389.

⁵³ Tamże, s. 144.

⁵⁴ Tamże, s. 171.

⁵⁵ Tamże, s. 412.

⁵⁶ Tamże, s. 611.

⁵⁷ VS, nr 93. Podkreślając rolę świętych, a zwłaszcza świadectwo męczenników papież pisze o wadze tego świadectwa dla całego Kościoła: *Świadectwo to ma niezwykłą wartość, ponieważ pomaga uniknąć – i nie tylko w społeczności cywilnej, ale także wewnątrz samych wspólnot kościelnych – najgroźniejszego niebezpieczeństwa, jakie może dotknąć człowieka: niebezpieczeństwa zatarcia granicy między dobrem a złem, co uniemożliwia budowę i zachowanie porządku moralnego jednostek i społeczności.*

⁵⁸ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 50.

⁵⁹ Tamże, s. 580.

⁶⁰ Tamże, s. 532.

⁶¹ *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, s. 21.

⁶² Tamże, s. 21.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ VS, nr 12. *Przez usta samego Chrystusa, nowego Mojżesza, zostają raz jeszcze dane ludziom przykazania Dekalogu; On sam potwierdza je ostatecznie i nam przedstawia jako drogę i warunek zbawienia.*

⁶⁵ VS, nr 13. *Celem przykazań, (...) jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego przez zabezpieczenie jej dóbr.*

⁶⁶ *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, s. 23.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 22.

⁶⁹ Por. tamże. Papież podkreśla, że dla człowieka ważna jest świadomość grzeszności wobec wymagań, jakie stawia Dekalog. *Ten skarb (Dekalog) przechowujemy w naczyniach glinianych.*

⁷⁰ *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, s. 38.

⁷¹ Tamże.

⁷² VS nr 88: *Wzajemne przeciwstawienie czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności.*

⁷³ *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, s. 38.

⁷⁴ Tamże, s. 66.

⁷⁵ Tamże, s. 65.

⁷⁶ Tamże, s. 66.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ VS nr 88: *Trzeba ponownie odnaleźć i ukazać oblicze chrześcijańskiej wiary, która (...) jest poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdę, którą trzeba żyć.*

⁷⁹ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 65.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Jan Paweł II, *W przemówieniach i homiliach trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny* podkreśla sakramentalność związku małżeńskiego wynikającą ze zjednoczenia z Bogiem, który jest Stwórcą i Ojcem. *Zjednoczenia obojga w Chrystusie, w orbicie tej obłubieńczej miłości jaką On — odkupiciel świata — obdarza Kościół, a w tym Kościele każdego człowieka, s. 606.*

⁸³ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 88.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 89.

⁸⁶ Tamże, s. 90.

⁸⁷ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 609. Ojciec święty widząc zobowiązania płynące z sakramentu małżeństwa, które są bogactwem zarówno małżonków jak i rodziny nie tylko domaga się troski ze strony małżonków ale i także ze strony społeczeństwa. Dlatego obawia się, że zło nazywa się dobrem. *Trzeba by o tym zagrożeniu, o własnym losie mówili, pisali, wypowiadali się przez filmy, czy środki przekazu społecznego nie tylko ci, którzy — jak twierdzą „mają prawo do życia i szczęścia i samorealizacji”, ale także ofiary tego obwarowanego prawami egoizmu. Trzeba, by mówiły o tym zdradzone, opuszczone żony by mówili porzuceni mężowie. By mówiły o tym pozbawione miłości, ranione u początku życia w swej osobowości i skazane na duchowe kalectwo dzieci, dzieci oddawane ustawowo instytucjom zastępczym (...). Trzeba upowszechnić głos ofiar, ofiar egoizmu i „mody”; permissywizmu i relatywizmu moralnego, ofiar trudności materialnych, bytowych i mieszkaniowych.*

⁸⁸ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 90.

⁸⁹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 607. *Zdaje się, że jest nieodzowna wielka praca dla kształtowania duchowości małżeństwa, moralności i życia duchowego małżonków.*

⁹⁰ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 90.

⁹¹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 172. *W trosce o dziecko olbrzymią rolę ma rodzina a zwłaszcza macierzyństwo. Nikt matki rodzącej i karmiącej nie zastąpi. Nic też nie zastąpi serca matki w domu, serca, które zawsze tam jest, które zawsze tam czeka.*

⁹² IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 91.

⁹³ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 609. *Papież mając na uwadze rolę rodziny w życiu społecznym podkreśla, że niemożliwe jest żeby rozbić rodziny, brak zgody nie wpłynęło na to, że życie społeczne i narodowe nie doznało strat i szkód niepowetowanych. Nie ma skuteczniejszej drogi odrodzenia społeczeństw, jak ich odrodzenie przez zdrowe rodziny.*

⁹⁴ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 91.

⁹⁵ Tamże, s. 102.

⁹⁶ Tamże, s. 102.

⁹⁷ W nowej Encyklice *Evangelium vitae*, nr 53, Jan Paweł II nie tylko podkreśla wartość życia, ale wprost pisze: *Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się „stwórczego działania Boga” i pozostaje zawsze w specjalnym odniesieniu do*

Stwórcy, jedyne swego celu (...). Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 199. *Oświęcim jest rozrachunkiem z sumieniem ludzkości. (...) jest świadectwem wojny. To wojna niesie ze sobą nieproporcjonalny przyrost nienawiści, zniszczenia, okrucieństwa.*

⁹⁹ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 102.

¹⁰⁰ Tamże, s. 103.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 643. *Ojciec św. na Westerplatte podkreślił ważną rolę przeciwstawienia się metodzie nienawiści, wojny, niszczenia postawą, która broni wartości. Każdy z was (...) znajduje też w życiu jakieś swoje „Westerplatte”. Jakąś słuszną sprawę o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność od której nie można się uchylić. Nie można „zdezertować”. Wreszcie — jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba „utrzymać” i „obronić”, (...) dla siebie i dla innych.*

¹⁰² IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 103.

¹⁰³ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 670. *Wzywając do czuwania nad sumieniem Ojciec Święty podkreśla niebezpieczeństwo przekroczenia tego przykazania. Woła do narodu *Niech żyją ze świadomością wszystkich Bożych przykazań, zwłaszcza tego które mówi „nie zabijaj”. Nie zabijaj dziecka poczętego (...). Nie niszczy siebie! (...). Osłabiasz, społeczeństwo, które liczy na twoją trzeźwość.**

¹⁰⁴ Tamże, s. 114.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 570. *W czasie beatyfikacji Karoliny Kózkówny w Tarnowie Ojciec Święty ukazał godność ciała ludzkiego i godność kobiety. Karolina Kózkówna była świadoma tej godności (...). Z tą świadomością oddała swoje młode życie, kiedy trzeba było je oddać, aby obronić swą kobiecą godność.*

¹⁰⁷ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 114.

¹⁰⁸ Tamże, s. 115.

¹⁰⁹ Tamże, s. 134.

¹¹⁰ Tamże, s. 136.

¹¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 675. *Ojciec Święty wskazuje na różne formy niewoli, których źródłem jest materializm. *Co krok jesteśmy świadkami, jak wolność staje się zaczynem różnorodnych niewoli człowieka, ludzi, społeczeństw. Niewola pychy i niewola chciwości i niewola zmysłowości, i niewola zazdrości, i niewola lenistwa.**

¹¹² IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 161.

¹¹³ Tamże, s. 163.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, s. 543. *Człowiek już „od początku” nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to „poza dobrem i złem”. Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i zlu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5).*

¹¹⁶ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, s. 163–165.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 165.

¹¹⁹ VS nr 31. *Papież, mówiąc o prawdzie i wolności podkreśla, że pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należyty respekt dla decyzji sumienia, stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury.*

¹²⁰ *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, s. 165–166.

¹²¹ Por. tamże, s. 187.

¹²² Tamże, s. 188–189.

¹²³ Tamże, s. 189.

¹²⁴ Tamże, s. 198.

¹²⁵ Por. tamże, s. 197–198.

¹²⁶ Tamże, s. 199.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Por. VS nr 14: *Zarówno Stary, jak i Nowy Testament stwierdzają wyraźnie, że bez miłości bliźniego, przejawiającej się konkretnie w przestrzeganiu przykazań, nie jest możliwa prawdziwa miłość Boga.*

¹³¹ *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, s. 252.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 252–253.

ks. Jan Turkiel

FORMA LITERACKA JAKO NOŚNIK TREŚCI W BIBLIJ

WSTĘP

Biblia powstała w towarzystwie wielkich kultur, kultury mezopotamskiej, egipskiej, perskiej, helleńskiej i rzymskiej. Każda z nich stawiała pytania najbardziej podstawowe i zarazem bardzo trudne: jak powstał świat, skąd się wziął człowiek, skąd pochodzi zło, jaki jest jego mechanizm, dlaczego człowiek cierpi? Pytania nie tylko stawiano, udzielano również na nie odpowiedzi w ramach danej kultury, korzystając z całego bogactwa tradycji, doświadczenia i wiedzy. Autorzy Biblii znają odpowiedzi, jakich udzielają wielkie kultury na podstawowe pytania. Znają całą tradycję, która korzystając z bogactwa kulturowego udziela na nie odpowiedzi.

Autorzy Biblii nie tylko znają całe bogactwo odpowiedzi, nie tylko znają całe bogactwo form z jakich korzystają ówczesni, by opisać jak ludzie odpowiadają na te pytania, które pojawiają się jako wielkie znaki zapytania przed człowiekiem. Biblia korzysta z całego dorobku literackiego jaki powstał w kręgu największych kultur współczesnych, aby podjąć jeszcze raz pytania podstawowe o świat i o człowieka, aby jeszcze raz udzielić na nie odpowiedzi. Dlatego dzisiaj kiedy bierzemy Biblię do ręki, bardzo ważnym zadaniem, jakie pojawia się przed każdym, kto chce odkryć prawdę jaką zamierza przekazać ta Księga, jest oddzielenie formy literackiej od treści. Pomyłka w tej materii może przynieść bowiem bardzo niebezpieczny skutek, niezrozumienie treści, którą Biblia chce przekazać. Dzisiaj bez porównania tego co mamy w Biblii z utworami sąsiadów Izraela, często bardzo dawnymi, nie potrafimy zrozumieć treści zawartej w tej Księdze.

Nie jest możliwym w tym krótkim opracowaniu omówienie całego bogactwa form, które znajdziemy w Biblii, dlatego na kilku przykładach spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: jak Pismo św. korzysta z dorobku literackiego współczesnego jej świata, jak wykorzystuje ten dorobek, by umieścić w nim zupełnie nową treść.

Sięgnijmy najpierw do pierwszych kart Starego Testamentu (dalej: ST), prześledźmy z jakich form literackich korzysta Biblia, by przedstawić prawdę, że Bóg stworzył świat i człowieka. Następnie przeanalizujemy biblijne opowiadanie o potopie, aby przyjrzeć się z jakich form korzysta Biblia w tym opisie, aby ukazać swoją naukę.

I. DRUGIE OPOWIADANIE O STWORZENIU ŚWIATA I CZŁOWIEKA Rdz 2,4b – 3,24

Sam początek opowiadania o stworzeniu świata i człowieka:

„Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła — bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (Rdz 2,4b–2,6), który należy do tradycji J i jest opowiadaniem mądrościowym, wykazuje wyraźne pokrewieństwo z babilońskim opowiadaniem Enuma elisz, którego początek brzmi w sposób następujący:

„Gdy jeszcze u góry niebo nie było nazwane,
a na dole ziemia nie miała imienia,
jeno Abzu, ich rodziciel,
i Mummu — Tiamat, która ich wszystkich zrodziła,
w jednym cieple mieszała swe wody;
gdy żadnej nie sklecono chaty i nie ukazały się moczadła;
gdy jeszcze nie istnieli bogowie,
nie nazwano ich imionami i losów ich nie określono,
wtedy to wśród nich zostali stworzeni bogowie”.

Bardzo wnikliwe badania porównawcze prowadzone przez egzegetów nad zacytowanymi tekstami, wskazują na zapożyczenie przez autora natchnionego z mitycznego poematu, które ma posłużyć do przekazania pewnej treści. Należy podziwiać odwagę autora biblijnego tekstu, który nie boi się sięgnąć do literatury mitycznej, która jest tak obca dla Biblii, ze względu na jej treść. Podkreślić należy również erudycję tego, który opowiada o stworzeniu świata przez Boga, posługuje się on bowiem dorobkiem literackim jemu współczesnym. Treść jednak, którą przekazuje jest zupełnie inna niż ta, która jest zawarta w opowiadaniu mitycznym. Nie istnieją dla Biblii bogowie, to nie oni są bohaterami opowiadania o stworzeniu świata. Świat jest w Biblii stworzony przez Boga. Jest przez to sprowadzony do rzeczywistości, którą określamy dzisiaj jako przyrodniczą. Nie jest emanacją bóstw, jak to ma miejsce w micie Enuma elisz, gdzie cała rzeczywistość jest zsakralizowana przez obecność bóstw.

Z podobnym zapożyczeniem formy literackiej z literatury mitycznej mamy do czynienia w opowiadaniu o stworzeniu człowieka przez Boga w Rdz 2,7:

„wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka proch z ziemi
i tchnął w jego nozdrze tchnienie życia,
wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”.

Tekst powyżej przytoczony jest bardzo często źle rozumiany, jest odrzucany jako bajkowy i niemożliwy do przyjęcia. Wynika to z prostego faktu traktowania formy przekazu prawdy o stworzeniu człowieka przez Boga jako treści. Nieznajomość najnowszych osiągnięć badań literackich nad tym bardzo ważnym w Biblii tekstem, prowadzi do fałszywej interpretacji opowiadania o stworzeniu człowieka przez Boga.

Badania literackie nad interesującym nas tekstem wykazują, jak autor biblijny korzysta z obrazu ulepienia ciała ludzkiego z roli i wdmuchnięcia w nie oddechu życia przez bogów, które pojawiają się w opowiadaniach mitycznych tak w literaturze mezopotamskiej jak i egipskiej. W eposie o Gilgameszu, która powstała w II tysiącleciu p.n.e. znajduje się opowiadanie, które mówi o tym, jak to bogini Aruru stworzyła Enkidu z gliny, której kawałek wzięła z większej masy. W opowiadaniu mitycznym o bogach Ea i Atrahazisie czytamy, jak to bogini garncarka Mami wydzieliła siedem kawałków gliny, by następnie uczynić z nich mężczyzn i kobiety.

W Egipcie znaleziono płaskorzeźby przedstawiające boga Knuma, lepiącego na kole garncarskim z gliny księżniczkę Hatszepsut i faraona Amenofisa III. Na tych samych płaskorzeźbach widać motyw przypominający wdmuchnięcie oddechu pierwszemu człowiekowi z opowiadania biblijnego. Dwie boginie podsuwają pod nos Hatszepsut i faraona Amenofisa III, krzyżyk z kotwiczką, który oznacza życie. Jeszcze inna płaskorzeźba przedstawia boga Atona, który swoimi promieniami otacza Amenofisa IV. Podobnie dzieje się z jego żoną i dziećmi. Słoneczne promienie zakończone są wyobrażeniami rąk, które w pobliżu nozdrzy faraona i członków jego rodziny trzymają krzyżyk z kotwiczką, jako znak życia. Egipcjanie wierzyli, że bóg słońca nie tylko dawał, ale także podtrzymywał życie. Bardzo znany tekst egipski mówi:

„Niech oddech Re będzie w twoich nozdrzach i oddech Chepre niech będzie w tobie, abyś żył swoim życiem”.

Na nagrobku z czasów Tutmosisa III (1530–1520 p.n.e.) znajdujemy napis o bogu Re:

„Ten, który stworzył bogów, pan oddechu, który przynosi go nozdrzom”.

Widać wyraźnie, że autor biblijny znalazł bardzo bogatą literaturę, która mówi o lepieniu człowieka przez bogów, z której korzysta w Rdz 2,7. Korzysta jednak z niej tylko jako z formy literackiej. Ukazuje w ten sposób, że nie obca jest mu znajomość tego co niesie literatura, do której ma dostęp. Korzysta z mitycznych opowiadań, aby nadać im swoją treść w Rdz 2,7, która będzie odróżniała opowiadanie o lepieniu człowieka przez bogów od opowiadania o lepieniu człowieka przez Boga.

Zatrzymajmy się krótko nad niektórymi różnicami jakie występują między opowiadaniem mitycznym a opowiadaniem biblijnym o lepieniu człowieka z roli:

– pierwsza różnica w treści, choć forma literacka ta sama, to stwierdzenie, że nie ma bogów;

– druga istotna różnica pomiędzy opowiadaniem biblijnym o ulepieniu człowieka przez Boga, a opowiadaniem mitycznym, to stwierdzenie przez Biblię, że to wszyscy ludzie są przez Boga stworzeni. Opowiadania mityczne mówią bowiem tylko o lepieniu królów i faraonów oraz im najbliższych przez bóstwa. Przypisują w ten sposób jak gdyby przywilej człowieczeństwa, tylko temu kto panuje, temu, kto za chwilę może zostać bogiem. Król i faraon, ich rodziny to są ludzie, a reszcie nie przysługuje tytuł człowieka. Opowiadanie biblijne o lepieniu człowieka przez Boga nie zgadza się z tym mitycznym poglądem. W Biblii wszyscy ludzie są stworzeni przez Boga. Jest to istotny wyłom w myśleniu człowieka starożytnego wschodu, który wprowadza Biblia.

Można wskazać na jeszcze inne różnice pomiędzy opowiadaniem o stworzeniu człowieka przez bogów, a Biblią. Nie to jest jednak zasadniczym problemem opracowania.

Zobaczmy teraz z jakich form korzysta Autor Biblijny by opowiedzieć nam o stworzeniu kobiety. Egzegeci współcześni dopatrują się pierwotnej formy opowiadania biblijnego o stworzeniu niewiasty z żebra mężczyzny w sumeryjskim micie o Enki i Ninhursag, według którego bogini Nin-Ti uleczyła chore zebro boga Enki. Termin, część imienia –ti, z którym tutaj się spotykamy służy na oznaczenie życia. Istniało bowiem przekonanie, że słowo „zebro” i „życie” są ze sobą związane. Dlatego Autor Biblijny używa tej starożytnej formy literackiej aby ukazać kobietę jako matkę wszystkich żyjących. Jest jeszcze jeden powód, dla którego Bóg stwarza niewiastę z żebra mężczyzny. Otóż na starożytnym wschodzie mąż zwracał się do żony mówiąc: „Jesteś moim zebrem”. Oznaczało to: jesteś taka jak ja, nie ma między nami różnicy, gdy chodzi o godność. Tak bowiem to powiedzenie możemy przełożyć na język dla nas zrozumiały. Autor Biblijny opisując stworzenie niewiasty z żebra mężczyzny korzysta jak widzimy z dorobku literatury mitycznej oraz form stosowanych w języku potocznym, by w ten sposób ukazać prawdę o równej godności kobiety i mężczyzny.

Z opisem stworzenia człowieka nieodłącznie związany jest opis ogrodu rajskiego (Rdz 2,8–17). Opis tej nowej, wspaniałej rzeczywistości, stworzonej przez Boga dla człowieka, bardzo często bywa źle interpretowany, ponieważ

nie oddziela się formy od treści. Myli się formę z treścią, co prowadzi do jej niezrozumienia. Z jakich form korzysta Autor biblijny by przedstawić to co nazywamy ogrodem rajskim? Spróbujmy na to pytanie odpowiedzieć opierając się na osiągnięciach badań literackich nad tym tekstem.

Literatura mezopotamska zawiera wyobrażenia, które podobne są do przedstawienia ogrodu rajskiego, z którym mamy do czynienia u Jahwisty. W *Gilgameszu* mowa jest o cedrowym lesie, w którym przebywają bogowie. Ogród strzeżony jest przez potwora o imieniu Humbab. Oczywiście możemy łatwo dostrzec różnice między Biblią a poematem *Gilgamesz* gdy chodzi o opis ogrodu, jednak badania literackie wskazują na to, że Autor biblijny korzysta z bogactwa form znajdujących się w utworze mezopotamskim. W tym samym poemacie jest mowa o ogrodzie należącym do bogini Siduri. Rośnie w nim drzewo, na którym są owoce zdumiewające dla oczu. W tym miejscu mieszka Utnapisztim, bohater potopu oraz jego żona. *Gilgamesz* określa położenie tego miejsca. Jest ono u ujścia rzek Tygrysu i Eufratu.

W sumeryjskim micie mówiącym o bóstwach Enki i Ninhursag znajduje się opis krainy szczęścia, zwanej Dilmun:

*„W Dilmun kruk nie kracze,
ptak ittidu nie wydaje krzyków,
lew nie porywa owiec ...
Chory na oczy nie mówi: „Jestem chory na oczy!”
Chory na bóle głowy nie mówi: „Boli mnie głowa!”
Staruszka nie mówi: „Jestem stara!”
Starzec nie mówi: „Jestem stary!”*

W literaturze mezopotamskiej znaleziono też odpowiedniki biblijnego wyobrażenia drzewa życia. Widać to szczególnie z porównania tekstu biblijnego z epopeją o *Gilgameszu*. Bohater tego mitu znalazł po długich i niebezpiecznych podróżach na dnie morza „roślinę życia”, dzięki której chce odzyskać młodość. Ucieszony tym co odkrył tak przemawia do Urszanabiego, żeglarza, z którym razem szukał cennego ziela:

„To ziolo, Urszanabi, to kwiat niezwykły, który leczy z niepokoju, człowiek może dzięki niemu dostąpić życia. Do Uruku warownego wezmę to ziolo, lud nim nakarmię i mocy doświadczę. To ziolo zwie się „starzec znów młody” jak ja. Jeżeli to się spełni, sam go zażyję i młodość odzyskam ... Co dwadzieścia wiorst kęs jeden odlamywali. Co trzydzieści wiorst popas czynili. Ujrzał staw Gilgamesz, gdzie wody chłodne, wstąpił weń i w wodzie się skąpał. Wąz poczuł zapach tego ziola, z jamy swej wychynął i ziolo porwał. Z powrotem uchodząc wnet skórę zrzucił. Gilgamesz tymczasem usiadł i płacze, po jego licu lży pociekły”.

Autor poematu jest przekonany, że człowiek nie może osiągnąć nieśmiertelności, choćby nawet usiłnie o nią zabiegał. Przemawia ustami Siduri karczmarki do Gilgamesza, który rozpacza po śmierci przyjaciela Enkidu, chcąc uniknąć śmierci:

„Gilgameszu! Na co się porywasz? Życia, co go szukasz, nigdy nie znajdziesz! Kiedy bogowie stwarzali człowieka, śmierć przeznaczili człowiekowi, życie zachowali we własnym ręku”.

Jak widać w biblijnym opowiadaniu o ogrodzie w Eden istnieje bardzo wiele elementów z literatury mezopotamskiej i to bardzo starej. Posłużyły one Autorowi biblijnemu jako forma do przekazania odpowiedzi na bardzo ważne pytania: dlaczego człowiek umiera, skąd się bierze zło? Odpowiedzi na te pytania są inne niż te, których udzielały mity.

Postaciami, które pochodzą z literatury mezopotamskiej, a które znamy z biblii są również choroby, które umieścił Bóg „by strzegły drogi do drzewa życia” (Rdz 3,24). Określenie *kerub* pochodzi od akkadyjskiego słowa *karibu* – „modlący się”, „wstawiający się”. Tym terminem Babilończycy i Asyryjczycy określali pośredników między bogami i ludźmi. Przedstawione są one w posągach o kształtach skrzydlatych byków lub lwów z ludzkimi twarzami. Wyobrażenia ich umieszczano u wejścia do świątyń i pałaców, by strzegły do nich wstępu. Spełniają one zatem rolę podobną do roli, jaka w opowiadaniu o wypędzeniu człowieka z ogrodu w Eden przysługuje cherubom.

Wiemy z Biblii, że wstępu do raju strzegł również „*plomień migoczącego miecza*”. Jest to motyw zaczerpnięty z kultury mezopotamskiej. Na cylindrze Tiglatpilezara I (ok. 1100 r. p.n.e.) znajduje się napis, wykonany na polecenie tego króla po zajęciu miasta:

„Sporządziłem błyskawicę z brązu, spisałem na niej łup zdobyty przy pomocy Aszszura, mojego boga, a także zakaz zajmowania tego miasta i odbudowy murów. Zbudowałem w tym miejscu dom i umieściłem w nim błyskawicę z brązu”.

Błyskawica z brązu, w zamiarach króla ma być symbolem zakazu powrotu do miasta i odbudowania go. W odkopanych ruinach miasta Aszszur znaleziono wykonane z drzewa i pokryte złotem wyobrażenie tej błyskawicy. Jej kształt przypomina falujący miecz. Szerokość jego wynosi 2 cm a długość 40 cm. Miecz ten posiada trzy rozgałęzienia od siedmiu do ośmiu centymetrów długości. Przypominają one płomienie.

Prześledźmy jeszcze opowieść o wężu, który posługując się kłamstwem nakłonił pierwszych ludzi do przekroczenia zakazu Stwórcy. Dzisiaj nie ulega wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z formą literacką, którą Autor biblijny zaczerpnął z literatury starożytnego wschodu, aby przez nią przekazać treść, która w sposób zasadniczy odbiega od treści, którą przekazywała mitologia starożytnego wschodu, kiedy mówiła o wężu.

W literaturze starożytnego wschodu wąż uchodził za istotę obdarzoną wyższą wiedzą. W Egipcie i Babilonii był on uważany za zwierzę święte lub bóstwo życia i zdrowia (stąd aptekarze mają w swoim znaku eskulapę). Izraelitom wiara w Boga nakazywała nie przyjmowanie bóstw pogańskich. Dlatego Izraelici z całą niechęcią odrzucali wiarę w bóstwo – węża, który obdarza ludzi zdrowiem. W opowiadaniu biblijnym, autor ukazuje węża jako wroga człowieka, bo tym on jest jako bardzo niebezpieczny płaz. Atakuje człowieka nagle, bardzo często śmiertelnie. Autor biblijny mówi, że wąż może oznaczać przeciwnika człowieka, *szatana*, który potrafi nakłonić do grzechu, do odejścia od Boga. Widzimy jak autorzy biblijni wykorzystują istniejące formy literackie, które bardzo dobrze znają, by w nich ukazać treści zasadniczo odbiegające od tego o czym uczy Biblia.

II. OPOWIADANIE O POTOPIE (Rdz 6,1–9,17)

Opowiadanie o potopie, które możemy znaleźć w Biblii jest doskonałym przykładem na zastosowanie przez autorów biblijnych piszących w tradycji J i P wszystkich znanych i dostępnych im źródeł literackich, aby w nich jako w formie przekazać swoją treść.

Najpierw trzeba stwierdzić, że w literaturze światowej odkryto 68 utworów dotyczących potopu.

W Nippur znaleziono tekst klinowy w języku sumeryjskim z XIX w. p.n.e. opowiadający o potopie. Podobne opisy potopu mamy w utworze o Atrahazisie z XVII w. p.n.e., oraz na jedenastej tablicy eposu o Gilgameszu z XX w. p.n.e. Wszystkie te opowiadania z Mezopotamii zgadzają się z sobą w istotnych szczegółach. Bohaterem ich jest jedna i ta sama osoba, która w tekstach z Nippur nosi imię Zi—ud—sud—du, zaś w eposie o Gilgameszu bohater o potopie nazywa się Utnapisztim. Natomiast w eposie o Atrahazisie — Atrahazis.

O przyczynach potopu mówi tylko mit o Atrahazisie. Występujące w nim bóstwo Enlil zostało przebudzone zgiełkiem jaki uczynili ludzie dokonujący złych czynów. Ponieważ ostrzeżenia ze strony bóstwa nie przyniosły zmiany postępowania ludzi na lepsze, dlatego Enlil postanawia zesłać na ludzi karę potopu. Bóstwo Ea zdradza jednak zamiary Enlila Atrahazisowi. Ten buduje statek i w ten sposób wraz z najbliższymi zostaje ocalony.

Opowiadanie o Gilgameszu, w którym mezopotamska relacja o potopie najpełniej się zachowała, wydarzenia dotyczące klęski potopu przedstawia następująco: Bóg Ea, udając, że mówi do trzciny chaty, przemysłnie zdradza w ten sposób mieszkającemu w niej Utnapisztimowi zamiar bogów i rozkazuje zbudować statek, który ma zapewnić przetrwanie nie tylko jemu, ale także „*nasieniu wszelkiego życia*”. Utnapisztim posłuchał boga i wybudował sześciopokładowy statek o wymiarach 62,4 m x 62,4 m x 62,4 m, czyli o pojemności 242 970,62 m³. Jest on cztery razy większy niż arka Noego.

Uszczelniał go smołą. Wszedł do niego z całą rodziną wraz z odpowiednią liczbą żeglarzy i zwierzętami. Wnet powstała tak potężna nawałnica, że nawet bogowie kulili się jak psy. Po siedmiu dniach ulewy, gdy „cała ludzkość zamieniła się w glinę”, nastąpił koniec potopu. Statek zatrzymał się na górze Nizir. Utnapisztim po siedmiu dniach wysłał na zewnątrz najpierw gołębicę, a następnie jaskółkę. Obydwa ptaki wróciły na statek, gdyż nie znalazły suchego ładu. Następnie Utnapisztim wysłał kruką, który już nie wrócił. Utnapisztim opuścił wówczas okręt. Złożył bogom ofiarę. Bogowie „*gromadzili się jak muchy i wdychali przyjemny zapach ofiary*”. Między bogami był także Enlil, który był niezadowolony z tego, że nie wszyscy ludzie zginęli. Upominał go bóg Ea.

Pomiędzy mezopotamskimi opowiadaniem o potopie a bibliją jego wersją istnieją liczne i uderzające podobieństwa. W jednym i drugim wypadku przyczyną potopu było złe postępowanie ludzi. Bohaterowie potopu zostają oskarżeni przez bóstwo i Boga. Środkiem ratunku jest okręt. Uratują się jedynie ci, którzy znajdą się na okręcie. Arka Noego osiadła w górach Armenii, na górze Ararat. Statek Utnapisztima osiadł na górze Nizir w Kurdyście, który jednak w starożytności należał do Armenii. Noe jak i Utnapisztim wysyłają ptaki, by sprawdzić czy wody opadły. I Noe, i Utnapisztim po ocaleniu z potopu składają ofiarę. Enlil pobłogosławił Utnapisztima, Noe otrzymał błogosławieństwo od Jahwe. Imiona mezopotamskich bohaterów o potopie: Utnapisztim i Zi – ud – sud – du jak i imię Noe znaczą według najnowszych badań to samo: „długowieczny”.

To uderzające podobieństwo nie jest dziełem przypadku. Jeszcze raz jesteśmy świadkami znajomości mitów przez autorów biblijnych i to zarówno przez tych, którzy tworzyli zręby biblijnego opowiadania o potopie, w czasach Salomona, jak i przez tych, którzy w czasach niewoli babilońskiej dopisywali kolejną warstwę tego opowiadania. Faktem jest, że Biblia korzysta z bogatej tradycji starożytnego wschodu, która mówi o potopie, wykorzystując formę literacką do przekazania zupełnie innej treści, która opowiadanie o potopie zawarte w Biblii nie czyni jeszcze jedną relacją o tym wydarzeniu, lecz nadaje mu zupełnie nowy wymiar.

Opowiadanie o potopie w Biblii stało się również impulsem do poszukiwania odpowiedzi, czy ta klęska odpowiada faktom historycznym. Angielski archeolog L. Woolley odkrył, że opowiadanie o potopie zawarte w mitach mezopotamskich jak i w Biblii ma swoje podstawy w prawdziwym wydarzeniu, którym była klęska wielkiej powodzi. Ostatnio w „Rzeczypospolitej” z 23 listopada 1994 r. można było przeczytać informację o tym, że Amerykanin Ron Wyatt po dwunastu latach poszukiwań odkrył miejsce, gdzie osiadła arka Noego. Jeżeli weźmie się pod uwagę charakter literacki opowiadań o potopie w Biblii – to należy sądzić, że poszukiwanie arki Noego, można uznać za błąd wynikający z niezrozumienia treści i form w jakich ta treść występuje. Nie można wykluczyć, że w podaniu o okręcie, na którym uratowała się pewna liczba osób, znajduje się informacja o rzeczywistym uratowaniu jakiejś

grupy ludzi, o którym to fakcie informują na swój sposób opowiadania mityczne jak i Biblia.

Jeszcze słowo o tęczy, którą Bóg rozpina między niebem a ziemią. Mamy tu do czynienia z ludowym wyjaśnieniem pochodzenia tego zjawiska, które Biblia wykorzystuje, by w nim umieścić bardzo głęboką myśl o Bogu, który nie dopuścił by zło zwyciężyło i gdy je pokonał, uczynił znak tęczy, która, gdy pojawia się na niebie ma człowiekowi o tym przypominać. Mowa o łuku jako bronii bóstwa występuje również w wielu mitach i autor biblijny z tego korzysta. Z bardzo starych tekstów klinowych wiadomo, że dla Babilończyków i Asyryjczyków tęcza stanowiła wróżbę, która mogła być pomyślna lub niepomyślna, zależnie od okoliczności. Znakiem pomyślności tęcza była wtedy, gdy pojawiała się nad miastami i rozwijała się nad nimi jakby namiot. Tak samo rozumiano ją, gdy pojawiała się w siódmym miesiącu. Kiedy tęcza pojawiała się w piątym miesiącu wśród chmur i burzy, odczytywano tęczę jako zły znak. W opowiadaniu biblijnym tęcza mówi o życzliwości i miłości Boga, ma przypominać również, że nawet najgorsze grzechy, które popełniają ludzie, nie sprawią, że Bóg przestanie troszczyć się o człowieka i świat.

WNIOSKI

Z tego wszystkiego, co do tej pory powiedzieliśmy można wyciągnąć wiele wniosków. Pragnę jednak przedstawić, te które wydają się jako najbardziej istotne.

1. Należy korzystać z bogatego dorobku wiedzy na temat Biblii. Wiedzy pojmowanej bardzo szeroko. Na dzisiejsze właściwe odczytanie Biblii składa się praca wielu językoznawców, archeologów, filologów, geografów, teologów, filozofów.

2. Bardzo ważne jest, by opierając się na osiągnięciach wiedzy współczesnej o Biblii, do badania której wykorzystano dzisiaj również komputery, umieć oddzielić formę od treści. Jeżeli to nie nastąpi, będziemy stawali nie raz wobec Biblii bez właściwego rozumienia jej treści. Ciągłe będziemy mieli niepotrzebne wątpliwości, których tak wiele jeszcze dzisiaj, a których podstawą nie jest sama Biblia, lecz jej złe odczytanie.

3. Biblia posługuje się całym bogactwem jakie niesie literatura kultur w towarzystwie których ona powstaje. Biblia nie boi się korzystać z form literackich, które przejmuje aby umieścić w nich zupełnie inną treść. Biblia widzi jak człowiek pytając i szukając odpowiedzi potrafi błędzić. Pochyla się jednak z całym szacunkiem nad tym błędzeniem, biorąc jako formę do siebie te wszystkie opowiadania, legendy i mity, by w nich przekazać swoją odpowiedź na bardzo trudne pytania, które człowiek sobie stawiał i stawia.

4. Jeszcze jednego możemy się nauczyć od Biblii. Obyśmy umieli tak jak ona umiała się pochylić nad mitami starożytnego wschodu i znaleźć w nich to co prawdziwe, obyśmy umieli z takim samym szacunkiem pochylić

się nad Biblią samą i znaleźć w niej to co prawdziwe. Początkiem tego niech będzie umiejętność odnalezienia form, którymi posługuje się Biblia, aby potem umieć odnaleźć prawdę, którą Biblia niesie.

BIBLIOGRAFIA

- Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin 1926
- Bromski J., *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, Warszawa 1925.
- Górka J., *Encyklika «Humani generis» o kwestii początku człowieka*, Przegląd Powszechny, 68, 1951, s. 197–206.
- Haag H., *Die Themata der Sündenfall-Geschichte*, [w:] *Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Welt*, B. Lang, Düsseldorf 1980, s. 79–87.
- Keller W., *A jednak Pismo św. ma rację*, Warszawa 1959.
- Łach S., *Potop biblijny we współczesnej egzegezie*, [w:] *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 43–54.
- Łach S., *Potop w literaturze mezopotamskiej*, [w:] *Księga Rodzaju*, s. 479–591.
- Łach S., *Teologiczna koncepcja opisu potopu*, [w:] *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 46–51.
- Parrot A., *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968.
- Peter M., *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1978.
- Rad G. von, *Weisheit in Israel*, Neunkirchen 1970.
- Rosion J.W., *Idea życia według trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*, SThV 4, 1966, z. 2, s. 269–363.
- Scharbert J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966.
- Scharbert J., *Sachbuch zum Alten Testament*, Frankfurt 1981.

ks. Ryszard Andruszko

FUNKCJA OJCA DUCHOWNEGO W ŻYCIU SEMINARIUM W OSTATNICH DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

1. WPROWADZENIE

Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II jest skierowana w sposób szczególny do wychowawców i odpowiedzialnych za formację kandydatów do kapłaństwa na całym świecie. Odnajdujemy w niej zaproszenie do przeanalizowania na ile problematyka Synodu Biskupów z roku 1990, który był poświęcony formacji kapłanów we współczesnym świecie, aktualizuje się na terenie poszczególnych krajów.

Okazją do takiej refleksji był IV Międzynarodowy Kurs Doskonalenia Wiedzy i Kwalifikacji Rektorów i Formatorów w Seminarium Duchownych, który został zorganizowany przez Rzymską Akademię Królowej Apostołów w dniach od 2 lipca do 7 sierpnia 1994 roku¹.

Jednym z punktów programu w/w kursu było przestudiowanie zadań i obowiązków, które dokumenty Kościoła przypisują poszczególnym formatorom w seminarium, oraz analiza sytuacji i problemów, z którymi spotykają się podczas pełnienia swoich funkcji.

Będąc uczestnikiem sekcji ojców duchownych, pragnę w niniejszym opracowaniu zwrócić szczególną uwagę na funkcję ojca duchownego w życiu seminarium w oparciu o ostatnie dokumenty Kościoła².

2. TERMINOLOGIA ZAWARTA W DOKUMENTACH

Najczęstszym terminem, który spotykamy niemalże we wszystkich dokumentach odnoszących się do formacji duchowej alumnów jest określenie **kierownik duchowy**, które zamiennie stosuje się z terminem **ojciec duchowny**. Innym jeszcze określeniem jest nazwa **moderator życia duchowego**.

Obecnie skierujemy naszą uwagę na to, co mówią na ten temat dokumenty.

„Formacja duchowa niech się wiąże ściśle z intelektualną i duszpasterską, przy czym szczególnie z pomocą kierownika duchowego powinna być tak prowadzona, aby alumni nauczyli się żyć w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym ...”³.

„W każdym seminarium powinien być przynajmniej jeden kierownik życia duchowego (*spiritus director*) z pozostawieniem jednak alumnom swobody udania się do innych kapłanów, wyznaczonych przez biskupa do tego zadania”⁴.

„... nigdy nie wolno żądać opinii kierownika duchowego i spowiedników”⁵.

„... zaleca się, by każdy miał kierownika swojego życia duchowego (*moderatore suae vitae spiritualis*), ale wybranego w sposób wolny ...”⁶.

„Zgodnie z miejscowym zwyczajem w każdym seminarium winni być ludzie odpowiedzialni za kierowanie nim. Są to: rektor, wicerektor, ojciec lub ojcowie duchowni (*director vel directores spirituales*) ...”⁷.

„Mając stale na uwadze duszpasterski cel całej formacji kapłańskiej niech Ojciec Duchowny dopomaga alumnom w uporządkowanym rozwoju życia duchowego na różnych jej płaszczyznach ...”⁸.

„... wyrazem też troski o powołania kapłańskie winna być również zdecydowana i przekonująca propozycja kierownictwa duchowego. Trzeba koniecznie odkryć na nowo wielką tradycję osobistego kierownictwa duchowego, które zawsze przynosiło liczne i cenne owoce w życiu Kościoła ...”⁹.

„Wspólnota wychowawcza seminarium jest skupiona wokół osób odpowiedzialnych za formację: rektora, kierownika lub ojca duchownego ...”¹⁰.

„Bardzo wymagająca jest także funkcja kierownika czy ojca duchownego, na którym ciąży odpowiedzialność za rozwój duchowy alumnów na forum wewnętrznym, za przewodnictwo i koordynację różnych praktyk pobożnościowych i za życie liturgiczne w seminarium. On również jest koordynatorem pozostałych kapłanów upoważnionych przez biskupa do spełniania kierownictwa duchowego wobec alumnów jako spowiednicy ...”¹¹.

Analizując powyższe teksty i określenia w nich zawarte, dochodzimy do wniosku, że są trzy typy kierownika duchowego, albo bardziej zrozumiale, trzy funkcje.

1. Kierownik duchowy (ojciec duchowny) dla całej wspólnoty, mianowany przez biskupa, który:

- ukierunkowuje życie duchowe wszystkich alumnów,
- zapewnia jedność i koordynuje pracę pozostałych kapłanów upoważnionych przez biskupa do formacji duchowej seminarzystów jako kierowników duchowych (ojców duchownych), bądź jako spowiedników,
- pełni funkcję publiczną zewnętrzną dla całej wspólnoty i jednocześnie może być kierownikiem duchowym osobistym dla tych alumnów, którzy go wybiorą.

2. Kierownik duchowy osobisty

Mamy tu na myśli współpracę, jaka istnieje między kapłanem przygotowanym do tej roli a klerykiem w sposób szczególny na początku jego drogi powołania. Z tego też powodu, powinna być większa liczba kierowników duchowych w celu zachowania wolności wyboru dokonywanego przez alumna. Dokumenty w/w mówią o kapłanach delegowanych do tego celu przez biskupa¹², i tylko spośród tych osób można dokonywać wyboru.

3. Kierownik duchowy osobisty dobrowolnie wybrany spośród tych, którzy nie są delegowani przez biskupa.

Kodeks Prawa Kanonicznego w Kanonie 246–§ 4 mówi o kierowniku swojego życia duchowego (*moderatore suae vitae spiritualis*), wybranego w sposób wolny, bez szczegółowego określenia, czy jest to osoba wyznaczona przez biskupa, czy też spoza tego grona. Problem staje się bardziej zrozumiały, jeśli odniesiemy się do Kanonu nieco wcześniejszego 239–§ 2, który wyraźnie podkreśla, że chodzi o kierowników duchowych wyznaczonych przez biskupa.

Podsumowując wyżej wymienione funkcje, stwierdzamy, że dwie pierwsze są urzędowe – wyznaczone przez biskupa, natomiast trzecia figura oficjalnie nie jest brana pod uwagę, a nawet jest odradzana z obawy przed problemami, które mogłyby się zrodzić podczas tej praktyki.

Idąc dalej, spróbujemy odpowiedzieć na pytania wylaniające się z tego problemu.

1. Czy pozostali formatorzy seminaryjni mogą spełniać funkcję kierownika duchowego?

Nie znajdujemy w dokumentach Kościoła odpowiedzi jasnej potwierdzającej ani przeciwnej. Pozwolenie może się zawsze odnosić do pozostałych formatorów. Kodeks Prawa Kanonicznego daje możliwość udania się do swoich formatorów do spowiedzi¹³. Jeśli jest przyzwolenie odnoszące się do sakramentu pojednania, to dłaczego wyklucza się w tym wypadku kierownictwo duchowe?

Ratio fundamentalis francuskie (n. 3.1.26) pozwala na pełnienie roli kierownika duchowego pozostałym formatorom, wyłączając z tej roli rektora. Natomiast RF włoskie (n. 280) przypomina, że dzisiaj zmierza się do coraz większego złagodzenia rozdziału pomiędzy różnymi funkcjami wśród formatorów.

2. Czy kierownik duchowy osobisty alumna może być również jego spowiednikiem?

Dokumenty nie widzą żadnej niezgodności pomiędzy rolą kierownika duchowego i spowiednika zarazem, ponieważ w jednym i drugim przypadku pozostaje się na forum wewnętrznym. Nawet zaleca się, aby te dwie funkcje spełniała ta sama osoba, która jest odpowiedzialna za całość formacji duchowej alumna.

3. PRZYMIOTY CHARAKTERYZUJĄCE OSOBĘ OJCA DUCHOWNEGO

W dokumentach Kościoła od dawna zwraca się uwagę na staranny wybór wychowawców, ich wszechstronne przygotowanie do stających przed nimi zadań i obowiązków, oraz na dostarczanie im bodźców do ciągłego podnoszenia ich kwalifikacji¹⁴.

Charakteryzując osobę ojca duchownego mamy na myśli również pozostałych formatorów przyszłych kapłanów. Ksiądz Stanisław Czerwik w oparciu

o nauczanie Jana Pawła II, wylicza następujące przymioty formatorów w seminarium:

1. dojrzałość ludzka i duchowa,
2. doświadczenie duszpasterskie,
3. kompetencja,
4. pewność własnego powołania,
5. umiejętność współpracy¹⁵.

Jakim powinien być ten, który ma alumnom pomagać w rozwoju życia wewnętrznego?

Musi przede wszystkim pamiętać, że tym który formuje alumna jest Duch Święty. Ojciec duchowny jest tylko Jego narzędziem i najbliższym współpracownikiem.

Kierownik duchowy, mianowany przez biskupa, jest zobowiązany towarzyszyć całej wspólnotie seminaryjnej i jej poszczególnym członkom w poszukiwaniu woli Bożej w ich życiu i w mądrym kroczeniu na drodze powołania¹⁶.

Ma pomagać alumnom, by w mocy Ducha Świętego rozwijali się integralnie poznając w pokorze prawdę o sobie, o swojej godności i powołaniu,

- jest on człowiekiem głębokiej wiary i zawierzenia,
- posiada żywe poczucie obowiązku kapłańskiego i pasterskiego (gorliwość i miłość pasterska),
- jest stały w swoim powołaniu,
- posiada jasny sens Kościoła,
- jest osobą zintegrowaną i dojrzałą psychicznie (emocjonalnie i uczuciowo),
- potrafi właściwie ocenić siebie, jest świadomy własnych ograniczeń, słabości i otwarty na ustawiczny własny rozwój,
- cechuje się inteligencją połączoną z roztropnością i mądrością, prawdziwą kulturą umysłu i serca,
- cechuje go łatwość nawiązywania kontaktów międzypersonalnych i dialogu z Bogiem i ludźmi, których pragnie wprowadzić w doświadczenie przyjaźni z Bogiem w Chrystusie w Duchu Świętym,
- potrafi współpracować z innymi,
- charakteryzuje się zdolnością do przyjęcia, słuchania, dialogu i zrozumienia, która wypływa i jest połączona z solidną i szeroką wiedzą; obok gruntownej znajomości teologii dogmatycznej, bez której łatwo mógłby zbłądzić w sprawach wiary i teologii moralnej, kierownik duchowy musi być znawcą teologii duchowości opartej na studium różnych kierunków i szkół życia wewnętrznego, oraz na analizie klasycznych dzieł mistrzów duchowości, która pozwoli mu zrozumieć naturę życia duchowego, etapy jego rozwoju, przyczyny opóźnień i trudności związanych z rozwojem, pomoże też w udzieleniu poprawnych rad stosownych do konkretnych sytuacji; również dobra orientacja w psychologii i pedagogice, a także trochę w psychiatrii może być bardzo pomocna dla ojca duchownego¹⁷,

- jest on kompetentnym świadkiem wiary w stopniowym i pokornym rozpoznawaniu planu Bożego w życiu swoich wychowanków,
- jest on wreszcie pierwszym strażnikiem własnej tożsamości i swoich obowiązków, których nie może się zrzec i które są nie do zastąpienia przez innych formatorów w seminarium.

4. OBOWIĄZKI I ZADANIA OJCA DUCHOWNEGO W SEMINARIUM

Chrystus dziś formuje duszę powołanego i czyni to przez osobę kierownika duchowego. Pozostali wychowawcy odpowiedzialni za formację przyszłych kapłanów, pomagają i współpracują ze sobą w duchu wzajemnej komunii na tej samej linii formacyjnej, której celem jest kapłan – duszpasterz.

1. Ojciec duchowny jest urzędowym niejako kierownikiem duchowym alumna, której to roli nie może zlecić wyłącznie spowiednikowi, nawet gdyby on spełniał również to zadanie.

2. Ojciec duchowny w sposób szczególny jest odpowiedzialny za duchową formację kleryków, współpracując z pozostałymi ojcami duchownymi i stałymi spowiednikami seminaryjnymi na forum wewnętrznym.

3. Przygotowanie alumnow do ich przyszłych zadań w Kościele domaga się od ojca duchownego posiadania jasnej wizji posoborowej duchowości kapłana, jakiego oczekuje Kościół i diecezja, w której będzie sprawował w przyszłości swoją kapłańską misję. Koniecznością jest uzupełnianie tej wizji postulatami płynącymi z ostatnich wskazań dokumentów Kościoła.

4. Kierownik duchowy z wielką troską pomaga alumnowi postępować na drodze życia wewnętrznego, które dokonuje się na płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej obejmującej całą jego osobowość.

5. Zadaniem ojca duchownego jest nieustannie troszczyć się o prawidłowy rozwój i właściwe odczytanie powołania kapłańskiego alumna wyrażające się w opinii (na forum wewnętrznym) o autentyczności Bożego wezwania przez Kościół, dla Kościoła i w Kościele. Jeżeli ojciec duchowny dostrzeże wyraźne objawy braku pozytywnych oznak powołania, w sumieniu jest zobowiązany przekazać te spostrzeżenia zainteresowanemu klerykowi.

6. Powyższe cele formacyjne ojciec duchowny stara się realizować przede wszystkim przez praktykę indywidualnego i wspólnotowego kierownictwa duchowego, mającego także na celu sakramentalne i pozasakramentalne kształtowanie sumień alumnow¹⁸.

7. W zakres wspólnotowego kierownictwa duchowego wchodzi wykład z teologii życia wewnętrznego, nauczanie, konferencje ascetyczne dla poszczególnych roczników i dla całej wspólnoty kleryków oraz praktyka wprowadzania ich w skarbiec liturgii Kościoła, która jest najbogatszym źródłem życia duchowego. Wiele uwagi poświęca on wychowaniu do umiłowania przez alumnow różnych rodzajów i metod modlitwy, szczególnie modlitwy myślniej. Wyjątkową opieką otacza alumnow pierwszego

roku wprowadzając ich w rzeczywistość chrześcijańskiego życia wewnętrznego.

8. Indywidualne, pozasakramentalne kierownictwo duchowe realizowane jest przez osobiste spotkania i rozmowy ojca duchownego z klerykami (co najmniej dwa razy w semestrze). Ten sposób formacji powinien zwrócić uwagę na duchowe potrzeby alumna, mieć charakter pozytywny, posiadać wymiar eklezjalny, być ukierunkowany ku kapłaństwu i świętości.

9. W wypełnianiu zadań formacyjnych ojciec duchowny stosuje się do wskazań Kościoła zawartych w odpowiednich dokumentach i statutach diecezjalnych czy zakonnych. Korzysta przede wszystkim z takich form formacji, które się sprawdziły i są zalecane w Kościele.

10. Ojciec duchowny nie może zabierać głosu na forum zewnętrznym w sprawach alumna znanych mu z racji pełnienia swojej funkcji w seminarium (absolutna dyskrecja).

11. Spełnianie funkcji kierownika duchowego wiąże się z jego stałą dyspozycyjnością dla kleryków, a więc z jednoczesną koniecznością jego ciągłego przebywania w seminarium. Nie powinien być obciążony dodatkowymi obowiązkami nie związanymi z formacją alumnów do kapłaństwa.

5. ZAKOŃCZENIE

Ojciec Święty mówiąc o konkretnych osobach, którym Kościół zleca zadania związane z formacją przyszłych kapłanów, podkreśla rolę ojca duchownego, który widziany jest jako starszy brat idący na czele, ale nie przerażający swoją osobą. Ma on towarzyszyć powołanym, by wyrosli na samodzielnych, dojrzałych ludzi i pomagać im w rozpoznawaniu powołania i gotowości współpracy.

Kierownik duchowy ma kochać alumnów, rozumieć ich, a jednocześnie nie pobłażać im. Miłość i zaufanie to podstawowe płaszczyzny jego oddziaływania. Ma on niestrudzenie odwoływać się do serdecznej, głębokiej wiary w Chrystusa Pana i jednocześnie włączać kleryków do współodpowiedzialności za swoją formację.

Stąd ojciec duchowny powinien poznać każdego z podopiecznych, następnie towarzyszyć alumnowi na drodze, którą Duch Święty go prowadzi, a która z czasem ujawnia się dzięki stałemu kontaktowi i dialogowi (wyłączność i dyskrecja kontaktów indywidualnych). Ma on pomóc powołanemu w przeżywaniu wiary i doświadczenia Boga (rola dni skupienia). Kierownik duchowy jest przewodnikiem, doradcą duchowym, przyjacielem i sprzymierzeńcem w dążeniu do obranego celu przez alumna. Dlatego więc powinien mieć pewną wizję przed sobą, musi wiedzieć czego chce, dokąd dąży i dokąd ma prowadzić powierzonego swej opiece kleryka. Z tym wiąże się posiadanie odpowiedniej wiedzy i osobiste doświadczenie.

W końcu to, co jest ogromnie ważne w wypełnianiu tej funkcji, ojciec duchowny powinien promieniować głębszym życiem wewnętrznym, by jego rady nie były tylko czysto teoretycznymi wskazaniem, ale były jak najbardziej przesiąknięte życiem i z nim związane.

Alumn potrzebuje artysty – powiedział ks. Abp Stanisław Nowak, opiekun Sekcji Ojców Duchownych z ramienia Konferencji Episkopatu Polski – bo „sztuka nad sztukami kierować duszami” (św. Grzegorz). Ojciec duchowny jest artystą przyszłych artystów, ponieważ im więcej zakus zewnętrzny, tym większa musi być siła Kościoła. Do tego potrzebni są mistrzowie¹⁹.

PRZYPISY

¹ IV Corso Internazionale di Abilitazione e Aggiornamento per Rettori e Formatori di Seminari, 2 luglio – 7 agosto 1994, Centro di Spiritualità „Getsemani” – Casale Corte Cerro (Novara), Italia.

² Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam Totius*, Soboru Watykańskiego II (DKF); *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallotinum 1984 (KPK); *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Congregatio pro Institutione Catholica, Romae 1985 (RF) tłumaczenie na język polski RF uzyskało aprobatę Kurii Metropolitalnej w Krakowie (554) w dniu 22 II 1986 r.; Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992 r. (PDV); *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, della S.C. per l'Educazione Cattolica, Roma 1993 (Direttive).

³ DFK 8.

⁴ KPK, Kan. 239 – § 2.

⁵ KPK, Kan. 240 – § 2.

⁶ KPK, Kan. 246 – § 4.

⁷ RF 27.

⁸ RF 45.

⁹ PDV 40.

¹⁰ PDV 66; określenie ojciec duchowny i nazwa kierownik duchowy – zob. Ks. M. Chmielewski, *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, Ateneum Kapłańskie 85(1993), t. 120, s. 50 – 66 (AK).

¹¹ Direttive 44.

¹² Por.: KPK, Kan. 239 – § 2, i Direttive 44.

¹³ KPK, Kan. 240 – § 1: Oprócz spowiedników zwyczajnych, powinni regularnie przychodzić do seminarium także inni spowiednicy, a ponadto alumni powinni mieć zawsze możliwość udania się, z zachowaniem jednak seminaryjnej dyscypliny, do jakiegokolwiek spowiednika, w seminarium lub poza nim.

¹⁴ Por.: DFK 5, które jest jakby echem encykliki Piusa XI z 1936 roku, *Ad catholici Sacerdoti* (37 – 52); por. RF 28 – 31, PDV 66.

¹⁵ Ks. S. Czerwik, *Osoby odpowiedzialne za formację kapłańską*, AK 85 (1993), t. 120, s. 427 – 441; por.: Ks. W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, Maciej Igielski (red.), Lublin 1993, s. 224 nn.

¹⁶ Por.: Direttive 61.

¹⁷ Ks. S. Mojek, *Kierownictwo duchowe*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 337.

¹⁸ Por.: Ks. T. Huk, *Formacja alumna do przeżywania więzi z Chrystusem według adhortacji <Pastores dabo vobis>*, Biuletyn Wychowania Seminaryjnego, red. Sekcja Ojców Duchownych, 26 (1993), Elk – Poznań – Warszawa 1993/1994, s. 18–25; por.: I. Peri, *I Seminari*, Roma 1985, s. 205.

¹⁹ Abp Stanisław Nowak – homilia wygłoszona podczas Konferencji Ojców Duchownych Seminariów Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce, Koszalin 3 IX 1992 r.

Z ZAGADNIENIŃ PASTORALNYCH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE
NR 3–4 (1994/1995)

ks. Ryszard Ryngwelski

NIEBEZPIECZEŃSTWA ZAGRAŻAJĄCE WSPÓŁCZESNYM WYZNAWCOM JEZUSA CHRYSTUSA

Każdy człowiek otrzymał od Stwórcy istnienie (życie), niezwykłą godność oraz został powołany do realizacji odwiecznych planów Bożych przez kierowanie sobą i powierzonym mu środowiskiem na Ziemi. Autor Księgi Rodzaju wyraża tę prawdę w sposób bardziej obrazowy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: <Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili Ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi>” (Rdz 1, 27–28).

„Czynienie sobie ziemi poddanej” oraz „panowanie nad nią” (Rdz 1, 28) daje człowiekowi uprzywilejowaną rolę, jaką odgrywa wśród innych stworzeń. Otrzymał ponadto duszę nieśmiertelną, rozum i wolną wolę, co sprawia, że człowiek jest ukoronowaniem Bożego dzieła stworzenia. Niestety przez grzech pierworodny i dalsze konsekwencje tego czynu nadużył on Bożego zaufania i zrobił zły użytek z otrzymanych darów. Zepsucie moralne i grzech przybrały takie rozmiary, że „Bóg żałował, iż stworzył ludzi na Ziemi” (Rdz 6, 6). Autor biblijny wskazuje jednocześnie inspiratora ludzkiej tragedii, którym jest „wąż starodawny..., diabeł i szatan zwodzący całą zamieszkałą Ziemię” (Ap 12, 9). Księga Mądrości jeszcze dobitniej formuluje tę prawdę: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2, 23–24).

Pan Bóg nie zostawia jednak człowieka jego własnemu losowi, ale obiecuje odniesienie zwycięstwa ludzi nad szatanem przez misję Zbawiciela. „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod prawem, aby wykupił tych, którzy podlegli prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4–5). Jest to wypełnienie Boskiej obietnicy z raju, w której Pan Bóg ogłasza ostateczny rezultat zmagania się

węza z potomstwem niewiasty. „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej. Ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3, 15).

Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel, przychodząc grzesznej ludzkości z pomocą, bardzo jasno wskazuje na źródło największego niebezpieczeństwa, jakie zagraża ludziom. „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10, 28). Szatan, przeciwnik Pana Boga, zdaje sobie sprawę z ostatecznej klęski, jaką ponosi w walce z Bogiem i tymi, którzy Bogu całkowicie zawierzyli, zaufali i z Bogiem związali swój los. Dlatego zły duch z furją atakuje wszystko, co przypomina mu jego przegraną. Czyni to albo bezpośrednio, albo — co jest znacznie częstsze — pośrednio przez innych ludzi, którzy ulegli złu, zaprzędali się diabłu i tak jak on nienawidzą Pana Boga. Pan Jezus przygotowuje swoich uczniów na ten trudny bój, jaki będą musieli stoczyć ze złem — w różnej postaci — jeżeli chcą wytrwać wiernie do końca przy Zbawicielu. „Jeżeli was świat znienawidzi, wiedźcie, że Mnie pierwaj znienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi. Pamiętajcie na słowo, które do was powiedziałem: «Sluga nie jest większy od swego pana». Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować. Jeżeli moje słowo zachowali, to i wasze będą zachowywać. Ale to wszystko wam będą czynić z powodu mego imienia, bo nie znają Tego, który Mnie posłał” (J 15, 18–21).

Zjawisko powyższe, wskazane przez Chrystusa, a opisane przez św. Jana Apostoła, nic nie straciło ze swej aktualności. Współczesny chrześcijanin, wyznawca Chrystusa, na co dzień spotyka się z różnego rodzaju złem, dyskryminacją, poniżaniem, szyderstwem, a nawet prześladowaniem i ślepią nienawiścią.

Przyjrzyjmy się głównym strumieniom zła, skąd się wywodzą, w kogo lub w co uderzają i jakie noszą imię.

1. Pierwszy nurt zagrożeń wypływa z działań o charakterze ideologicznym i politycznym. Należą do nich:

- ateizm,
- praktyczny materializm,
- nowe bądź odradzające się totalitaryzmy, np. neokomunizm, neofaszyzm, nacjonalizm,
- liberalizm przeradzający się w libertynizm,
- feminizm.

2. Drugi nurt zagrożeń dotyczy tendencji i działań o charakterze religijno–światopoglądowym. Są to:

- masoneria wraz z przybudówkami paramasonskimi,
- New Age,
- rozrost różnych sekt i ruchów religijnych,
- fascynacja religiami Wschodu,
- astrologia, magia i spirytyzm,

- relatywizm,
- indyferentyzm,
- satanizm.

3. Trzecia grupa zagrożeń wymierzona jest w życie i zdrowie człowieka oraz w jego podstawowe środowisko, jakim jest rodzina. Można tu wskazać na:

- zmasowane działania przeciw życiu i zdrowiu człowieka:
 - aborcja — dzieciobójstwo,
 - antykoncepcja,
 - sterylizacja, obezplodnienie,
 - manipulacje genetyczne,
 - eutanazja;
- polityka antyrodzinna:
 - propagowanie pornografii, rozwiązłości, dewiacji i zbroczeń seksualnych,
 - akceptacja rozwodów i wolnych związków”,
 - propagowanie demoralizacji i permissywizmu;
- pozorna walka z nałogami przy jednoczesnym hipokrytycznym działaniu przyczyniającym się do wzrostu:
 - alkoholizmu,
 - nikotynizmu,
 - narkomanii.

4. Czwarty nurt zagrożeń uderza w prawdę. Przejawia się to w:

- manipulacji mediami,
- bezkrytycznym hołdowaniu hasłom rewolucji francuskiej: wolność
- równość — braterstwo,
- lansowanie bezstresowego stylu wychowania, który rodzi cynizm, chamstwo i agresję,
- propagowanie tolerancji, która ma być jednocześnie pochwałą zła,
- zalew hałaśliwej muzyki rockowej z elementami satanistycznymi, działającymi na podświadomość słuchacza włącznie.

Są to tylko niektóre zagrożenia, którym współczesny chrześcijanin powinien stawić czoła. Nie wymieniono tu szeregu niebezpieczeństw naturalnych, takich jak: trzęsienia ziemi, wulkany, żywioły morskie, huragany, uderzenia piorunów, pożary, klęski ekologiczne czy anomalie pogodowe. Mogą być kataklizmy spowodowane przez człowieka, np. wojny, awarie nuklearne, dewastacja środowiska naturalnego itp. Wszystkie te nieszczęścia są zgubne dla człowieka bez względu na rasę, kulturę, religię czy wiek. Są jednak niebezpieczeństwa — wymienione powyżej w grupach — które godzą szczególnie w człowieka wierzącego i w to wszystko, co uważa on za wielką wartość i świętość. Charakterystycznym jest fakt, że atakują one życie człowieka, rodzinę, religię, moralność, prawdę, wolność i zgodne współistnienie większych społeczności, a więc te wartości, które człowiek otrzymał od Boga, i poniekąd są one wymierzone w samego Boga. Zwróćmy jednak uwagę na poszczególne zagrożenia, postrzegając je w sposób detaliczny.

1. ZAGROŻENIA O CHARAKTERZE IDEOLOGICZNYM I POLITYCZNYM

A. Ateizm – Doktryna lub egzystencjalna postawa człowieka wyrażająca negację Boga. Może się on wyrażać w zaprzeczaniu istnienia Boga (aspekt filozoficzny), w osobowym zerwaniu z Bogiem i utracie zaufania do Niego (aspekt teologiczny), w absencji kultu religijnego (aspekt religioznawczy), w zaniku praktyk religijnych i desakralizacji życia ludzkiego (aspekt socjologiczny)¹.

W zależności od przyczyn, jakie spowodowały, że człowiek uległ wpływom ateistycznym, może to doprowadzić go do przyjęcia określonych koncepcji, takich jak: marksizm, komunizm czy materializm, które już w wystarczającym stopniu w wielu krajach potwierdziły swój destrukcyjny – a bardzo często – zbrodniczy i antyludzki charakter. Praktyczne wdrożenie w życie powyższych idei owocowało: ludobójstwem, wojnami, zniewoleniem człowieka czy instrumentalnym jego traktowaniem.

B. Praktyczny materializm – oprócz cech światopoglądowych może mieć charakter określonej postawy życiowej. Materializm neguje istnienie osobowego Boga – Stworzyciela, co wiąże się ściśle z odrzuceniem judeochrześcijańskiej nauki, którą traktuje jako swego głównego przeciwnika. Zwolennicy materializmu związali swe nadzieje przede wszystkim z rozwojem nauk przyrodniczych i technicznych. Oparli się na naiwnej, oświeceniowej wierze w wąsko pojęty postęp. Głosząc pozytywistyczno-mechanistyczną koncepcję człowieka, akcentowali rozwój konsumpcyjnie zorientowanego społeczeństwa². Materializm propaguje skrajną i jednostronną koncepcję człowieka, z której wynikają określone konsekwencje dla życia społecznego. „Taka, jaka jest koncepcja człowieka, taka też będzie koncepcja społeczeństwa i państwa” (O. von Nell – Breuning)³. Z materializmu wywodzi się kapitalizm, w którym upowszechnił się konsumpcjonizm (praktyczny materializm) i socjalizm (komunizm), głoszący programowo ateizm, o skutkach którego mogły się przekonać liczne społeczeństwa w historii najnowszej.

C. Nowe, bądź odradzające się totalitaryzmy stanowią kolejne źródło zagrożeń.

a) **Neokomunizm** – nawiązuje do podstawowych idei komunizmu: centralizacja władzy, kolektywizacja ziemi, nacjonalizacja własności, walka klas, oraz „naukowy” (laicki) pogląd na świat. Jednakże w kontekście rodzącej się demokracji i społeczeństwa pluralistycznego przedstawiciele neokomunizmu bardzo niechętnie nawiązują do wcześniejszych wydań komunizmu typu: stalinizm, maoizm, polpotyzm.

Obecnie przedstawiciele różnych zreformowanych partii komunistycznych kreują się na biznesmenów, ludzi sukcesu, bankowców, przedsiębiorców, korzystając z kapitału wyjściowego odziedziczonego po poprzednim reżimie. Przejawem neokomunizmu jest swoista „niemoc” w rozliczeniu się z przeszłością. Nie można doczekać się zwrotu zagrabionego mienia

prawowitym właścicielom, nie nastąpiła decentralizacja ośrodków decyzyjnych, nie osądzono ludobójstwa i zbrodni na niewinnej ludności w Polsce powojennej, oprawcy nie doczekali się procesów, a wiele spraw umorzono. Proces prywatyzacyjny jest okazją dla nieuczciwych dysponentów, by szybko i cynicznie się dorobić. Wszystkie te zjawiska – wobec olbrzymiej i bezkarnej niesprawiedliwości – wywołują w społeczeństwie destrukcyjne i negatywne reakcje. Zachęcają bowiem do podobnego, nieuczciwego postępowania albo podważają wiarę w sprawiedliwość, praworządność i uczciwość.

b) **Neofaszyzm** – odradzający się w Niemczech, we Włoszech i innych krajach, nawiązuje do faszyzmu niemieckiego (hitlerizm) i włoskiego (Mussolini), który charakteryzował się rządami dyktatorskimi, antydemokratycznymi i szowinistycznymi, choć próbuje głosić idee humanitarne. U podstaw leży kult państwa, którym kieruje *duce* lub *Führer*, natomiast godność i prawa człowieka oraz poszczególnych ras czy nacji są niszczone i deptane (np. obozy koncentracyjne, przymusowe obozy pracy itd.)⁴. Celem faszyzmu jest panowanie nad światem. Wiele narodów do dziś nie może odrobić strat, jakie zostały im zadane w wyniku zbrodniczego faszyzmu II wojny światowej. Marazm i nieudolność młodych bądź skostniałych instytucji demokratycznych sprzyja odradzaniu się neofaszyzmu przez tęsknotę za rządami silnej ręki.

c) **Nacjonalizm** – polega na przecenianiu własnych wartości narodowych z jednoczesnym nieprzychylnym nastawieniem do innych narodów. Będzie charakteryzował się szowinizmem – z jednej strony, a pogardą dla innych narodów – z drugiej⁵. Drugą skrajnością, w odniesieniu do własnego narodu, może być kosmopolityzm polegający na niedocenianiu wartości własnego narodu na rzecz idei ogólnoludzkich (np. „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”). Kosmopolityzm stanowi podłoże dla ruchów marzycielskich i pacyfistycznych.

Nacjonalizm w swoim skrajnym i agresywnym wydaniu jest szczególnie dotkliwy i bolesny w stosunku do wspólnot i religii żyjących w diasporach na obcym terytorium. Wyraża się to w dyskryminacji językowej, kulturalnej, religijnej, narodowej i społecznej.

D. Liberalizm – traktuje wolność w sposób nadrzędny i utożsamia się z brakiem jakichkolwiek ograniczeń w realizacji przez człowieka jego naturalnych popędów. W sferze religijno-kulturowej głosi zasadę oderwania Kościoła od państwa i laicyzacji wielu dziedzin życia społecznego. Na płaszczyźnie ekonomii absolutyzuje własność prywatną oraz zasadę nieograniczonego zysku ekonomicznego i wolnej konkurencji, odmawiając państwu prawa do jakiegokolwiek interwencji w sferze życia gospodarczego⁶.

Niekiedy liberalizm przybiera formę libertynizmu zwalczającego katolicką tradycję, ideały oraz obyczajowość. Radykalni libertyni niszczą bez poczucia wstydu, czy chociażby ludzkiej przyzwoitości, nawet największe świętości bądź wartości. Jest to widoczne w prasie, radio, telewizji czy innych środkach

przekazu. Poczucie odpowiedzialności, jak również restytucja wyrządzonych krzywd ludziom jest dla nich zjawiskiem obcym lub cynicznie bagatelizowanym.

Wolność, jako wartość, traktowana jest przez Kościół z należnym szacunkiem oraz postrzegana jako cecha o wielkiej sile kreatywnej w życiu człowieka, natomiast liberalizm bez odpowiedzialności może być odbierany tylko negatywnie.

E. Feminizm — wylonił się z ruchu emancypacji kobiet amerykańskich walczących o równouprawnienie kobiet. Pod wpływem też głoszonych przez Freuda feministki żądają pełnej swobody seksualnej, prawa do aborcji, legalizacji i przywilejów dla lesbijek, domagają się produkcji, propagandy i szerokiej dostępności do środków antykoncepcyjnych. W dalszej kolejności doprowadziło to do rozwinięcia „przemysłu pornograficznego” i upowszechnienia technik seksualnych. Na tym nie koniec, wojownicze feministki domagają się zrewidowania roli kobiety w historii świata, usunięcia dominującej pozycji mężczyzn ze środków społecznego przekazu, z podręczników szkolnych, dostępu do wszystkich wyższych stanowisk, a nawet wtrącają się do religii i teologii, usiłując je „sfeminizować” (np. Bóg traktowany jako rodzaj żeński lub w Modlitwie Pańskiej sformułowanie „Ojciec — Matko nasza...”)⁷.

Konsekwencją takich działań był i jest wzrost liczby rozwodów, rozpad i tragedia osobista wielu rodzin, sieroty społeczne wśród dzieci, wzrost liczby aborcji, zalew lektury pornograficznej, niszczenie zasad moralnych, hołdowanie postawom hedonistycznym oraz walka z wszystkimi, którzy staną im na drodze w realizacji i dążeniu do celu. Wrogiem nr 1 dla feministek jest Kościół Katolicki ze swoją moralnością chrześcijańską, ponieważ domagając się respektowania elementarnych zasad etycznych w życiu indywidualnym i społecznym człowieka, stanowi przeszkodę bądź utrudnienie w realizacji absurdalnych pomysłów zagorzałych feministek. Paradoksalnie kobiety — feministki, walcząc w ten sposób o swoje prawa, same najbardziej się poniżają, degradowują i niszczą.

2. ZAGROŻENIA O CHARAKTERZE RELIGIJNO—ŚWIATOPOGLĄDOWYM

Inną grupę zagrożeń stanowią tendencje i działania o charakterze religijnym i światopoglądowym.

A. Masoneria — tajne stowarzyszenie międzynarodowe powstałe 24.06.1717 roku w Londynie, najprawdopodobniej z połączenia stowarzyszeń gnostyckich (różokrzyżowcy) z lożami budowniczych (wolnomularze)⁸. W bardzo zwięzły sposób określił zadania i charakter masonerii Papież Leon XIII, który stwierdza, że „pragnie ona zastąpić chrześcijaństwo przez naturalizm, prześladować z nieubłaganą nienawiścią Kościół i kler, nauczanie chrześcijańskie, a zwłaszcza papieństwo, dąży do tego, aby ludzie sycili się

nieograniczoną wolnością grzechu, podejmuje wysiłki wprowadzenia nauczania świeckiego, rozpowszechniania zepsucia obyczajów oraz budowania ateizmu państwowego”⁹. Kościół wielokrotnie wypowiadał się na temat masonerii¹⁰, poczynając od Bulli Papieskiej „*In eminenti*” Klemensa XII z 28.04.1738 roku aż po „Oświadczenie Kongregacji Nauki Wiary w sprawie masonerii” z dnia 26. 11. 1983 roku. Jest ono niezmiennie negatywne, „ponieważ zasady głoszone przez zrzeszenia wolnomularskie zawsze były nie do pogodzenia z nauką Kościoła i dlatego też przystąpienie do nich pozostanie nadal zabronione. Wierni, którzy należą do wolnomularskich zrzeszeń, znajdują się w stanie grzechu ciężkiego i nie mogą przyjmować komunii świętej”¹¹. Kościół określa masonerię jako organizację przestępczą, realizującą doktrynę „antychrześcijaństwa”, zmierzającą do wprowadzenia ustroju, który dziś nazywa się państwem neutralnym światopoglądowo. Charakteryzując metody i cele masonerii, Kościół akcentuje jako najbardziej niebezpieczne dla jednostek i społeczeństw stosowanie przez nią technik indoktrynacji i zniewolenia człowieka przez odwoływanie się do jego najniższych instynktów, gloryfikowania ich i rozbudzania przy jednoczesnym negowaniu porządku moralnego i wartości religijnych.

Propozycja masonerii jawi się w takim ujęciu jako pewna postać gnozy stanowiąca codzienną indywidualną i zbiorową realizację zasady „Będziecie jako Bogowie” (por. Rdz 3, 5), która rodzi relatywizm poznawczy i moralny oraz uznanie się przez człowieka za Pana i prawodawcę rzeczywistości ziemskiej”¹².

Oprócz loż i stowarzyszeń masońskich istnieją kluby i organizacje paramasońskie, które stanowią ideowe oraz organizacyjne przybudówki masonerii¹³.

— **Rotary Club** (Klub Rotariański) — jest związkiem ludzi czynnych w przedsiębiorstwach i w pracy zawodowej, którzy zbierają się raz na tydzień dla utrzymania ścisłych i ożywionych stosunków koleżeńskich. Przyjmowanie członków odbywa się według ustalonego planu, który przewiduje po jednym przedstawicielu każdej gałęzi przemysłu, handlu itp. lub wolnego zawodu w danym mieście. Do klubu nie można się zapisać, ale tylko wejść na zasadzie wprowadzenia przez wtajemniczonych. Wszyscy członkowie, zgłaszając przystąpienie do klubu, przyjmują zasady rotariańskie i są zobowiązani do stosowania ich w prowadzeniu swych przedsiębiorstw, interesów i zawodów oraz w życiu prywatnym. Członkowie masonerii z okresu międzywojennego nazywali klub rotariański „lożą przemysłowców i kapitalistów”¹⁴. Oznaką noszoną w klapie jest zębate kółko. Kościół zakazał katolikom przynależności do tej organizacji już w 1928 roku¹⁵.

— **Lions Club** (Klub Lwów) — Do Lions nie można się zapisać, podobnie jak do masonerii i klubów rotariańskich. Ktoś musi kandydata upatrzeć i zaproponować członkom, najpierw bez jego wiedzy. Kandydata na członka, jak w masonerii, wprowadza się z przepaską na oczach. Musi zaprzysiąc, jak w masonerii, wzniosłe hasła uczciwości, obowiązkowości wobec narodu,

państwa i społeczności lokalnej i wspomagania bliźnich (np. akcje i bale dobroczynne). Zawołaniem klubów jest „służymy” – choć nie bardzo wiadomo komu. Cele zaś są mgliście zarysowane, a magnesem przyciągającym jest zapewnienie ekskluzywnego wsparcia na skalę międzynarodową. Członkowie noszą maleńką oznakę z literą „L” między dwoma profilami lwów.

– YMCA (Związek Męskiej Młodzieży Chrześcijańskiej) – jako organizacja zainicjowana przez wybitnych wolnomularzy przed II wojną światową, a w 1990 roku ponownie zarejestrowana, „pragnie kształtować właściwe postawy młodych ludzi, otwartych na świat, o szerokich horyzontach myślowych”¹⁶. W 1920 roku Święte Oficjum ogłosiło list z ostrzeżeniem, że YMCA należy wprowadzić do organizacji trudniących się dobroczynnością i wychowaniem młodzieży, ale „ponad Kościołem i poza jakimkolwiek wyznaniem religijnym”¹⁷, wskutek czego popadają w niebezpieczny dla wiary indyferentyzm religijny. Ostrzeżenie to nigdy nie zostało odwołane.

– Polskie Stowarzyszenie Wolnomyślicieli im. Kazimierza Łyszczyńskiego¹⁸ – zrzesza wolnomyślicieli, ateistów, chrześcijan, wyznawców innych religii oraz „osoby, które czują się zagrożone przez wojujący klerykalizm katolicki”. Mają wspierać rozwój życia umysłowego, wolnego od ograniczeń dogmatycznych i doktrynalnych¹⁹.

B. New Age – jest prądem, tendencją o trudnym do określenia charakterze, ponieważ „Nowa Era”, „Nowa Rzeczywistość”, „Nowy Porządek Świata” jest mieszaniną ideologii, filozofii, religii, okultyzmu, gnozy, mistyki, astrologii, fascynacji Wschodem, nauki, parapsychologii i wszystkim po części. Spoiwem łączącym wszystkie te elementy jest okultyzm – wiedza tajemna dostępna tylko wtajemniczonym²⁰. Ruch „New Age” narodził się w Kalifornii w latach 60–tych XX wieku z chwilą pojawienia się książki Alice Ann Bailey „Le retour du Christ” (Powrót Chrystusa), chociaż idee te pojawiały się już pod koniec XIX wieku²¹. Znamiennym jest fakt, że oficjalne pismo amerykańskiej masonerii już od XIX wieku nosi nazwę „New Age”²². Propagatorzy „Nowej Ery” zapowiadają zmierzch ery chrześcijańskiej (epoka ryb), a wejście w znak, erę wodnika, która zwiastować ma erę pokoju, dobrobytu, ujednoczenia różnych systemów, synkretyzm o zasięgu światowym, a nawet kosmicznym. Wszystkimi zakulisowo kierowałby jeden wspólny ośrodek decyzyjny.

Sygnalem ostrzegawczym przed New Age winno być pojawienie się w jakiejś dziedzinie traktowania serio takich spraw jak astrologia, kabała, orientalne ubóstwianie człowieka, media dla kontaktów z duchami, reinkarnacja, poznania pozazmysłowe itd. Są to wszystko elementy wprowadzania w okultyzm. Zwolennicy New Age lansują również naturyzm, geobiologię, terapie i diety naturalne, postawy ekologiczne itp.²³. Są to tezy obce i sprzeczne z katolicyzmem, z chrześcijaństwem, a spotykają się z pełną akceptacją przedstawicieli New Age. Takich idei jak: panteizm, reinkarnacja, trójpostaciowość czy spirytyzm nie da się pogodzić z wiarą katolicką, gdyż

brzmia one bluźnierczo, a człowiek jest ubóstwiany i kreowany na jedyne i ostatecznego prawodawcę i twórcę nowego porządku, w którym normy moralne, obiektywne zostaną zastąpione przez człowieka jego subiektywnymi i permisywnymi prawami.

Perspektywa taka musi budzić niepokój, ponieważ uzurpowanie sobie atrybutów boskich przez człowieka już na początku dziejów zakończyło się dla ludzkości tragedią grzechu pierworodnego, zdradza szatański zamysł. Dziś w inny sposób stara się on uwieść ludzi, kierując się tym samym diabelskim planem.

C. Astrologia – stanowi jeden z istotnych filarów New Age, odwołując się do wiedzy o gwiazdach i ciałach niebieskich oraz o ich rzekomym wpływie na losy człowieka. Opracowywanie horoskopów i snucie wizji przyszłości, a także ewentualnych zdarzeń i wypadków od dawna było związane z okultyzmem i wiedzą tajemną. Astrologia jest wierzeniem całkowicie przeciwnym nauce, wychodzi ona bowiem od czegoś prawdziwego, by wyciągnąć z tego nieuprawnione wnioski i konsekwencje²⁴. Ludzie szukają fikcji, by wypełnić duchową pustkę, którą w sobie odkrywają. Pragną wypełnić powstałą próżnię przez magię, wróżby, czary, znaki o wielorakich i dwuznacznych interpretacjach. Wolą powierzyć swoje życie ślepemu losowi, niż zaufać Bogu i zawierzyć jego słowu.

D. Spirytyzm – jest nauką tajemną, która usiłuje za pomocą przywoływanych duchów poznać rzeczy ukryte, np. losy zmarłych oraz tajemnice przyszłego życia. Spirytyści oczekują odpowiedzi od specjalnych pośredników, których nazywają „medium”²⁵. „Praktykowanie spirytyzmu (grzech przeciwko I przykazaniu Bożemu) jest zabobonem całkowicie niegodziwym, ponieważ nie jest wolą Bożą posyłać dobre duchy dla zaspokojenia ludzkiej ciekawości. Jeśli więc duchy odpowiadają na pytania spirytystów, mogą nimi być jedynie demony, które pragną wejść w kontakt z człowiekiem po to, aby mu szkodzić i prowadzić do złego. Toteż Kościół zakazuje jednoznacznie jakiegokolwiek udziału w doświadczeniach spirytystycznych” (Dekret Kongregacji Świętego Oficjum z 30 marca 1898 r. oraz z 22 sierpnia 1917r.)²⁶. Dziś magowie, media czy inni szarlatani czarują naiwnych również przez telewizję i filmy video.

E. Fascynacja religiami Wschodu – należy do jeszcze jednej z cech New Age. Do praktyk mistycznych wabią różne orientalne sekty, wizyty różnych guru, fakirów czy mistyków. Jedną z ciekawostek mentalności New Age jest fascynacja enneagramem. Słowo to oznacza po grecku 9 punktów i stanowi składową islamskiej tajemnej mądrości praktykowanej przez Sufitów w Afganistanie. Jest to forma medytacji nad sobą, poprzez którą adept odnajduje w sobie wolność²⁷.

Proces laicyzacji w Kościołach Zachodnich i zanikanie Sacrum wywołuje tęsknotę i fascynację za tajemniczością religii Wschodu, które bazują na uczuciu i doświadczeniu, a nie na rozumie i autorytecie.

Hinduizm, jak i buddyzm głoszą Karmę, uzależnienie jednego wcielenia od poprzedniego, czyli predeterminację. Na obecne życie nie mamy wpływu, rodzi to więc bierność, apatię i kres postępu.

Medytacja transcendentna reklamowana jest jako system twórczej naukowej mądrości, jako panaceum na wszelkie duchowe czy psychologiczne rozterki, na różne nałogi, jak alkoholizm czy narkomania. Dąży się do osiągnięcia stanu „Mantry” poprzez powtarzanie tajemnego słowa przez ok. 20 minut dziennie i skupianie się na nim. Mało kto wie jednak, że przekroczenie pewnej granicy czasowej takiej medytacji prowadzi do zupełnej pustki w głowie, wyjaławia i destabilizuje. Bez ascetycznego przygotowania, u ludzi wychowanych w cywilizacji Zachodu, taka medytacja często prowadzi do fizycznej lub umysłowej choroby. Prawdziwi jogini przestrzegają przed taką praktyką, ale ludzie, szczególnie młodzi, ulegają modzie dając okazję do zrobienia pokaznych interesów różnym „guru”. Młodzież z bogatego Zachodu żąda fizycznego spokoju, ulega płytkim wrażeniom zatapiając się w medytacje, a kończy często w zakładach psychiatrycznych, samobójstwami lub zabójstwami²⁸.

Zasadą nauki wedyjskiej jest mówienie każdemu, że jest boski. Hare Kriszna zajmuje się transmigracją dusz, reinkarnacją, ubóstwieniem człowieka. Każdy może być bogiem, byleby się włączył w boskie sprawy przez zalecane praktyki. Niejeden guru robi siebie bogiem. Dla nas Bóg jest Stwórcą, Panem. W hinduizmie natomiast każdy może wtopić się w uniwersalną duszę, jeżeli będzie żył po bożemu. Stan bóstwa jest więc osiągalny dla każdego, mogą więc nim być i ja, gdy tylko opanuję czas i przestrzeń. Włączenie się w taki nurt religijny, to grzech przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu. Więcej, to zaniechanie największego przykazania — miłości Boga nade wszystko. Ma to być rzekomo w imię miłości bliźniego, a w rzeczywistości w imię miłości własnej, jako ucieczka przed obowiązkami wobec Boga, siebie i bliźnich²⁹.

F. Sekty religijne — można rozpoznać po pewnych charakterystycznych cechach. Najczęściej w wierzeniach sekty: zmartwychwstały Chrystus nie będzie stanowił centrum wiary, Pismo Święte pojmowane jest w sposób dosłowny, literalny, bez uwzględniania rodzajów literackich i kontekstu biblijnego, panuje przekonanie o absolutnym złu świata, werbunkowi nowych wyznawców towarzyszy specyficzna metoda propagandy często fanatyczna i nachalna³⁰.

Wyraz „sekta” oznacza ruch religijny, którego członkowie naśladują nowego proroka proponującego im pewien sposób pojmowania życia i stosunków z Bogiem. Pochodzi od łac. „sequor” — idę za, naśladuję, oraz od „secare” — odcinać³¹, odcięcie się jakiejś grupy od Kościoła macierzystego. Watykański dokument na temat sekt (z maja 1986 r.) kończy się następującym stwierdzeniem: „Nie możemy być naiwnie pojedynczy. Zbadaliśmy działalność sekt w wystarczającym stopniu, aby móc stwierdzić, że postawy i metody działania niektórych z nich są w stanie niszczyć osobowość, dezorganizować rodziny i społeczeństwa, i że ich nauczanie daleko odbiega od nauczania Chrystusa i Jego Kościoła”³².

Spośród wielkiego mnóstwa różnych sekt³³ wymienimy najczęściej spotykane.

- Sekta uzdrowieńcza — **Antoninizm** — założona przez P. Antoine, belgijskiego górniką, zwana nauką chrześcijańską, obiecuje uzdrowienie wszystkim, którzy tak bardzo zawierzą Bogu, że powstrzymują się od przyjmowania jakichkolwiek lekarstw.
- Sekty millenarystyczne — **Świadkowie Jehowy** w nawiązaniu do Ap 20, 4 oczekują bliskiego powrotu Mesjasza i początku nowego tysiącletniego okresu dobrobytu na Ziemi. Odczytują niektóre współczesne katastrofy (bomba atomowa, głód, zanieczyszczenie środowiska naturalnego...) jako znaki zwiastujące koniec świata.
- Tajemnicze sekty o inspiracji mądrościowej Dalekiego Wschodu — **Misja Boskiego Światła**, założona przez guru Maharaj Ji, **Międzynarodowe Stowarzyszenie Świadomości Krishny**, uczniowie **Shree Baghwana**, wyznawcy **Sekai Mahikari**, sekta **Soka Gakkai**, **Międzynarodowe Stowarzyszenie Medytacji Transcendentalnej (A.I.M.T)** ma na celu nauczanie wyłącznie techniki wewnętrznej koncentracji, pomagającej w usuwaniu napięć współczesnego życia i zdobywania nadzwyczajnych mocy, działa w oparciu o doktrynę mistyki hinduskiej.
- Tajemnicze sekty o inspiracji mądrościowej zachodniej — działają one w oparciu o różne odmiany gnozy, według której równowaga psychosomatyczna i doświadczenie duchowe są owocem poznania, dostępnego wyłącznie wtajemniczonym: **Antropozofia**, **Powszechne Białe Bractwo**, **Nowy Akropol** (który występuje jako agencja turystyczna), **Kościół Nauki o Wiedzy** (założony w Kaliforni przez L.R. Hubbarda), **Eko-Życie (Związek Życia Ekologicznego)**.
- Ruch Róża** — **Krzyż** nie uważa się za organizację religijną, ale pretenduje do udzielania wyjaśnień na temat dogmatów nie wyjaśnionych przez Kościół. Filozofia ta jawi się jako mieszanina pojęć opartych na misteriach egipskich, opowiadaniach biblijnych, mitach greckich, wedach indyjskich, dharmach buddyjskich oraz tajemniczych badaniach średniowiecznych. Wychowanie członków Ruchu okryte jest najściślejszą tajemnicą, a kandydat zobowiązuje się nie udostępniać nikomu poufnych dokumentów, jakie Ruch mu wysyła³⁴.
- Sekty wzywające do pokoju i powszechnego braterstwa ludzkości na drodze syntezy i przezwyciężenia odmienności wszystkich innych religii: **Powszechna Wiara Baha'i** oraz **Stowarzyszenia dla Zjednoczenia Świata Chrześcijańskiego — Moona (A.U.C.M.)**³⁵.

Prawie każda z sekt wyłoniła się z jakiejś wspólnoty religijnej lub wyznaniowej, idąc za samozwańczym przywódcą, który bardzo często będąc zdeterminowany w swoim fanatyzmie, prowadzi współwyznawców do zbiorowych tragedii (np. J. Jones popełnił zbiorowe samobójstwo z ponad 900 osobami sekty „Świątynia Ludu” w Gujanie, czy mord kilkudziesięciu

osób sekty „Świątynia Słońca” w Szwajcarii i Kanadzie w 1994 roku).

Wśród innych zagrożeń należy wymienić te, które wynikają z samej postawy człowieka.

G. Indyferentyzm — jest postawą bierności, zobojętnienia i pasywności. Najczęściej jest ona wynikiem frustracji, rezygnacji i przekonania, że różne podejmowane przez człowieka wysiłki nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Postawa taka może ujawnić się w dziedzinie gospodarczej, ekonomicznej (np. praca nie jest doceniana i źle opłacana), wówczas człowiek żyje na koszt innych, co jest niemoralne i pasożytnicze. Z indyferentyzmem można spotkać się w dziedzinie nauki (np. mierne zaliczanie egzaminów bez pasji i zaangażowania w danej dyscyplinie). Najgroźniejszy jest indyferentyzm religijny i moralny, ponieważ człowiek tak już przyzwyczaił się do zła i grzechu, że przestał na to zwracać uwagę (np.: rozwody, aborcja, złodziejstwo, dewastacja mienia, pożycie przed i poza małżeństwem itd). Postawa taka w każdej dziedzinie bardzo niebezpieczna, gdyż prowadzi do zastoju, bierności i upadku człowieka oraz całego społeczeństwa.

H. Relatywizm — jest poglądem głoszącym, że w sferze moralnej wszystko ma charakter względny, subiektywne odczucia czy prawa ludzkie zaczynają dominować nad obiektywnymi normami moralnymi³⁶. Istnienie prawa pisanego niezgodnego z etyką najpierw rodzi postawę tolerującą ten stan rzeczy, a z czasem zostaje przyjęte jako obowiązująca norma. Liberalizm prawa spowodował, że coraz częściej ludzie sami ustalają, co jest etyczne, a co nie, w zależności od sytuacji, np. wmawianie sobie: skoro mi mało płacą, to mogę ukraść pracodawcy, skoro żona czy mąż zdradza, to mogę i ja, skoro prawdą załatwić się czegoś nie da, to muszę kłamać, skoro mam trudne warunki mieszkaniowe, to usunę ciążę itd.³⁷.

Takie myślenie powoduje, że współczesna duchowość Polaków — i nie tylko — jest bardzo zagrożona, zagraża wręcz naszej cywilizacji, ponieważ ludzie nie tylko grzeszą, ale przestali grzech nazywać po imieniu, przestali grzech nazywać grzechem, usprawiedliwiają go we własnym sumieniu. Regres i skutki moralne już są widoczne w pobłażliwości, a nawet w legalizacji aborcji, rozwodów, nudyzmu czy zbrodni seksualnych.

I. Satanizm — w wersji współczesnej wskrzesił Aleister Crowley pod koniec XIX wieku w Anglii, zaś Anton Lavey w Stanach Zjednoczonych w nieco późniejszym okresie³⁸. Samo działanie szatana jako uosobionego zła znane jest od zarania dziejów ludzkich, od tragedii pierwszych ludzi w raju, natomiast obecne wystąpienia wyznawców szatana mają szczególnie przerażający charakter. Stworzono coś na wzór biblii, liturgii i religii, poprzez które wyraża się pogardę dla Boga, człowieka i całej ludzkości, a składa hołd szatanowi w różny sposób. Okrucieństwo, bezwzględność i zewnętrzne symbole mają budzić respekt i strach, chociaż jest to zarazem przejaw osobistego lęku satanistów przed napiętnowaniem i odrzuceniem społecznym. Uzewnętrznianie agresji jest najczęściej odreagowaniem za doznane krzywdy ze strony najbliższych, na brak miłości i ciepła rodzinnego³⁹. Powstała pustka

i poczucie bezwartościowości skłania młodych ludzi ku satanizmowi, który daje poczucie — przynajmniej pozornej — siły i podkreśla znaczenie. Obserwując w świecie dominację zła nad dobrem, przemocy nad życzliwością, fałszu nad prawdą, cwaniactwa nad uczciwością, sfrustrowani młodzi zwracają się ku szatanowi jako silniejszemu w zmaganiach postrzeganych w życiu. Niestety jest to tylko iluzja, która wielu ludzi kosztuje wiele, a nawet wszystko, z życiem włącznie.

3. DZIAŁANIA WYMIERZONE PRZECIWKO ŻYCIU I ZDROWIU CZŁOWIEKA ORAZ PRZECIWKO RODZINIE

Kolejną grupę zagrożeń stanowią działania wymierzone w życie człowieka oraz w rodzinę.

A. Zmasowane działania przeciw życiu i zdrowiu człowieka.

a) **Aborcja (dzieciobójstwo)** — jest uśmierceniem, zabiciem niewinnego i bezbronnego człowieka w okresie prenatalnym. Pozostaje wielką zbrodnią niezależnie od tego, czy prawodawstwo państwowe na to zezwala, czy nie. V przykazanie Boże brzmi jasno — „Nie zabijaj!” Jest też zbrodnią wymierzoną w samą matkę, która zмага się z tzw. zespołem zaburzeń poaborcyjnych⁴⁰, narasta w niej poczucie winy, depresja, agresja skierowana do lekarza, do dzieci, do otoczenia aż do nieodwracalnych zaburzeń psychicznych włącznie⁴¹.

b) **Antykoncepcja** — obejmuje szereg działań, które mają nie dopuścić do poczęcia, a w konsekwencji do zrodzenia nowego życia. Są to działania nacechowane egoizmem, w którym człowiek pragnie oderwać działania seksualne od prokreacji. Część środków antykoncepcyjnych obłudnie maskuje ich prawdziwe skutki, ponieważ mają działanie wczesnoporonne i aborcyjne. Istnieje cały arsenał środków antykoncepcyjnych⁴², od wkładek wewnątrzmacicznych (spiralki), przez środki doustne (pigułki), iniekcje (zastrzyki), aż po mechaniczne (prezerwatywy). Następstwem stosowania tych środków mogą być liczne choroby, nowotwory, zmiany organiczne, bezpłodność i inne powikłania psychiczne i fizyczne. Dla człowieka — nie tylko zresztą — wierzącego jest to problem moralny.

c) **Sterylizacja** — jest szczególnym działaniem antykoncepcyjnym, ponieważ dezintegruje jedność fizyczną człowieka, pozbawiając go zdolności rozrodczej. Dotyczyć może zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Polega ona na podwiązaniu lub wycięciu jajowodów, jajników, macicy lub nasieniowodu. Według najnowszych danych prawie 1/4 par na świecie jest wysterylizowana⁴³, 141 milionów kobiet i 30 milionów mężczyzn polega na tej metodzie. W niektórych krajach, ze względów demograficznych, sterylizacja była stosowana obowiązkowo (np. Indie, Chiny)⁴⁴. Skutki mogą być straszliwe: krwotoki, powikłania, u mężczyzn nowotwory prostaty, jąder, u kobiet ciężce pozamaciczne i inne.

d) Manipulacje genetyczne – są brutalną ingerencją w naturę ludzką u samych początków człowieka. Dowolne sterowanie genami ludzkimi, eliminowanie lub dodawanie pewnych cech nawet zwierzęcych jest po prostu nieludzkie. Człowiek w stadium embrionalnym traktowany jest jako rzecz, przedmiot eksperymentów, których skutków nie można do końca przewidzieć. Zamrażanie, sprzedawanie czy przeprowadzanie doświadczeń na ludzkich embrionach jest sprowadzaniem człowieka do rangi towaru⁴⁵. Mówienie ludziom, że poszanowanie natury ludzkiej stanowi przeszkodę do nauki i postępu, jest zwykłym kłamstwem. Wprost przeciwnie, manipulacje genetyczne mogą przyczynić się do degradacji, a nawet zniszczenia naszej cywilizacji.

e) Eutanazja – jest zamierzonym zakończeniem życia (zabójstwem) w celu zmniejszenia cierpienia. Życie człowieka jest świętością, darem, który stanowi jednocześnie fundament człowieczeństwa, wobec tego dowolne dysponowanie własnym życiem jest odrzuceniem świętości i daru człowieczeństwa. Rola lekarza natomiast polega na towarzyszeniu cierpiącemu człowiekowi i leczeniu go (szpitala, hospicja), a nie na zadawaniu śmierci⁴⁶. W krajach, gdzie eutanazja została zalegalizowana (Holandia, Dania, USA), panuje psychoza przed pójściem do szpitala, by dolegliwość pacjenta nie została zakwalifikowana do stanu nie rokującego nadziei – a więc uśmiercić z litości (eutanazja). Nadużyć i przestępstw w tym zakresie było bardzo dużo.

B. Polityka antyrodzinna – przejawia się w różnych działaniach, które godzą w istnienie i jedność rodziny, uderzają w macierzyństwo, ojcostwo, prokreację oraz w wielu krajach uzyskały usankcjonowanie prawne dla zachowań, które niszczą fundament bytu narodowego i społecznego, jaki stanowi rodzina. Problem ten ujawnił się szczególnie jaskrawo w wypowiedziach uczestników XVIII Międzynarodowego Kongresu Rodziny w Warszawie⁴⁷ oraz na Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat zaludnienia i rozwoju w Kairze we wrześniu 1994 roku⁴⁸.

a) Pornografia – polega na wykonaniu i rozpowszechnianiu pism, druków, filmów, wizerunków i innych przedmiotów w celu wywołania u odbiorców podniecenia seksualnego⁴⁹. Temu celowi zmierzającemu do złamania elementarnej poczucia wstydu – broniącego intymności człowieka, służy ogromna ilość czasopism, filmów, książek oraz liczna sieć „sex-shopów”, których propagatorzy bazując na najniższych ludzkich instynktach pragną dorobić się fortuny kosztem drugiego człowieka. Pornografia jest też metodą, która może doprowadzić do zabicia autentycznej miłości między ludźmi na rzecz technik seksualnych i propagowania wielorakiej demoralizacji. Skutkiem tak rozbudzonych ludzkich namiętności są różne nadużycia, dewiacje i wynaturzenia seksualne oraz powolny rozkład silnego, tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny.

b) Prostyucja – czyli płatny nierząd, oznacza sposób zarobkowania przez oddawanie swego ciała innym osobom dla czynności seksualnych⁵⁰. Choć jest zjawiskiem społecznym starym jak świat, to w społeczeństwach

demokratycznych o liberalnym podejściu do prawa znajduje szczególnie sprzyjające warunki. Domy publiczne, agencje towarzyskie, gabinety masażu czy kluby towarzyskie o specyficznych zainteresowaniach są miejscami szerzącej się demoralizacji. Obniża się wiek prostytutek, ale i wiek matek niepełnoletnich. Proceder obejmuje różne grupy zawodowe w różnym wieku, do czego nawołują nachalne reklamy w czasopismach i wprost zachęcają do złego. Środowiska te są głównymi roznośnikami chorób wenerycznych z dżumą XX wieku – AIDS – włącznie. Istnienie tego zjawiska świadczy o głębokiej degradacji moralnej wielu mężczyzn oraz o upadku moralnym wielu kobiet, mimo że prostytutka okryta jest hańbą, pogardą i odrazą.

c) Innymi czynami lubieżnymi nie liczącymi się z porządkiem moralnym są:

- **Narcyzm** – oglądanie własnego ciała i lubowanie się nim (nazwa pochodzi od mitologicznego greckiego Narcyza zakochanego we własnej urodzie).
- **Ekshibicjonizm** – obnażanie swego ciała, a głównie narządów płciowych przed innymi ludźmi – zwłaszcza płci odmiennej.
- **Sadyzm** – zadawanie partnerowi seksualnemu udręczeń i bólu fizycznego. W skrajnych, rzadkich przypadkach może dochodzić aż do zadawania śmierci (tzw. wampiryzm).
- **Masochizm** – zadawanie sobie cierpień lub uleganie im w celach podniecenia seksualnego.
- **Pedofilia** – pociąg płciowy do dzieci.
- **Gerontofilia** – pociąg płciowy do starców.
- **Bestialstwo** – inaczej zoofilia lub sodomia, polega na czynach nierządnych ze zwierzętami.
- **Necrofilia** – pociąg płciowy do zwłok.
- **Fetyszizm** – Podniecanie się przez części ubrania lub przedmioty należące do pewnej osoby.
- **Transwestytyzm** – przebieranie się w ubrania płci przeciwnej.
- **Homoseksualizm** – (u mężczyzn) pociąg seksualny do tej samej płci.
- **Lesbijstwo** – (u kobiet) pociąg seksualny kobiety do kobiety⁵¹.

d) Rozwody – są każdorazowo sytuacją dramatyczną dla konkretnej rodziny i małżeństwa. Powody mogą być bardzo różne i złożone. Najczęściej jednak rozbicie rodziny następuje wskutek: braku miłości między małżonkami, zdrady małżeńskiej, nalogów, znęcania się nad współmałżonkiem i rodziną. Nie zawsze po rozwodzie małżonkowie żyją w separacji, często zawierają nowe związki niesakramentalne (dot. katolików) albo żyją razem bez żadnych uregulowań cywilno – prawnych⁵². Odrębną sprawą są tzw. „wolne związki”, w których ludzie żyją czasowo, bez żadnych regulacji prawnych oraz bez żadnych przeszkód, by tę sytuację zmienić. Najczęściej jest to przejawem mody, złe pojętej wolności i przejawem egoizmu bez podejmowania odpowiedzialności za trwałość małżeństwa na przyszłość.

e) **Permisywizm** — przeświadczenie sprawiające, że człowiek żyje tak, jakby grzechu nie było, jakby Boga nie było, jakby Bóg nie istniał, a w związku z tym robię to, na co mam ochotę, kiedy chcę, z kim chcę i jak chcę⁵³. Postawa taka jest źródłem wielu problemów, kłopotów, a nawet dramatów. Przyzwalanie na wszelkie zachcianki rodzi postawę permissywną, zwolennicy zaś domagają się przyzwolenia na akceptację wszelkich form zbrodni (np. homoseksualizmu) oraz traktowania na prawach mniejszości wszystkich grup „kochających inaczej” (np. pederastów, lesbijek...). W sferze seksualnej wyraża się to w propagowaniu pornografii w prasie, filmie i telewizji mimo oficjalnego zakazu, ale bez jakiegokolwiek egzekwowania czy sankcji. Wprost przeciwnie, tolerowane jest zło, a ograniczane bądź eliminowane są wartości pozytywne. Postawa permissywna w praktyce wyraża się również w tym, że ludzie ci żyją kosztem innych, normalnie pracujących, ponoszących trud wychowania następnego pokolenia, inwestujących w przyszłość nas wszystkich. Jest to postawa cyniczna, egoistyczna i destrukcyjna dla zainteresowanych, a szkodliwa dla społeczeństwa i ludzi wierzących.

C. Nałogi: alkoholizmu, nikotynizmu, narkomanii — bezpośrednio godzą w człowieka — konsumenta, powodując jego całkowitą degradację w sensie fizycznym, psychicznym, moralnym, społecznym, rodzinnym i ludzkim.

— Mimo funkcjonowania ustawy o wychowaniu w trzeźwości, sieć punktów sprzedaży wciąż rośnie. W 1993 roku został pobity straszliwy rekord spożycia 11 litrów (!) czystego spirytusu na głowę mieszkańca⁵⁴.

— Oficjalnie obowiązuje zakaz reklamowania papierosów, a w praktyce codziennie truje się kilkanaście milionów Polaków, których muszą tolerować inni przebywając w zadymionych pomieszczeniach.

— Pomimo ewidentnego, zabójczego w konsekwencji, szkodliwego działania całej gamy narkotyków, część parlamentarzystów i działaczy społecznych proponuje legalizację narkotyków jako metodę w zwalczaniu zjawiska. Trudno o bardziej obłudną i cyniczną propozycję.

Wszystkie te uzależnienia są źródłem wielu chorób, osłabiają społeczeństwo oraz powodują niewymierne straty materialne i duchowe.

4. ZAGROŻENIA GODZĄCE W PRAWDE

Ostatnia z wymienionych grup zagrożeń uderza w prawdę o człowieku, o życiu, o sobie.

A. Manipulacja mediami — pojawia się wówczas, gdy ktoś wpływa na czyjś obraz rzeczywistości, aby zniekształcić informację i ograniczyć cudze decyzje. Decyzje są wtedy nieautentyczne, bo nie są podejmowane w prawdzie i w wolności. Warunkiem skutecznej manipulacji jest jej niedostrzeżalność. Dają się zmanipulować ci, którzy z reguły są otwarci i posiadają szczególne zaufanie do przekazywanego słowa⁵⁵.

Najbardziej charakterystycznymi przejawami w prasie, radio i telewizji są: manipulacje słowem, dezinformacja, mówienie półprawd lub nieprawdy, traktowanie informacji jako obiektywnych pewników, odwoływanie się do emocji, pogoń za sensacją, a nie szukanie autentycznych informacji, sugerowanie rozumowania w samych tytułach, odwoływanie się do tendencyjnych wyników badań i telefonicznej opinii publicznej, modny stał się antykatolicyzm i antyklerykalizm, propaguje się lub przynajmniej przyzwala na demoralizującą propagandę seksu, pornografii, agresji lub przemocy. Niszczy się autorytety, więzi międzyludzkie i pozytywne działania, w imię partykularnych, najczęściej laickich i lewicowych interesów. Wszędzie wciska się natrętna reklama i wszchobecna komercja.

Trudno człowiekowi w takim wszechstronnym chaosie odnaleźć się i każdorazowo w krytyczny sposób wyłowić prawdę. Skutkiem takich działań jest coraz większa nerwowość, powszechna nieufność do wszystkich i wszystkiego, duża dawka dezinformacji, a niejednokrotnie tragedia osobista człowieka, który nie mogąc się wybronić przed kłamliwymi atakami, kończy z sobą lub trafia do zakładu psychiatrycznego.

B. Hołdowanie hasłom rewolucji francuskiej⁵⁶:

— **Wolność** — pod to szlachetne prawo człowieka podkłada się treści zupełnie fałszywe, nawołując do tolerowania zła w imię wolności, do postaw anarchistycznych w imię całkowitej swawoli i uchylania się od obowiązków, oraz do wolności moralnej rozumianej w sposób permissywny. Dziś w imię wolności przyjmuje się najbardziej wyuzdane propozycje, najbardziej kuriozalne przepisy oraz deprecz największe świętości. Tak rozumiana wolność może doprowadzić tylko do jednego — zagłady i samozniszczenia.

— **Równość** — prawidłowo rozumiana równoznaczna jest ze sprawiedliwością, co jest postulatem koniecznym i uzasadnionym, jednakże sami promotorzy owej równości dzielą ludzi na biednych i bogatych, białych i kolorowych, „Europejczyków” i zacofanych, wykształconych i analfabetów. Przy bezmyślnym, niesprawiedliwym „wyrównywaniu” wszystkich niszczy się siłę postępu w sferze gospodarczej, intelektualnej i duchowej, a rozpocznie się regres i dekadencja.

— **Braterstwo** — wynika z miłości bliźniego, jednego z największych przykazań w religii chrześcijańskiej, jednakże nawoływanie rewolucji francuskiej do braterstwa było hasłem dla wielu organizacji okultystycznych, zamkniętych, masonskich, które występowały przeciw wartościom tradycyjnym i Kościołowi, a wywyższały i faworyzowały swoich wtajemniczonych „braci”. Nie można ufać komuś, kto występuje przeciwko tradycyjnemu porządkowi moralnemu, przeciw tradycyjnej rodzinie, narodowi, ojczyźnie, religii, tworząc jakiś bliżej nie znany nowy porządek, nową moralność, nową religię i nową rodzinę „braci”. Jest to filozofia z gruntu laicka, eliminująca sam fundament jakiegokolwiek istnienia i porządku — Boga.

C. Bezstresowy styl wychowania — polega na świadczeniu dzieciom usług „na żądanie”. Nie należy dziecka do niczego zmuszać ani wymagać, nie należy

karcieć, ale pozostawić maksymalną swobodę w decydowaniu o sobie, o tym, co i kiedy będzie robiło. Skutki takiego wychowania są łatwe do przewidzenia. Zacznie funkcjonować pokolenie: cyniczne, chamskie, brutalne, agresywne, leniwe, zdemoralizowane, pełne roszczeń i pretensji, ale bez jakiegokolwiek wkładu czy odpowiedzialności ze swojej strony. Propagatorzy bezstresowego stylu wychowania wykazują wyjątkowy brak wyobraźni oraz ogromną ignorancję psychologiczno – pedagogiczną. Fundując innym taki owoc, niech najpierw sami go skosztują, tylko czy jest sens na to czekać?

D. Tolerancja – polega na uznaniu prawa do posiadania odmiennych poglądów, przekonań czy religii, nie obejmuje jednak idei antyhumanitarnych i zbrodniczych⁵⁷. W praktyce natomiast zwolennicy tolerancji są szalenie nietolerancyjni dla wartości religijnych, chrześcijańskich, tradycyjnych, narodowych, domagając się uznania i zalegalizowania nawet najbardziej absurdalnych propozycji, np. adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Charakterystyczna jest tendencja do tolerowania zła i fałszu, w imię rzekomego postępu i „europeizacji”, a wyśmiewania i tępienia wszystkiego, co zdrowe, tradycyjne i sprawdzone historycznie.

E. Głośna muzyka – w ostatnich kilkunastu latach opanowała prawie cały świat i z uporem lansowana jest jako niemalże jedyny rodzaj muzyki, którego dziś się słucha i go aprobeuje. Muzyka rockowa, heavy – metalowa w połączeniu z teledyskami próbuje zapanować nad upodobaniami i gustami ludzi młodych, poprzez specjalne działania podejmowane przez jej twórców. W pogoni za innością szuka się najprzeróżniejszych uduziwnień. Śpiewający zachowują się anormalnie, miotają się, prężą, robią wulgarne gesty, ubrani są w różne makabryczne stroje z symbolami czarnoksiężskimi, satanistycznymi i bluźnierczymi. Słów na ogół nie słycać, bo muzyka jest zbyt głośna, by uświadomić sobie treść tekstów. Trafia raczej do podświadomości. Przeróżliwie migające światła i wibrujące obrazy powodują zawroty głowy. Odtwórcy udają, a nawet są w stanie narkotycznego zamroczenia. Próbują wprowadzić słuchaczy w stan zbiorowej ekstazy, w szal, który trąci satanizmem, a niejednokrotnie tekst i elementy satanistyczne są świadomie wkomponowane w całość trwającego koncertu⁵⁸.

Nasycenie młodych ludzi taką dawką ogłuszającej muzyki, rozbudzenie instynktów i namiętności oraz świadome nastawienie do działań buntowniczych, erotycznych, bluźnierczych czy diabolicznych musi zaowocować agresją, ekscesami i burdami, jakie co roku obserwujemy w Jarocinie.

Wymienione grupy zagrożeń stanowią zaledwie część spraw, z którymi człowiek styka się i zmaga niemal codziennie. Z oczywistych i uzasadnionych powodów muszą one budzić niepokój i troskę o przyszłość, o nasz byt, o perspektywę istnienia. Jest jednak w świecie ludzkim, w ogromnej

większości ludzi, wielki potencjał dobra, który codziennie, cicho, bez reklamy i hałasu służy Bogu i drugiemu człowiekowi. Zło natomiast jest głośnie, krzykliwe, natarczywie wciskające się w każdą wolną przestrzeń, by zmanifestować swoją obecność i sprawić wrażenie, że nad wszystkim panuje. Na szczęście tak nie jest! Ale nie można i nie należy zła nie doceniać i go lekceważyć.

PRZYPISY

¹ *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985, s. 1030.

² Por. *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, Warszawa 1993, s. 105–106.

³ Tamże, s. 106.

⁴ Por. *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, dz. cyt., s. 52.

⁵ Tamże, s. 113.

⁶ *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, dz. cyt., s. 96.

⁷ Por. K. Wiśniewska – Roszkowska, *Feminizm zreformowany*, Wrocław 1993, s. 37–44; M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, Marki–Struga 1993, s. 88–91.

⁸ Por. Arnaud de Lassus, *Masoneria – intrygująca tajemniczość*, 1993, s. 9–11.

⁹ S. Krajski, *Masoneria Polska 1993*, Warszawa 1993, s. 16.

¹⁰ Por. tamże, s. 13; A. de Lassus, *Masoneria – intrygująca tajemniczość*, dz. cyt., s. 91–106.

¹¹ S. Krajski, *Masoneria Polska 1993*, dz. cyt., s. 14.

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Tamże, s. 94–100; M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, Marki–Struga 1993, s. 155–160.

¹⁴ S. Krajski, *Masoneria Polska 1993*, dz. cyt. s. 94–95.

¹⁵ Tamże, s. 95.

¹⁶ M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 158.

¹⁷ Tamże, s. 159.

¹⁸ K. Łyszczynski był autorem traktatu *O nieistnieniu Boga (De non existentia Dei)*. Został ścięty za ateizm w Warszawie w 1689 r.

¹⁹ M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 159.

²⁰ Por. tamże, s. 166.

²¹ Kard. Godfried Danneels, *New Age*, Kraków 1992, s. 9.

²² M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 168.

²³ Tamże, s. 169.

²⁴ Kard. G. Danneels, *New Age*, dz. cyt. s. 19.

²⁵ A. de Lassus, *Masoneria – intrygująca tajemniczość*, dz. cyt., s. 47.

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 169.

²⁸ Tamże, s. 12.

²⁹ Tamże, s. 12.

³⁰ Ks. Pierre Descouvemont, *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, Kraków 1992, s. 6–8.

- ³¹ Tamże, s. 24–25.
- ³² Tamże, s. 23.
- ³³ Bp Zygmunt Pawłowicz wymienia około 100 różnych sekt i ruchów religijnych. Bp Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992.
- ³⁴ Ks. P. Descouvemont, *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, dz. cyt. s. 28–31.
- ³⁵ Tamże, s. 31.
- ³⁶ Por. A. Pawełczyńska, *Relatywizm moralny a wartości bezwzględne*, [w:] *Wartości i ich przemiany*, pr. zb. pod red. A. Pawełczyńskiej, Warszawa 1992, s. 12–29.
- ³⁷ M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 41–42.
- ³⁸ Por. Ks. Jeffrey J. Steffon, *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków, s. 102–107.
- ³⁹ Por. M. Braun – Gałkowska, *Młodzież w ruchu satanistycznym*, Marki–Struga 1991, s. 68–82.
- ⁴⁰ A. Winkler, *Terapia osób poranionych przez aborcję*, [w:] *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 522–525.
- ⁴¹ Por. W. Półtawska, *Wpływy przerywania ciąży na psychikę kobiety*, [w:] *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, dz. cyt., s. 329–353.
- ⁴² Por. J. Bruchalski, *Uboczne skutki antykoncepcji*, [w:] *XVIII MKR*, dz. cyt., s. 296–308.
- ⁴³ Tamże, s. 297.
- ⁴⁴ Ks. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1994, s. 82–83.
- ⁴⁵ Por. J. Lejeune, *Etyka i genetyka*, [w:] *XVIII MKR*, dz. cyt., s. 458–465.
- ⁴⁶ Por. G. Zengteler, *Eutanazja*, [w:] *XVIII MKR*, dz. cyt., s. 558–560; R. Fenigsen, *Eutanazja – śmierć z wyboru?*, Poznań 1994.
- ⁴⁷ Por. Z. Drozdek, *Państwo opiekuńcze czy lekceważące?*, [w:] *XVIII MKR*, dz. cyt., s. 124–128.
- ⁴⁸ Por. Międz. Konferencja ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11(1994), s. 43–49.
- ⁴⁹ *Encyklopedia Popularna PWN*, Warszawa 1991.
- ⁵⁰ K. Wiśniewska – Roszkowska, *I ty kiedyś założysz rodzinę*, Marki–Struga 1990, s. 164.
- ⁵¹ Tamże, s. 149–157; ks. J. Troska, *Moralność życia płciowego małżeńskiego i rodzinnego*, dz. cyt., s. 32–43.
- ⁵² Por. ks. M. Paciuszkiewicz, *Małżeństwa niesakramentalne i rozbite*, [w:] *XVIII MKR*, dz. cyt., s. 570–571.
- ⁵³ Por. M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 18–21.
- ⁵⁴ Z.T. Wierzbiński, Z.J. Jaroszewski, *Uzależnienie alkoholowe*, [w:] *XVIII MKR*, dz. cyt., s. 577.
- ⁵⁵ K. Czuba, *Media i władza*, Warszawa 1994, s. 11.
- ⁵⁶ Por. M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 72–81.
- ⁵⁷ *Encyklopedia Popularna PWN*, Warszawa 1991.
- ⁵⁸ M. Giertych, *Zagrożenia duchowe*, dz. cyt., s. 110.

Z ZAGADNIENIŃ HISTORYCZNYCH I LITERACKICH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE
NR 3–4 (1994/1995)

ks. Lech Bończa – Bystrzycki

KATOLICKIE NABOŻEŃSTWA POLSKIE W DEKANACIE ŁĘBORSKIM W LATACH 1871–1945

Dekanat łęborski w latach 1871–1945 należał do Prus na Pomorzu Zachodnim (*Provinz Pommern*), dokładniej w północno-wschodniej części rejencji koszalińskiej (*Regierungsbezirk Köslin*), w powiecie bytowskim i łęborskim. Tereny te graniczyły z Prusami Zachodnimi (*Provinz Westpreussen*), a po I wojnie światowej z Polską. Pod względem katolickiej administracji kościelnej dekanat łęborski (utworzony w 1819 r. z połączenia dekanatu bytowskiego i łęborskiego) od 1821 r. (bulla cyrkumskrypcyjna *De salute animarum* z 16 VII 1821 r.) przynależał do diecezji chełmińskiej (z siedzibą w Pelplinie k/Tczewa). Po I wojnie światowej, w związku z powstaniem Republiki Weimarskiej, dekanat łęborski w 1922 r. odłączono od diecezji chełmińskiej i włączono do nowo powstałej Pralatury Pilskiej (z siedzibą w Pile). Ten stan trwał aż do 1945 r.

Katolickie schematyzmy diecezjalne (wykazy parafii, kościołów i księży) określają liczbę ośrodków duszpasterskich wraz z liczebnością katolików. Tego rodzaju zestawieniami dysponujemy w odniesieniu do dekanatu łęborskiego z lat 1871–1945 (tabl. 1). Wynika z nich, że w 1871 r. w dekanacie łęborskim funkcjonowało pięć parafii w Bytowie, Łęborku, Niezabyszewie z filią w Tuchomiu, Rozlazinie i Ugoszczy z filią w Studzienicach (do 1884 r. parafia Bytów była złączona z parafią Niezabyszewo). W dniu 9 VI 1908 r. z parafii Niezabyszewo utworzono samodzielny ośrodek duszpasterski w Tuchomiu, zwany wikarią lokalną lub lokalnią, z której w dniu 1 IV 1931 r. erygowano kurację. Następnie w dniu 1 XII 1926 r. z parafii Żarnowiec (położona w Polsce) wydzielono samodzielną stację duszpasterską w Wierzchucinie, a w dniu 15 IV 1932 r. utworzono stację duszpasterską w Kostkowie (wydzielona z Wierzchucina)¹. Łącznie w dekanacie łęborskim od 1932 r. było osiem katolickich ośrodków duszpasterskich: Bytów, Kost-

Liczba ludności katolickiej w powiecie bytowskim i lęborskim

Rok	Powiat		Razem
	Bytów	Lębork	
1871	4 147	2 395	6 541
1885	4 411	3 363	7 774
1895	5 070	4 073	9 143
1900	5 728	4 330	10 058
1905	6 453	5 222	11 675
1910	7 279	5 697	12 976
1925	5 822	5 401	11 223
1933	6 070	5 654	11 724

Źródło: *Die Gemeinden und Gutsbezirke der Provinz Pommern und ihre Bevölkerung. Nach den Urmaterialien der allgemeinen Volkszählung vom 1 December 1871.* Berlin 1874, s. 220–221; *Gemeindelexikon für das Königreich Preussen.* Bd. 4. *Provinz Pommern: auf Grund der Materialien der Volkszählung vom 1 XII 1885 und anderer amtlicher Quellen.* Berlin 1888, s. 180–193; tamże, 1895, s. 254–255; tamże, 1905, s. 198–199; *Statistik ...*, N.F., Bd. 150, theil I, stan z 1900 r., s. 109; tamże, N.F., Bd. 240, stan z 1910 r., s. 139; tamże, N.F., Bd. 401, theil I, stan z 1925 r., s. 360; tamże, N.F., Bd. 451, stan z 1933 r., s. 3–46.

kowo, Lębork, Niezabyszewo, Rozłazino, Tuchomie, Wierzchucino i Ugoszcz (z kościołem filialnym w Studzienicach). Ten stan przetrwał do 1945 r.

W dekanacie lęborskim (1871–1945) zamieszkiwała ludność niemiecka i polska (zwana kaszubska), a według pruskiej racji stanu Niemcy, Polacy i Kaszubi. W dekanacie tym większość katolików stanowili Polacy (przede wszystkim w powiecie bytowskim). Ustalenia dotyczące liczebności katolików dekanatu lęborskiego zostały opracowane przez władze kościelne (tabl. 1) oraz przez władze państwowe (tabl. 2). Zestawienia liczebności katolików proveniencji kościelnej i państwowej różnią się między sobą w niewielkim zakresie, gdyż obliczenia te oparto na różnych źródłach. Kościelne wykazy opracowano na podstawie danych nadesłanych przez poszczególne parafie katolickie, a państwowe – w oparciu o dane zebrane przez poszczególnych landratów w ramach określonego powiatu. W tym ostatnim przypadku statystyki pruskie określają stan ludnościowy (w tym liczbę katolików) w poszczególnych miejscowościach, a także według powiatów (nas interesuje liczba katolików w powiecie bytowskim i lęborskim – tabl. 2), bowiem na ogół w skład dekanatu lęborskiego wchodził powiat bytowski i lęborski.

Liczba katolików w katolickich ośrodkach duszpasterskich dekanatu lęborskiego

Nazwa ośrodka duszpasters.	Rok									
	1871	1877	1887	1899	1910	1919	1928	1940	1942	
Bytów	666	732	762	1057	1 413	1 813	1 524	1 900	1 900	
Koskowo	821	821	
Lębork	453	550	916	1 558	1 889	2 168	2 500	2 500	2 500	
Niezabyszewo	1 457	1 555	1 666	1 812	1 517	1 665	1 430	1 300	1 300	
Rozłazino	1064	1 319	1 537	1 627	2 003	1 969	946	870	873	
Tuchomie	1 131	1 373	984	950	950	
Wierzchucino	1 373	984	1 050	1 050	
Ugoszcz	2226	1969	2277	2360	2 886	2 710	1 800	1 674	1 670	
Razem	5866	6125	7158	8414	10 839	11 698	10 709	11 065	11 064	

Tabela 1

Źródło: *Consignatio ...*, 1871 r., s. 53–54, 56, 58; Tamże, 1877, s. 53–54, 56, 58; tamże, 1887, s. 52–53, 55, 57; tamże, 1899, s. 54–55, 57, 60; tamże, 1910, s. 69–70, 72, 76, 78; tamże, 1919, s. 79–80, 83, 86, 88; *Freie Prälatur Schneidemühl 1940*, s. 31–33; tamże, 1942, s. 27–29; F. Westphal, *Die Apostolische Administration Schneidemühl* (Pila), 1928, s. 67–70, 74–75.

Tabela 3

Liczba ludności kaszubskiej w rejencji koszalińskiej

Rok	Liczba Kaszubów	Rok	Liczba Kaszubów
1890	700	1905	1382
1891	721	1910	1127
1900	302	1925	176

Źródło: *Statistik...*, N.F., Bd. 150, theil I, s. 123; tamże, N.F., Bd. 401, s. 393, 417; *Statistisches Handbuch für den Preussischen Staat*. Berlin, Bd. II, s. 118; tamże, Bd. III, s. 128; tamże, Bd. IV, s. 101; *Statistisches Jahrbuch für den Preussischen Staat*. Berlin, Bd. I, s. 19; tamże, Bd. IV, s. 293; tamże, Bd. XIX, s. 12; F. Fircks, *Die preussische Bevölkerung nach ihrer Muttersprache des Königlich preussischen-statistischen Bureaus*. Berlin 1893, s. 248.

Pośród katolików dekanatu lęborskiego (1871–1945) dość znaczną liczbę stanowiła ludność katolicka pochodzenia polskiego. Urzędowe statystyki pruskie podają ich minimalną liczbę (na korzyść Niemców i Kaszubów). Np. według stanu z 1900 r., w powiecie bytowskim zamieszkiwało 3575 Polaków (w ogromnej przewadze katolików) – 1739 mężczyzn i 1836 kobiet, a w powiecie lęborskim – 2152 (w tym 1053 mężczyzn i 1099 kobiet). Z tego wynika, że w powiecie bytowskim było 62,4 % Polaków, a w lęborskim – 49,7 % (a odpowiednio katolików pochodzenia niepolskiego w powiecie bytowskim – 2153, czyli 37,6 % i w powiecie lęborskim – 2178, czyli 50,3 %)².

W celu pomniejszenia liczby ludności polskiej statystyki pruskie obok liczby Polaków podają również liczbę ludności kaszubskiej (tabl. 3). Na Pomorzu Zachodnim, największa ich liczba zamieszkiwała w rejencji koszalińskiej. W tym okręgu administracyjnym, ludność kaszubska w ogromnej przewadze mieszkała w dekanacie lęborskim, przede wszystkim w powiecie bytowskim. Była to ludność w dużej mierze wyznania rzymsko-katolickiego. Z tego wynika, że do ogólnej liczby katolików polskich należałoby jeszcze doliczyć znaczną liczbę ludności kaszubskiej, która w dużym stopniu identyfikowała się z ludnością polską.

Skoro np. według danych z 1900 r., w powiecie bytowskim było ponad 60 % katolików pochodzenia polskiego, a w powiecie lęborskim około 50 % (te proporcje podobnie się kształtowały w innych latach okresu 1871–1945), to nie dziwi fakt, że w dekanacie lęborskim w tym okresie Polacy wyznania rzymsko-katolickiego stale domagali się odprawiania nabożeństw katolickich (Mszy św.) we własnym języku ojczystym. Odprawianie Mszy św. w języku

polskim oznaczało, że podczas liturgii sprawowanej w języku łacińskim, śpiewano pieśni polskie, ksiądz czytał Ewangelię w języku łacińskim i narodowym. Przede wszystkim jednak wierni oczekiwali od księdza wygłoszenia kazania w języku polskim.

Pierwszym, najważniejszym obowiązkiem duszpasterskim wobec katolików narodowości polskiej było sprawowanie Eucharystii – odprawianie Mszy św. w języku polskim (śpiew, czytanie Ewangelii i kazanie). Na Pomorzu Zachodnim odprawianie nabożeństw tego rodzaju spotykamy w parafiach dekanatu lęborskiego dla zamieszkałych tam od wieków autochtonów – Polaków mimo utworzenia w 1871 r. II Rzeszy.

W dekanacie lęborskim odprawiano Msze św., w języku polskim we wszystkich parafiach katolickich z różnym natężeniem. Szczególnie to się uwidoczniło w parafii św. Wojciecha w Rozłazinie podczas proboszczowania niezłomnego Polaka ks. Wojciecha Blocka, którego pobyt przypada tam na czas od 25 VII 1865 do 20 VIII 1884 r. Tenże proboszcz odważnie odprawiał tzw. „Msze polskie”, natomiast „niemieckie” należały do rzadkości. Rozłazińscy katolicy pochodzenia niemieckiego byli z tego niezadowoleni. Nawet wikariusz generalny z Pelplina w dniu 12 XI 1879 r. zwrócił proboszczowi Blockowi uwagę, by czytał Ewangelię i głosił kazania w języku polskim i niemieckim. Również władze rejencyjne w 1872 r. stwierdziły, że ten proboszcz stale głosi kazania w języku polskim, a w niemieckim tylko sporadycznie.

Podobnie ocenił ks. W. Blocka landrat lęborski 24 IV 1873 r. Tak często głosił on kazania polskie – według landrata – że nie było nawet czasu na niemieckie. W końcu po licznych upomnieniach ze strony władzy kościelnej i państwowej – proboszcz rozłaziński głosił kazanie niemieckie w jedną niedzielę miesiąca, a w pozostałe – po polsku.

Parafianie rozłazińscy pochodzenia polskiego byli bardzo zadowoleni z pracy duszpasterskiej ks. W. Blocka na polu narodowym. Wraz z objęciem probostwa w Rozłazinie przez ks. Ludwika Dietricha, który początkowo tam pracował jako wikariusz, sytuacja pod względem narodowym niewiele się zmieniła. Już podczas wprowadzenia proboszcza 8 II 1885 r. lud rozłaziński śpiewał po polsku pieśń „Kto się w opiekę”, jednakże kazanie wygłosił dziekan lęborski ks. A. Höpf w języku niemieckim. Z tego faktu parafianie pochodzenia polskiego nie byli zadowoleni, byli bowiem przyzwyczajeni do kazań we własnym języku narodowym. Dopiero po dziekanie kazanie w języku polskim wygłosił asystujący podczas tej uroczystości proboszcz z pobliskiego Luzina ks. L. Machalewski. Po skończonej Mszy św., przed wejściem na plebanię nowo instalowany proboszcz wygłosił kazanie zarówno w języku niemieckim jak i polskim. Prawdopodobnie postąpił tak z polecenia dziekana.

Język polski używany w kazaniach nie podobał się wielu Niemcom. Wyradcielem tej opinii był wikariusz generalny w Pelplinie, który 30 I 1900 r. nadmienił ks. L. Dietrichowi, by przynajmniej w trzecią niedzielę miesiąca

odprawiał nabożeństwo „po niemiecku”, a w pozostałe „po polsku”. Życzeniem wikariusza generalnego była nawet proporcja odwrotna. Argumentował on, że większa część parafian rozlazińskich zna język niemiecki. Władze kościelne w Pelplinie nie były zadowolone z postawy księży głoszących kazania w języku polskim, były one bowiem w dużej mierze zgermanizowane i szły na rękę władzom pruskim.

Ks. L. Dietrich, starając się być uległym wobec swej władzy kościelnej, 24 II 1900 r. odpowiedział wikariuszowi generalnemu, że raz w miesiącu oraz w drugie najważniejsze święta kościelne (Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zielone Święta) i w odpust św. Wojciecha, głosi „również” kazania w języku niemieckim. Ponadto głosi kazania niemieckie z okazji różnych nadarzających się okazji, np. po przeczytaniu listu pasterskiego, podczas Wielkiego Postu i okresu Wielkanocnego. Wyjaśnienia ks. L. Dietricha satysfakcjonowały wikariusza generalnego, który 1 III 1900 r. uznał, że wywody proboszcza rozlazińskiego były wystarczające³.

Propruska postawa władz diecezjalnych w Pelplinie dała o sobie znać również w przypadku wikariusza łęborskiego ks. M. Belakowicza. Po śmierci proboszcza łęborskiego ks. A. Hopfa (12 II 1896 r.) parafią tą zarządzał ks. M. Belakowicz. Z powodu częstych kazań głoszonych przez niego w języku polskim, na początku 1897 r. władze diecezjalne odwołały go do Wejherowa (za swą agitację propolską został nawet postawiony przed sądem). Władze rejencji były zaniepokojone propolską działalnością ks. M. Belakowicza w Łęborku do tego stopnia, że stanowczo domagały się mianowania w tej parafii proboszcza niemieckiego, który całkowicie odciąłby się od agitatorskiej działalności ks. M. Belakowicza. Za takiego właśnie uchodził ks. P. Borschki (pochodzenia niemieckiego, władał jednak językiem polskim), który według opinii Naczelnego Prezesa Prus Zachodnich z Gdańska G. Gosslera (25 XI 1896 r.), wprowadzał nabożeństwa niemieckie. Instalacja nowego proboszcza ks. P. Borschki w Łęborku nastąpiła 19 I 1897 r. Landrat łęborski 7 XI 1896 r. stwierdził, że ks. M. Belakowicz był nawet większym agitatorom propolskim, niż proboszcz rozlaziński L. Dietrich.

Nowo instalowany proboszcz łęborski ks. P. Borschki od samego początku swego urzędowania, usunął język polski z nabożeństw, stając się gorliwym germanizatorem. Należy tu wyjaśnić, że okres poprzedzający wybuch I wojny światowej w zaborze pruskim charakteryzował się wzmożoną walką z polskością. Pojawiły się nastroje szowinistyczne połączone z atakami na mniejszości narodowe. W 1894 r. powstała również w dekanacie łęborskim tzw. „Hakata” (Towarzystwo Popierania Niemczyzny w Marchii Wschodniej).

Od tego czasu zaczął się wzmacniać proces germanizacji, m.in. poprzez popieranie kolonizacji z pilną obserwacją i zahamowaniem polskiej aktywności. W dekanacie łęborskim przeciw germanizacji występowała ludność katolicka pochodzenia polskiego. Z powodu germanizacyjnej polityki

proboszcza łęborskiego ks. P. Borschki, w obronie Polaków do swej mowy ojczystej wystąpiła „Gazeta Toruńska” (24 X 1897 r.). Pisano w niej, że tamtejsi Polacy nie mają nabożeństw w języku polskim.

W odpowiedzi na ten smutny stan również dzieci i rodzice z parafii łęborskiej zwracały się pisemnie do władz diecezjalnych w Pelplinie o przywrócenie nabożeństw polskich tak jak było to za czasów wikariusza M. Belakowicza. Ostatnia taka petycja zawierała aż 200 podpisów. Wprawdzie biskup chełmiński A. Rosentreter przyrzekł, że Polacy w parafii łęborskiej będą mieli w pierwszą niedzielę każdego miesiąca nabożeństwo polskie — ale według tejże gazety — w rzeczywistości tak nie było. Kiedy Polacy w pierwszą niedzielę października 1897 r. przybyli do kościoła łęborskiego, by wysłuchać kazania polskiego, to miejscowy proboszcz ks. P. Borschki wyjaśnił, że biskup pelpliński pozwolił na głoszenie kazań polskich w Łęborku jedynie latem, a nie zimą. Tego rodzaju tłumaczenie nie miało głębszego sensu, wobec tego rodziny polskie zapytały swego proboszcza, czy z tego powodu mają opuścić ziemię łęborską zimą i udać się np. do Meklemburgii czy Saksonii? Proboszcz ten od parafian polskich dodatkowo zażyczył sobie płacenia po jednej marce od osoby za głoszenie kazania polskiego. Gazeta uznała ten fakt za germanizację prowadzoną przez Kościół katolicki. Germanizacja — według tejże gazety — jest nawet sprawą szatańską, gdyż zadaje ona samemu Kościołowi katolickiemu bolesne rany.

W 1898 r. sytuacja Polaków w tej parafii niewiele się zmieniła. Tylko wyjątkowo ks. P. Borschki wygłaszał kazania polskie w drugi dzień święta Wielkanocy, lecz uprzednio Ewangelię czytał w języku niemieckim, dlatego też Polacy ostentacyjnie wychodzili z kościoła, stojąc przed nim nawet podczas złej pogody. Twierdzili, że w przyszłą niedzielę na niemieckim kazaniu nie będzie żadnego Polaka. Tymczasem „Gazeta Grudziądzka” (z 16 IV 1898 r.) zaznaczyła, że Polacy już nie słuchali kazań w języku polskim od wielu lat. Informacja ta była przesadzona, gdyż jeszcze w 1896 r. w Łęborku, kazania w języku polskim głosił ks. M. Belakowicz. Gazeta ta podała, że z powodu braku kazań polskich parafianom płynęły łzy. Stan ten niewiele się zmienił w ciągu całego roku 1898. „Gazeta ...” w dniu 8 XII 1898 r. napisała, że otrzymała list z Łęborka, w którym parafianie polscy skarżyli się na swego proboszcza za prowadzoną przez niego agitację germanizacyjną, m.in. na polu kaznodziejskim.

Czytamy w niej, że w Łęborku, kazania polskie są głoszone bardzo sporadycznie i to o godz. 15⁰⁰ w niedzielę, a więc w porze nieodpowiedniej dla wielu Polaków zamieszkałych niekiedy w odległych wioskach. Parafianie upominali swego proboszcza, by kazania polskie wygłaszał przed południem. Lecz proboszcz całą tę sprawę nazwał „glupotą”. Tymczasem autor artykułu wskazał, że mowa ojczysta jest kluczem do serca ludzkiego. W Łęborku na 10 kazań niemieckich — jedno polskie było głoszone raz na 2,5 miesiąca.

Następnie „Gazeta” ta zaznaczyła, że duchowni prowadzą niezrozumiałą germanizację narodu polskiego. Według „Gazety” nawet w Kościele ewangelickim pastory mają większe zrozumienie dla potrzeb ludu polskiego niż w Kościele katolickim, głosząc im kazania w języku ojczystym⁴. Można powiedzieć, że germanizacyjne postępowanie ks. P. Borschki było wyrazem ówczesnych nastrojów antypolskich w całych Prusach.

Podobnie trudną sytuację z nabożeństwami polskimi spotykamy także w innych parafiach dekanatu łęborskiego. Np. w Niezabyszewie, gdzie proboszczem w latach 1843–1882 był ks. R. Kammer (zm. 11 V 1882 r.), kazania polskie należały do rzadkości. Powodem takiej sytuacji było to, że kapłan właściwie nie znał języka polskiego — nauczył się jego dopiero w Niezabyszewie. Także proboszcz bytowski ks. F. Loeper w 1895 r. zaznaczył, że ks. R. Kammer głośił kazania wyłącznie w języku niemieckim. W Bytowie, proboszcz ks. F. Loeper po 12-tu latach pracy w tej parafii przystąpił do opracowania porządku (agendy) pracy duszpasterskiej (zwłaszcza ustalenia porządku odprawiania Mszy św.).

Z tego też powodu dnia 14 VIII 1895 r. zwrócił się do wikariusza generalnego w Pelplinie w sprawie zwiększenia liczby głoszonych kazań w języku polskim. Nadmieniał on, że poprzednio przez około 40 lat w parafii bytowskiej (łącznie z Niezabyszewem), kazania polskie wygłaszano jedynie dwa razy w roku kalendarzowym (w dwa święta patronalne — św. Jana i św. Katarzyny). Ks. F. Loeper zwiększenie liczby kazań polskich argumentował tym, że jest to parafia polska (w ostatnich latach do tej parafii sprowadziło się kilka rodzin polskich z pobliskich parafii, np. w 1894 r. — 14).

Z tego powodu wzrosło zapotrzebowanie parafian na częstsze używanie języka polskiego. Wystąpił on z wnioskiem o zwiększenie liczby Mszy św. odprawianych w języku polskim. Prosił o możliwość odprawiania Mszy św. po polsku, oprócz świąt patronalnych, także w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świąt. W odpowiedzi wikariusz generalny wyraził zgodę na propozycję proboszcza, jednak z zastrzeżeniem by również w/w dni były wygłaszane kazania w języku niemieckim (by nie przedłużać Mszy św. — krótsze). W oparciu o w/w zgodę władzy pelplińskiej, ks. F. Loeper w październiku 1895 r. opublikował porządek nabożeństw, w którym zawarł adnotację o głoszeniu w parafii bytowskiej kazań polskich pięciokrotnie w ciągu roku. Również czasopismo ogólnodiecezjalne „Pielgrzym” z 28 IV 1898 r. (za „Gazetą Gdańską”) opublikowało tę samą wiadomość. Nadto zaznaczono, że w każdą niedzielę i święta czytana była Ewangelia w obu językach. Ta niewielka liczba nabożeństw polskich w parafii bytowskiej wynikała zarówno z decyzji władz diecezjalnych, jak i z faktu, że w tym okręgu duszpasterskim było stosunkowo niewiele katolików pochodzenia polskiego⁵.

Wyżej wspomniano, że w parafii bytowskiej nabożeństwa polskie odprawiano 5 razy w roku. W pozostałych parafiach okręgu bytowskiego pod tym względem było znacznie lepiej. Przede wszystkim dotyczy to parafii

w Ugoszczy (z kościołem parafialnym w Ugoszczy i filialnym w Studzienicach). W tej parafii kaszubskiej należącej do dekanatu łęborskiego zawsze zamieszkiwała największa liczba katolików w porównaniu do pozostałych (np. według diecezjalnego schematyzmu z 1900 r. — 2446 katolików, z 1902 r. — 1563, z 1904 r. — 2540, czy nawet 2615, z 1909 r. — 2864, z 1910 r. — 2886, z 1914 r. — 2883, z 1919 r. — 2710). Wśród mieszkających tam katolików Polacy do czasu powstania Republiki Weimarskiej stanowili większość. W późniejszym okresie wskutek *Ostflucht* nastąpił duży napływ ochotników niemieckich (w powiecie bytowskim znalazło się 375 rodzin optantów niemieckich i liczba katolików pochodzenia polskiego zmniejszyła się do około 30–40 % (np. w 1927 r. na 4283 katolików było już tylko 1690 Polaków)⁶.

Długoletni proboszcz w Ugoszczy ks. Teofil Gierszewski (1872–1906) z pochodzenia Polak (ur. w Opaleniu, n/Wisłą) rozwijał działalność duszpasterską w języku polskim (w tym często głośił kazania w języku ojczystym). W tej parafii w XIX w. nabożeństwa niemieckie należały do rzadkości. Pod koniec XIX w. nawet niektórzy niemieccy parafianie skarżyli się u wikariusza generalnego w Pelplinie, że kazania niemieckie były głoszone nieregularnie. Prosił oni, by miały one miejsce przynajmniej raz w miesiącu. Dlatego też wikariusz generalny 30 I 1900 r. skierował do ks. T. Gierszewskiego zapytanie, czy i jak często są przez niego głoszone kazania niemieckie? Z tego wynika, że wówczas były one wygłaszane sporadycznie. Również 19 V 1902 r. cztery osoby pochodzenia niemieckiego skierowały bezpośrednio do ks. T. Gierszewskiego prośbę, by w Studzienicach przynajmniej raz w miesiącu było głoszone kazanie w języku niemieckim, gdyż — według nich — prawie we wszystkie niedziele roku kazania są głoszone w języku polskim. Z tego powodu Niemcy podczas kazania w języku polskim wychodzili z kościoła.

Ten stan rzeczy trwał także po śmierci ks. T. Gierszewskiego (19 IV 1906 r.), kiedy podczas wakansu proboszczowskiego (IV 1906 — VI 1912) administrowali tą parafią dwaj kolejni księża, ks. Walery Piechowski (1906–1909) i ks. Leon Olszewski (1909–1912). Sytuacja ta denerwowała Niemców, którzy stale zwracali się do władz państwowych i diecezjalnych o pomnożenie kazań niemieckich. 11 XII 1908 r. wikariusz generalny z Pelplina wspominał, że kazania niemieckie w parafii Ugoszcz są głoszone tylko w większe święta (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Święta).

Wikariuszowi generalnemu zależało na tym, by się przekonać, czy ten stan rzeczy może trwać dłużej. Dopominał się więc o szczegółowy wykaz mieszkańców poszczególnych wsi należących do tej parafii. W jednym z listów napisał, że w parafii tej jest według oceny naczelnego prezesa z 2 IX 1908 r., 1255 katolików, w tym 775 Polaków, 310 Kaszubów i 170 Niemców.

Dane te były jednak nieprawdziwe, gdyż ogólna liczba była zanizona (w schematyzmie diecezjalnym z 1909 r. było zapisanych 2864 katolików). Poza tym władze państwowe specjalnie dzieliły katolików ugoskich na 3 kategorie

narodowościowe po to, by pomniejszyć liczbę katolików pochodzenia polskiego. Prawda była jednak taka, że ogromną większość katolików w tej parafii stanowili Polacy (łącznie z Kaszubami), dlatego też kazania w tej parafii stałe były wygłaszane w języku polskim. Jednakże władze diecezjalne, jako propruskie, stałe domagały się przedstawienia wykazu liczebności katolików ugoskich pod względem narodowościowym.

Wikariusz generalny zwrócił się jeszcze raz w tej sprawie do ks. W. Piechowskiego 31 V 1909 r., wtedy podano, że w parafii Ugoszcz było 2768 katolików (2724 Polaków i 62 Niemców). Kuria diecezjalna w Pelplinie podjęła jeszcze jedną próbę zwiększenia liczby kazań w języku niemieckim po ustaleniu składu narodowościowego katolików w Ugoszczy.

Do nowej próby zwiększenia ilości kazań w języku niemieckim doszło 15 II 1910 r. po ustanowieniu nowego zarządcy w parafii w Ugoszczy ks. Leona Olszewskiego. Na pytanie o liczbę parafian ten gorliwy Polak odpowiedział 27 V 1920 r., że w parafii ugoskiej jest 2852 katolików (2787 Polaków i 65 Niemców), Niemców jest najwięcej w Ugoszczy – 26 i po 9 w Rabacinie i Sonnenwalde. Następnie z naciskiem nadmienił, że nie ma żadnej różnicy między językiem kaszubskim a językiem polskim. Można wnioskować zatem, że ten kapłan, jeszcze bardziej aktywnie włączył się w działalność narodową, skoro nie tylko zrównał Polaków z Kaszubami, ale nawet skasował dotychczas głoszone kazania niemieckie (3 razy w roku). Wywołało to oburzenie landrata bytowskiego oraz władz rejencyjnych w Koszalinie. Te ostatnie 12 X 1910 r. o tym fakcie powiadomiły Naczelnego Prezesa.

Ocena działalności ks. L. Olszewskiego przez landrata bytowskiego nie pozostawia cienia wątpliwości, że ten kapłan w ogóle nie brał pod uwagę katolików niemieckich, gdyż z działalności duszpasterskiej całkowicie usunął język niemiecki. Taka propolska postawa tego księdza zadecydowała, że nie mógł on zostać proboszczem w tej parafii. Wobec tego władze państwowe poszukiwały innego kandydata. W końcu proboszczem w tej parafii został ks. Robert Prądyński (Kaszub, urodzony w Ciemnie, pow. Bytów). Władzom pruskim wydawało się, że ten nowy „spokojny” kapłan, rozumiejący lud kaszubski zmieni dotychczasową politykę narodowościową swych poprzedników. Po pewnym czasie okazało się, że nowy proboszcz ugoski (1912–1930) nie tylko że nie realizował wytycznych państwowych, to dalej kontynuował politykę narodowościową swego poprzednika.

Różnica jedynie była taka, że wskutek licznych petycji wikariusza generalnego ponownie wprowadził 4 kazania niemieckie (na Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Świąta oraz w święto pastoralne). W wielu dziedzinach życia duszpasterskiego przerósł nawet swego poprzednika. Stałe głosił kazania polskie, bowiem twierdził, że „być katolikiem, to być Polakiem”, „Bóg rozumie tylko po polsku”. Na pogrzebie ks. R. Prądyńskiego (zm. 11 VII 1930 r.) obecny był prałat pільski ks. M. Kaller, który wygłosił kazanie w języku polskim. Było to niezwykle wydarzenie⁷.

Wspomniano wyżej przy omawianiu nabożeństw w Bytowie, że kazania w języku niemieckim w Niezabyszewie głosił tamtejszy proboszcz ks. R. Kammer (zm. 11 V 1882 r.). Po jego śmierci częstotliwość odprawianych nabożeństw w języku polskim nie zwiększyła się. Następcy ks. R. Kammera, ks. S. Dunajski (1881–1883), ks. M. Wierzbicki (1884–1900), ks. J. Wojciechowski (1900–1901), ks. A. Klink (1901–1908), ks. L. Połomski (1908–1910), przywrócili językowi polskiemu właściwe miejsce podczas nabożeństw. Do czasu odłączenia Tuchomia od Niezabyszewa (9 VI 1908 r.) w kościele parafialnym kazania w języku niemieckim głoszone tylko raz na 2 miesiące, a po oddzieleniu tylko raz w miesiącu. Administrator niezabyszewski ks. L. Połomski starał się uszanować katolików niemieckich, dlatego dla nich wprowadził miesięczne nabożeństwa. Ten stan nabożeństw kontynuował również jego następca, wieloletni proboszcz ks. F. Szynkowski (1910–1945). Jednak wskutek nasilenia żywiołu niemieckiego w tej parafii ks. F. Szynkowski, od czasu powstania Republiki Weimarskiej, odprawiał nabożeństwa niemieckie już co trzecią niedzielę (mimo że tej praktyce się sprzeciwiał).

W odłączonym od Niezabyszewa Tuchomiu (9 VI 1908 r.) na skutek interwencji wikariusza generalnego z Pelplina z 17 XII 1908 r., również wprowadzono nowy porządek odprawiania nabożeństw. Z uwagi na sporą liczbę parafian niemieckich w nowo założonej lokalii tuchomskiej, jej wikariusz ks. J. Sieg (1908–1911) z inicjatywy wikariusza generalnego wprowadził dwa nabożeństwa niemieckie (w niedziele) i jedno polskie. Także w drugim dniu trzech największych świąt katolickich (Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zielone Świąta) wprowadzono kazania polskie (a w pierwsze – niemieckie). Z tego widać, że wikariusz generalny zażądał wprowadzenia w lokalii tuchomskiej większej liczby nabożeństw niemieckich a tym samym zmniejszenia polskich. W Tuchomiu przez pewien czas odprawiano nabożeństwa w języku polskim tylko w co trzecią niedzielę miesiąca. Jednakże nowy wikariusz lokalny ks. Leon Kobyliński (1911–1927) z urodzenia Polak ale Niemiec z przekonania odprawiał nabożeństwa po polsku i niemiecku.

Ze sprawozdania wicekonsula polskiego ze Szczecina z dnia 10 X 1927 r. wynika, że w Tuchomiu nabożeństwa czysto niemieckie odprawiano już tylko w co trzecią niedzielę miesiąca. Ten porządek nabożeństw nie podobał się nowo mianowanemu lokalniście tuchomskiemu, ks. J. Bistramowi (od 1927 r. wikariusz lokalny, od 1931 r. kuratus). Starając się uzyskać zatwierdzenie na kuratusa pragnął przypodobać się władzom kościelnym i państwowym i dlatego stopniowo zmieniał ten „niekorzystny” stosunek, odnośnie nabożeństw niemieckich.

W związku z nasilającą się dyktaturą hitlerowską w 1933 r. zażądał od władz kościelnych w Pile zezwolenia na ograniczenie nabożeństw polskich do jednego w miesiącu (dotychczas odprawiał je po dwóch kolejnych niemieckich). Uznał on, że poprzednio ludność polska stanowiła jedynie 1/4 parafian (zanizył ten stosunek na niekorzyść Polaków), a obecnie uważał, iż ich nie

było w ogóle (byli tylko nieliczni Kaszubi). W tym przypadku ks. J. Bistram stał się znanym germanizatorem w swej kuracji. Tymczasem bardzo trudno było natychmiast wykreślić 1/4 Polaków z jego kuracji i nazwać ich tylko Kaszubami, skoro w rzeczywistości byli to ci sami parafianie (Polacy—Kaszubi). Jednakże władze kościelne w Pile w dniu 8 VII i 23 VIII 1933 r. powiadomiły ks. J. Bistrama, by kierował się roztropnością i pochopnie nie ograniczał nabożeństw polskich. Tym bardziej, że nowy konkordat między Stolicą Apostolską a Niemcami wskazywał na uszanowanie praw mniejszości narodowych. Mimo tych ostrzeżeń ks. J. Bistram bardzo często na własną rękę ograniczał język polski w swej kuracji, za co był krytykowany przez swoich parafian polskich⁸.

W dekanacie lęborskim w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. pojawiały się trudności w sprawowaniu Eucharystii w języku polskim. Zdecydowały o tym nie tylko ogólne założenia polityki państwowej ograniczającej swobodę działalności mniejszości narodowych i Kościoła katolickiego (w tym m.in. zmniejszanie nabożeństw polskich), ale także gorliwość germanizacyjna części duszpasterzy katolickich. Klasycznym przykładem byli duszpasterze z Wierzchucina (pow. Lębork), m.in. ks. B. Masłowski (int. 1 XII 1926 r., zm. 7 I 1928 r.) „... Polak z pochodzenia, lecz z przekonania zagorzały Niemiec”, jego następcą ks. M. Kluck, a zwłaszcza ks. Józef Garske (1928—1932). Ten ostatni, jako znany germanizator ludności polskiej nie przejmował się nabożeństwami polskimi.

Mimo, że obiecano parafianom wierzchucińskim, że nabożeństwa polskie będą odprawiane w każdą drugą niedzielę, „... tymczasem ks. Garske wcale nie dotrzymuje tego ...”, nawet nie głosił kazań polskich w większe święta, „... trwa w swym nacjonalistycznym uporze w stosunku do ludności polskiej i wszelkimi środkami stara się ją zgermanizować ... stara się wyrugować język polski z kościoła ...”. Dlatego konsul polski ze Szczecina dnia 7 VI 1929 r. stwierdził, że „opieka duszpasterska w parafii Wierzchucino ... przedstawia się rzeczywiście bardzo krytycznie ...”. W dniu poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę kościoła wierzchucińskiego (21 VII 1929 r.) wygłoszono kilka przemówień, ale wszystkie w języku niemieckim, tak więc proboszcz z Rozłazina ks. L. Kobyliński był niejako zmuszony do wytłumaczenia parafianom tej uroczystości w języku polskim. Również wicekonsul polski z Pily dnia 29 VII 1929 r. nadmieniał wyraźnie, „... aby wreszcie zająć się sprawą Polaków z Wierzchucina i nie dopuścić do jawnej germanizacji przez kościół i plebanie ...”. Zresztą konsul polski z Pily zauważył (4 X 1929 r.), że ks. J. Garske „... ogranicza się w kościele do używania języka polskiego jedynie do odczytywania Ewangelii w czasie nabożeństwa i odczytywania krótkich polskich kazań ... Na Wierzchucin idzie wielki nacisk germanizacyjny”.

Z relacji konsula polskiego z Pily z dnia 21 I 1931 r. wynika, że ks. J. Garske „... co czwartą niedzielę, ma wprawdzie polskie kazanie, które polega na tym, że czyta je z listu”. Wynikało z tego, że jak się wyraził wspomniany konsul — ks. Garske „do polskości jest usposobiony nieprzy-

chylnie ...”. W wielu wypadkach Polacy z Wierzchucina, uczęszczali na nabożeństwa polskie do swej macierzystej parafii w Żarnowcu dlatego, że ks. J. Garske był znanym germanizatorem i dawał zły przykład życia moralnego. Nawet landrat lęborski zgorszony był postępowaniem tego księdza, dlatego też nie czynił Polakom trudności w przekraczaniu granicy niemiecko—polskiej w pobliżu Żarnowca⁹.

Wspomnieliśmy już, że podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę kościoła w Wierzchucinie dnia 21 VII 1929 r., proboszcz z Rozłazina ks. L. Kobyliński wyjaśniał Polakom znaczenie tej uroczystości w ich języku ojczystym. Widocznie podczas tej uroczystości, spośród wszystkich mówców, właśnie on najlepiej władał językiem polskim. Za jego proboszczowania w Rozłazinie (1927—1932) utrzymywały się dość regularne nabożeństwa polskie. Jednak podczas jego choroby (początek 1931 r.) zastępował go kapłan niemiecki, który zaczął ten zwyczaj zmieniać na korzyść nabożeństw niemieckich. Jak wynika z raportu konsulatu polskiego z Pily z dnia 11 IV 1931 r. „... od szeregu tygodni ustały kazania w języku polskim zniesiono śpiew i czytanie ewangelii po polsku ... Na skutek tego stanu rzeczy panuje w Rozłazinie ogromne rozgoryczenie wśród ludu polskiego”. Na ogół władze kościelne pod wpływem nacisku władz państwowych posyłały do parafii księży o nazwiskach polskich, jednak z pochodzenia czy z przekonania Niemców, którzy pod płaszczykiem polskiego nazwiska stawali się germanizatorami parafian pochodzenia polskiego¹⁰.

W tym przypadku bardzo trudno jest ocenić działalność długoletniego proboszcza z Niezabyszewa ks. Franciszka Szyrkowskiego (1910—1945). Bowiem w jego parafii zamieszkiwało sporo Niemców, którzy stale domagali się zwiększenia liczby nabożeństw niemieckich kosztem polskich. Z tego powodu ks. F. Szyrkowski miał trudny problem do rozstrzygnięcia. Np. według raportu wicekonsula polskiego ze Szczecina z dnia 10 X 1927 r. wynika, że proboszcz niezabyszewski dotychczas sprzeciwiał się zwiększeniu liczby nabożeństw niemieckich (które odbywały się po dwóch kolejnych polskich). Również w 1931 r. ten proboszcz domagał się odprawiania nabożeństw polskich w jego kościele filialnym w Rekowiu. Jednakże władze rejencyjne na to nie wyraziły zgody. Katolicy pochodzenia polskiego z Rekowa w 1933 r. poprosili proboszcza z Bytowa ks. W. Genge, by ten przyłączył Rekowo do parafii bytowskiej. Chodziło o to, by parafianie rekowscy mieli okazję uczestniczenia we Mszach polskich. Jednakże ks. W. Genge odmówił, gdyż po pierwsze władze państwowe zabroniły w Rekowiu odprawiania nabożeństw w języku polskim, po drugie on sam bardzo słabo władał językiem polskim. W efekcie ta sprawa upadła¹¹.

Pod wpływem narastającej ideologii nacjonalistycznej o charakterze antypolskim, proboszcz niezabyszewski ks. F. Szyrkowski zmienił dotychczasowy stosunek do Polaków („rozłożył proces germanizacji parafii na długie lata ...”) i jak wynika ze sprawozdania urzędnika konsularnego z Pily S. Szydłowskiego z 1931 r. ks. F. Szyrkowski „... zapewne pod wpływem Pily

(władz kościelnych — dop. autora) zmienił się i dziś nie można go uważać za Polaka ...”. Wskutek tego, w Niezabyszewie wprowadził on na przemian nabożeństwa niemieckie i polskie. Ten porządek nabożeństw szczegółowo opisał W. Wach: „W latach trzydziestych zostały wprowadzone w parafiach dwujęzycznych dwie msze, w niedziele i święta ... Wtedy w niedzielę z nabożeństwem polskim ksiądz odprawiał rano mszę dla Niemców i odwrotnie co trzecią niedzielę nabożeństwo dla Polaków było w godzinach rannych. Tyle tylko, że ksiądz Szynkowski wprowadził male, ale charakterystyczne innowacje. Kazanie w czasie nabożeństw niemieckich odbywało się w czasie mszy i ci Polacy, którzy rano nie mogli być na nabożeństwie polskim, musieli wysłuchać kazania w języku niemieckim. Natomiast w niedzielę z sumami polskimi ksiądz Szynkowski kazania wygłaszał przed mszą, aby Niemcy, którzy przybywali do kościoła, nie musieli wysłuchiwać kazania w języku polskim. Ta innowacja oburzyła ludność polską. Wiele osób ostentacyjnie wychodziło z kościoła w czasie kazania niemieckiego. Szum po wioskach kaszubskich był tak wielki, że ksiądz Szynkowski ... musiał wycofać się z tych innowacji, tym bardziej że dochodziło nieraz do gorszących zajęć w kościele ... W okresie narastającego szowinizmu hitlerowskiego ksiądz Szynkowski ... wprowadził nabożeństwa w języku niemieckim co drugą niedzielę, a nie co trzecią, jak było poprzednio. Taki stan utrzymywał do dnia 1 września 1939 r. Z dniem wybuchu wojny ... oficjalnie panował w kościele język niemiecki ...”¹².

Dlatego nie dziwimy się ocenie S. Szydłowskiego z 1931 r., że „Kościół katolicki i ksiądz są bardzo silnym czynnikiem germanizacyjnym wśród Kaszubów ... duchowny zamiast mieć przede wszystkim na względzie interesy Kościoła katolickiego w swych poczynaniach, wyżej stawia nacjonalistyczny interes niemiecki ... walczy z polskością”.

W latach dyktatury hitlerowskiej we wszystkich parafiach dekanatu lęborskiego, a nawet całego Pomorza Zachodniego, bardzo poważnie ograniczano nabożeństwa polskie. Np. w parafii niezabyszewskiej proboszcz ks. F. Szynkowski — jak to wynika z relacji ambasady polskiej w Berlinie z dnia 20 VI 1936 r. — „... do 1932 r. odprawiał dwa polskie nabożeństwa, obecnie tylko jedno”¹³.

Oprócz ks. F. Szynkowskiego poważnym nacjonalistą niemieckim był wyżej wspomniany kuratus ks. J. Bistram z Tuchomia. Zaciekle zwalczał on wszelkie przejawy działalności polskiej również w dziedzinie nabożeństw polskich. Z relacji władz rejencyjnych z dnia 30 I 1932 r. wynika, że w Tuchomiu w dwie kolejne niedziele odprawiał kuratus nabożeństwa niemieckie, a w trzecią polskie. Natomiast w roku 1936 w Tuchomiu odprawiano nabożeństwo polskie już tylko raz w miesiącu. Również w okresie wojny (1939—1945) mimo ogromnych trudności ksiądz Jan Hinc odprawiał nabożeństwo dla Polaków (cicha Msza św.) w pierwszą niedzielę miesiąca o godz. 11³⁰ (po skończonych w tę niedzielę dwóch mszach niemieckich o godz. 8⁰⁰ i 10⁰⁰), gdyż według nakazu władz rejencyjnych, Msza św. polska

mogła być odprawiana tylko w pierwszą niedzielę miesiąca między godziną 10-tą a 12-tą¹⁴.

We wspomnianej relacji ambasady polskiej z Berlina z dnia 20 VI 1936 r. zanotowano, że w Rozlazinie odprawiano msze polskie dwa razy w miesiącu, w Lęborku — trzy razy w roku (które wkrótce uległy likwidacji), w Wierzchninie — raz w miesiącu, w Kostkowie i Bytowie — żadnej. W tej ostatniej parafii jeszcze w 1930 r. msze polskie odprawiano w drugi dzień większych świąt katolickich (Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zielone Świąta) oraz w odpust parafialny. Lecz już w 1931 r. nabożeństwa te zostały zlikwidowane przez proboszcza ks. W. Gengę, gdyż właściwie nie znał on języka polskiego i starał się być zawsze lojalny wobec władz niemieckich. Poza tym tłumaczył on zawsze, że Polaków nie było w jego parafii (w 1925 r. według niego było pięciu Polaków, dla których nie będzie czytał ewangelii i wygłaszał kazania w języku polskim)¹⁵.

Przy omawianiu stanu nabożeństw polskich w Ugoszczy (k/Bytowa) zanotowano, że długoletni proboszcz tej parafii ks. R. Prądyński (1912—1930) wszelkimi środkami rozwijał na każdym odcinku życia duszpasterskiego działalność propolską. Te stan rzeczy diametralnie się zmienił po jego śmierci, kiedy od 1 I 1931 r. do 1940 r. proboszczem w parafii w Ugoszczy był ks. Józef Weilandt. Nowo instalowany proboszcz ugoski, według stanu z dnia 11 V i 14 VIII 1927 r., zastał parafię wybitnie polską, w której odprawiano rocznie tylko sześć nabożeństw niemieckich, (a nawet według S. Szydłowskiego z 1931 r. — tylko cztery), oraz w większe święta kościelne. W takim układzie, nabożeństwa niemieckie stanowiły jedynie skromny dodatek do polskich. Wobec tego bardzo trudno było ks. J. Weilandtowi wprowadzić nabożeństwa niemieckie, gdyż napotykał na zdecydowany opór parafian polskich. Mimo tego od samego początku swego duszpasterzowania w tej parafii zaczął on stopniowo zmieniać dotychczasowy porządek nabożeństw na korzyść niemieckich.

Do pierwszego incydentu na tym tle doszło na Wielkanoc 1931 r. W pierwsze święto (5 IV), kiedy proboszcz wprowadził nabożeństwo niemieckie (dotychczas było w drugim dniu świąt) i rozpoczął głosić kazanie w języku niemieckim parafianie polscy byli z tego bardzo niezadowoleni, zaczęli szemrać w kościele, a nawet go opuszczać. Spośród nich, obywatel ze Studzienic Jan Żywicki skoro usłyszał rozpoczęcie kazania w języku niemieckim, to na głos przezegnał się w języku ojczystym. Po skończonym nabożeństwie J. Żywicki podszedł do ołtarza i głośno się modlił w języku polskim. W efekcie ks. J. Weilandt wyprowadził go do zakrystii. Ten incydent stał się tak głośny na bytowszczyźnie, że gazeta bytowska „Bütower Anzeiger” zamieściła artykuł pod znamienym tytułem „Störung des Gottesdienstes in Bernsdorf”. Wskutek tego incydentu J. Żywicki został ukarany i osadzony w więzieniu lęborskim. Mimo tego ks. J. Weilandt nadal wprowadzał nowy porządek odprawiania nabożeństw.

Władze rejencyjne dnia 30 I 1932 r. odnotowały, że w Ugoszczy, nabożeństwa niemieckie odprawiane są w każdą pierwszą niedzielę miesiąca oraz w trzy największe święta katolickie. Natomiast nabożeństwa polskie wówczas sprawowano we wszystkie pozostałe niedziele i święta; a w kościele filialnym w Studzienicach głoszone były kazania wyłącznie w języku polskim, a tylko Ewangelia była czytana w obu językach. W Ugoszczy wciąż była znaczna przewaga nabożeństw polskich nad niemieckimi. Tej proporcji trudno się dziwić skoro np. w 1936 r. na 1500 parafian było aż 1400 Polaków (93,3 %). Ks. Weilandtowi pomagały władze niemieckie, które w okresie dyktatury hitlerowskiej mocno naciskały na wyrugowanie języka polskiego z nabożeństw. Wielkim sukcesem dla miejscowego proboszcza było to, że wreszcie udało mu się – jak to zapisano w protokole wizytacyjnym z dnia 31 V 1938 r. – wprowadzić nabożeństwa niemieckie w każdą niedzielę i święta (obok polskich), według następującego porządku: o godz. 8³⁰ – nabożeństwo niemieckie, o godz. 10³⁰ – polskie (gdyż Polaków było znacznie więcej, dlatego mieli nabożeństwo o wygodniejszej porze i bardziej uroczyste)¹⁶. Ten ustalony porządek nabożeństw w parafii ugoskiej był jeszcze korzystny dla ludności polskiej, biorąc pod uwagę fakt, że w innych parafiach pomorskich w tym czasie prawie całkowicie zakazano nabożeństw polskich.

Kończąc rozważania na temat katolickich nabożeństw polskich odprawianych w dekanacie łęborskim w latach 1871–1945 należy stwierdzić, że na ogół duchowieństwo katolickie (za wyjątkiem niektórych księży) w rozwoju języka polskiego odegrało poważną rolę. Gorliwi księża patrioci odprawiając nabożeństwa polskie ugruntowywali język ojczysty wśród ludności autochtonicznej. W ten sposób księża z dekanatu łęborskiego stawali się przywódcami duchowymi ruchu polskiego, rozbudzając aktywność narodową wśród ludności kaszubskiej. Mimo naporu germanizacyjnego i postawy niektórych księży niemieckich, na ogół inni księża poprzez odprawianie nabożeństw polskich utrwalali polskość i kulturę kaszubską.

PRZYPISY

¹ *Consignatio totius Cleri saecularis et regularis Sororum piarum Congregationum Ecclesiarum parochialium cum filialibus aut adjunctis et capellis publicis ad illas pertinentibus, Dioecesis Culmensis sub finem mensis Octobris anni 1871*, (cyt. *Consignatio...* 1871), s. 53–54, 56, 58; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, (cyt. *Schematismus ...*), s. 202–203; L. Bończa – Bystrzycki, *Organizacja archiprezbiteralna i dekanalna Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1871–1945*, „Rocznik Koszaliński” 1992, nr 22, s. 132–133; tenże, *Przynależność diecezjalna Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1871–1945*, „Rocznik Koszaliński” 1993, nr 23, s. 48, 55–59; W. Szulist, *Katolicka organizacja kościelna na obecnych obszarach diecezji*

koszalińsko-kolobrzeszkiej od reformacji do 1945 r., „Koszalińsko-Kolobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 1977, nr 5–6, s. 131–133.

² *Statistik des Deutschen Reichs*. Berlin 1915 (cyt. *Statistik ...*), N.F., Bd. 150, theil I, s. 109; tamże, N.F., Bd. 151, t. II, s. 436.

³ Archiwum Państwowe (cyt. AP) Koszalin – Rejencja w Koszalinie, Wydział Kościołów i Szkół, 6157 Acta betr. die katholische Privat-Schule in Roslasin 1868–1890, pisma z 28 VII 1872 r., i 24 IV 1873 r.; tamże, 6160 Acta betr. die Pfarrei in Roslasin 1864–1885; protokół z 8 II 1885 r.; Archiwum Parafii św. Wojciecha Rozłazino – 8 Verschiedenes 1892–1926, pisma z 12 IX 1870 r., 30 I, 24 II i 1 III 1900 r.

⁴ AP Szczecin – Naczelny Prezes Prowincji Pomorskiej (cyt. NPPP), 4396 Katholische Pfarrstelle in Lauenburg 1896, s. 10, 21, 27, 29, 30, 37; „Gazeta Grudziądzka”, nr 45 z 16 IV 1898 r.; tamże, nr 146 z 8 XII 1898 r.; „Gazeta Toruńska”, nr 245 z 24 X 1897 r.; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej (1821–1920)*, Osielesko 1976 (maszynopis), t. I, (cyt. H. Mross, *Słownik ...*), s. 12–13.

⁵ Archiwum Parafii św. Katarzyny (cyt. APK) Bytów – 86 Agende des Pfarr=Gottesdienstes und der sonstigen geistlichen Funktionen nebst einzelnen Winken Oktober 1895 r.; tamże, 42 Mission im Jahre 1861. Expositio SS. Sacramenti. Polnische Predigten. Andachten, pisma z 14 VIII i 2 IX 1895 r.; tamże, 88A Staatliche Sachen, pismo z 8 IV 1905 r.; *Consignatio ... 1900 r.*, s. 55–56; *Preussische Statistik (Amtliches Quellenwerk) Herausgegeben in zwanglosen Bureau in Berlin, 177 ... vom 1 Dezember 1900 ... I Theil*. Berlin 1903, s. 172–173, 220–221; „Pielgrzym”, nr 50 z dn. 28 IV 1898 r.

⁶ *Consignatio ... 1900 r.*, s. 55; tamże, 1902 r., s. 57; tamże, 1904 r., s. 61; tamże, 1909 r., s. 66; tamże, 1910 r., s. 69; tamże, 1914 r., s. 74; tamże, 1919 r., s. 79; *Schematismus ...*, s. 199; J. Stanielewicz, *Sytuacja społeczno-gospodarcza powiatu bytowskiego w latach 1918–1944*, [w:] *Dzieje powiatu bytowskiego*, pod red. S. Gierszewskiego, Poznań 1972, s. 269–270.

⁷ AP Szczecin – NPPP, 4381 Katholische Pfarrstelle in Bernsdorf, vol. II, 1911–1934, pismo z 12 X 1912 r.; Archiwum Parafii św. Marii i Magdaleny (cyt. APMM) Ugoszcz – Verschiedenes, pisma z 30 I 1900 r., 19 V 1902 r., 11 XII 1908 r., 31 V 1909 r., 15 II i 27 V 1910 r.; *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław – Warszawa – Gdańsk – Łódź 1984–1985, t. XXVIII, s. 407–408.

⁸ Archiwum Akt Nowych (cyt. AAN) Warszawa – Ministerstwo Spraw Zagranicznych (cyt. MSZ), Konsulat RP w Szczecinie, 50 Sprawy kulturalne emigracji i mniejszości narodowej polskiej na Pomorzu Szcz., głównie duszpasterstwo, szkolnictwo, imprezy propagandowe. Raporty konsula, korespondencja, okólniki, wycinki prasowe 1926–1927, (cyt. AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 50 Sprawy ...), s. 162–163; AP Szczecin – NPPP, 4393 Bestellung eines katholischen Pfarrers zu Darmsdorf und Gross Tuchen, vol. 3, 1884, s. 60–61; Archiwum Parafii św. Michała Archanioła (cyt. APMA) Tuchomie – XI Gottesdienst, pisma z 17 XII 1908 r., 7, 8, 24 VII, 23 VIII 1933 r. oraz dwa bez daty (formularze dot. języka polskiego).

⁹ AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 69 Ośrodki polskie za granicą. Kaszuby. Położenie ludności polskiej, głównie sprawy Banku Ludowego w Ugoszczy, szkolnictwo polskie i szykany władz. Raporty, korespondencje, wycinki prasowe 1931–1932 (cyt. AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 69 Ośrodki ...), s. 2, 37, 231–233; tamże, 68 Ośrodki polskie za granicą. Kaszuby.

Sytuacja ludności, działalność instytucji oświatowych i oszczędnościowych. Szykany władz. Korespondencja, raporty, opracowania, wykresy, ulotki, mapa 1928–1930, s. 223, 235, 244–246; tamże, 50 Sprawy ..., s. 163.

¹⁰ Tamże, 69 Ośrodki ..., s. 35.

¹¹ Tamże, 50 Sprawy ..., s. 162; APK Bytów – 36 A Ortsgeistlicher, pismo z 13 VII 1933 r.; tamże, 21 A Pfarramtliches, Parafialne, pismo z 14 IX 1931 r.; tamże, 48A Polnisches (Poln. Schule, Poln. Bank, Poln. Gesinnte), (cyt. APK Bytów – 48A Polnisches ...), pismo z 16 XII 1931 r.

¹² AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 69 Ośrodki ..., s. 230; Z. Szultka, *Z życia religijnego Polaków na Pomorzu Zachodnim w okresie Republiki Weimarskiej*, „Rocznik Słupski” 1982/1983, s. 61–62; W. Wach, *Na kaszubskim szańcu*, Warszawa 1968, s. 99, 102–103, 106.

¹³ AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 69 Ośrodki ..., s. 232; tamże, MSZ 4786 (Niemcy). Duszpasterstwo polskie w Niemczech (sytuacja, przesładowanie przez władze niemieckie, raporty placówek polskich w Niemczech, zestawienia). 1936 r. (cyt. AAN Warszawa – MSZ, 4786 (Niemcy ...), s. 17.

¹⁴ Tamże, MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 82 Duszpasterstwo polskie za granicą (cyt. AAN – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 82 Duszpasterstwo ...), s. 23; tamże, 69 Ośrodki ..., s. 230; tamże, MSZ, 4786, (Niemcy ...), s. 35; APMA Tuchomie – XI Gottesdienst, pismo z 18 IV 1942 r.; Staatsarchiv (cyt. StA) Greifswald – Rep. 60, 2715 Geistliche katholische Kirchen – angelegenheiten im Kösliner Regierungsbezirk, Bd. 3, 1865–1930, (cyt. StA Greifswald – Rep. 60, 2715 Geistliche ...), s. 121–122; H. Mross, *Słownik ...*, s. 21.

¹⁵ AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 82 Duszpasterstwo ..., s. 23; tamże, MSZ, 4786 (Niemcy ...), s. 35; APK Bytów – 63 A Polenseelsorge, pismo z 16 VI 1931 r., 31 I 1934 r.

¹⁶ AAN Warszawa – MSZ, Konsulat RP w Szczecinie, 69 Ośrodki ..., s. 39–40, 46–47, 230; tamże, 50 Sprawy ..., s. 161; tamże, MSZ, 4786 (Niemcy ...), s. 17, 35; APK Bytów – 48A Polnisches ..., pismo z 8 IV 1931 r.; APMM Ugoszcz – Różne, protokół z 31 V 1938 r.; tamże, Verschiedenes, protokół z 11 V 1927 r.; StA Greifswald – Rep. 60, 2715 Geistliche ..., s. 121–121v; Bütower Anzeiger, nr 81 z dnia 8 IV 1931 r.

ks. Dariusz Jastrząb

OBECNOŚĆ DYSKURSU MORALNEGO W LITERATURZE

Współczesne pojmowanie terminu «literatura piękna» zaczyna się od drugiej połowy XIX w., kiedy to do tego rodzaju literatury zaczęto zaliczać wszystkie „utwory piśmiennicze o szczególnym charakterze, odmienne od dzieł naukowych czy publicystycznych”¹, przy czym faktorem pryncypialnym, kwalifikującym dzieło jako przynależące do *belles lettres*, stał się aspekt estetyczny². Z powyższej definicji wynika, iż literatura piękna nie może być pozbawiona funkcji estetycznej, gdyż to właśnie ona, nadając dziełu literackiemu «walor artystyczny»³, wyróżnia go spośród innych utworów piśmienniczych. Istnieje jednak poważne zagrożenie dla literatury pięknej, biorące początek z przeakcentowania owej funkcji. Traktowanie literatury pięknej wyłącznie jako instrumentu przekąźnikowego wartości estetycznych oznaczałoby po prostu zredukowanie jej do czystego «estetyzmu». Funkcja estetyczna dzieła literackiego musi więc pozostawać w stałym związku z jego funkcjami poznawczymi i wychowawczymi⁴. Przy czym, dodajmy, również przeakcentowanie tych dwu ostatnich funkcji czy zredukowanie do nich prowadzić może do odczytywania dzieła literackiego w zamkniętym, pragmatycznym kontekście, np. jego przydatności do manipulowania ideologicznego. W obu wskazanych wypadkach przeakcentowywania jednej z funkcji dzieła literackiego («estetyzacji» i «manipulacji») zostaje wyrugowany element posłannictwa *przekazu tajemnicy życia*, jaki zawiera literatura piękna. Bez wątplenia zaś zakres i prawda tego posłannictwa, zawartego w dziele literackim, warunkują jego jakość artystyczną⁵.

W sferze strukturalnej dzieło literackie, jako zawierające ów *przekaz tajemnicy życia*, jest określone jako posiadające przedmiot o właściwościach, które „pozwalają na różnorodne interpretacje dokonywane z coraz to nowych punktów widzenia”⁶. W tym obszernym wachlarzu potencjalnych prób interpretacji dzieła literackiego odnajduje swoje miejsce także teologia. Możliwości poznawania rzeczywistości ludzkiej, jakie ofiarowuje literatura, już od dawna pobudzają zainteresowanie ze strony teologii, co nie jest bez znaczenia wobec faktu, że ta ostatnia ryzykuje przecież ciągle przemianowaniem się w zbyt

spekulatywną, teoretyczną i akademicką, a w konsekwencji odseparowaną od doświadczenia wiary wspólnot chrześcijańskich. W tym właśnie sensie pomiędzy historią literatury a historią teologii wykrystalizowała się relacja, którą ojciec M.D. Chenu, powtarzając za Euzebiuszem, określił jako «przygotowanie ewangeliczne»⁷.

Oczywiście literatura nie ośmieliła się nigdy pretendować do przejęcia pozycji i roli teologii i nie analizuje tematów tak specyficznie teologicznych jak na przykład tajemnica dogmatu Trójcy Świętej. Jednakże, w tak zwanej «podstrukturze teologicznej» dającej się wyselekcjonować w dziele literackim, jesteśmy w stanie z łatwością odkryć całe bogactwo tematów teologicznych, które sformułowane są na bazie relacji, jakie zachodzą między ludźmi i pomiędzy człowiekiem a Bogiem. I tak, pośród rozmaitych zagadnień o podstrukturze teologicznej w literaturze najczęściej znajdujemy takie jak: miłość, wolność, łaska, opatrność, potępienie, milczenie Boga, w sposób zaś szczególnie temat dobra i zła⁸.

Jest więc literatura piękna, w swym przekazie tajemnicy życia ludzkiego, „wyrazicielką przeżytego doświadczenia”⁹ człowieka. Tego rodzaju przeżyte doświadczenie dotyczy również sfery wiary, przez co dzieło literackie czyni się ciągle, w sposób dla siebie specyficzny, «miejscem teologicznym» swoistym *locus theologicus*.

Ważnym jest przy tym również fakt, iż literatura, będąc częścią sztuki pięknych, musi spełniać warunek zasadniczy sztuki w ogóle, realizować jej *conditio sine qua non* – to znaczy bycie zgodną z prawdą. Owa zgodność z prawdą, nawet jeśli aktualizowana jest w dziele literackim za pomocą środków artystycznej imaginacji, staje się równocześnie *objawianiem prawdy*, a samo dzieło staje jej *świadkiem*. Obowiązkiem teologii pozostałoby jedynie dostrzeżenie i oszacowanie «wartości tego świadectwa» czy «bycia świadkiem» danego dzieła literackiego¹⁰.

Jeśli więc literatura staje się autentycznie *wyrazicielką przeżytego doświadczenia*, jeżeli objawia swoje świadectwo prawdzie i jeśli owo «bycie świadkiem» staje się dla niej zadaniem pryncypialnym, może ona jawić się dla teologii jako swoisty *locus*, jako możliwość poszukiwawcza. W sposób szczególnie literatura piękna może stać się tym dla teologii moralnej, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że *doświadczenie przeżyte* opisane w dziele literackim jest w swej istocie aktem działania człowieka w zakresie dojrzewania wiary bądź jej utraty.

Warto tu jeszcze dodać, że termin «bycie świadkiem» który koresponduje z arystotelesowskim pojęciem «etyka» pochodzącym od greckiego terminu «*ethos*» można zinterpretować także jako «sposób bycia»¹¹. Nie możemy zapominać, że każde dzieło literackie, wymaga – wobec rzeczywistości (prawdy) – od swojego autora obiektywnego zachowania, to znaczy pewnego sposobu bycia (świadectwa), i w konsekwencji zawiera wybór etyczny samego autora. W wypadku dzieła literackiego to pisarz jest tym, który formuje doświadczenie moralne, wyrażając je w sposób artystyczny,

nadając mu formę literacką i stwarzając w ten sposób specyficzny dyskurs etyczny¹².

Pomimo tego rodzaju relacji, jaka zachodzi pomiędzy literaturą a teologią i która jest, wydawałoby się, oczywista i niepodważalna, rodzą się jednakowoż wątpliwości i obiekcje zmierzające do udzielenia odpowiedzi na pytanie: Czy przypadkiem przesłanie etyczne nie traci czegoś istotnego, jeżeli zostaje przekazane za pomocą dzieła literackiego? Analizując tę obiekcję z historycznego punktu widzenia, skłaniamy się do stwierdzenia, iż pozbawiona jest ona jakiegokolwiek racji, ponieważ w ciągu wieków przekaz treści moralnych znajdował realizację w rozmaitych formach języka literackiego. Wystarczy wziąć pod uwagę bogactwo symboli i parabol, albo też mitów, za pomocą których są przekazane prawdy moralne również w Piśmie św. Literatura liryczna albo dramatyczna oznajmia swoje przesłanie etyczne używając jakby tej samej «metody»¹³.

Trzeba jednakże zaznaczyć, że w historii fakty poszły na korzyść procesu zracjonalizowania dyskursu etycznego. Było to uwarunkowane tym, że brak języka naukowego spowodował sytuację głębokiego zamieszania na polu konceptów, pojęć i zagadnień problematyki moralnej. Chcąc więc uzyskać pewną koherencję w gąszczu rozlicznych «systemów moralnych» zwrócono się o pomoc do «logiki dedukcyjnej i formalnej» aplikując refleksji etycznej kartezyjszowe «*esprit de géométrie*»¹⁴. W ten to sposób dyskurs etyczny został poddany procesowi «geometryzacji»¹⁵. Innymi słowy, sprowadzono go do wymiaru wyłącznej racjonalizacji. Wiązało się to również z niebagatelnym oddziaływaniem na teologię moralną nurtu myśli idealistycznej¹⁶, krytykującego podstawowe założenia metafizyki. Poddanie dyskursu moralnego (etycznego) wyłącznej dominacji racjonalizmu idealistycznego, okazało się zgubne¹⁷, nie było w stanie wykreować jednolitej systematyki, a wręcz przeciwnie, mówi się dzisiaj o różnorodności systemów etycznych, które za swą podstawę i punkt odniesienia przyjmują dane z dziedzin tak różnorodnych, jak socjologia, psychologia czy po prostu biologia. Skutkiem bezpośrednim tej interwencji, ujmowania dyskursu etycznego w sposób «geometryczny» w epoce postkartezyjskiego i postkantowskiego idealizmu, było doprowadzenie w bardzo wielu środowiskach do zredukowania prawa moralnego do arbitralnych decyzji ludzkich, bez odwoływania się do prawdy obiektywnej. „Racje ostateczne obowiązku moralnego są przez to pozostawione «sposobowi życia» powierzone nie poddanym wnioskowaniu wyborom osobistym poszczególnych podmiotów. Racji tych nie poddaje się już pod dyskurs naukowy i nie poszukuje się potwierdzenia ich zasadności. Przesłanki metafizyczne, religijne albo jedynie psychologiczne moralności normatywnej [...] redukują się do rozważania o człowieku jako o «bycie czującym» zdolnym do przyjemności i do cierpienia”¹⁸.

Ta sytuacja sprowokowała myślicieli do analiz dyskursu moralnego zawartego w dziele literackim, przeprowadzonych według założeń biorących pod uwagę – jak to wyraził Romano Guardini – „czynnik alogiczny, który

nie jest rozumiany jako niedostatek względem tego, co racjonalne¹⁹, ale jako jego komponent równoważny. Właśnie Guardini w swych analizach dzieł literackich (Hölderlin, Dante, Rilke, Dostojewski), przeciwstawił kartezjuszowemu «*esprit de géométrie*» pascalskie «*l'esprit de finesse*»²⁰.

W tej koncepcji poszukiwania prawdy moralnej jako przedmiotu dyskursu etycznego zostaje zauważony aspekt «racji serca»²¹, w biblijnym znaczeniu tego sformułowania, co pociąga za sobą konsekwencję uwzględniania sfery irracjonalnej, intuicyjnej, możemy powiedzieć nawet: tego wszystkiego, co jest osnute tajemnicą w postępowaniu ludzkim, a co towarzyszy doświadczeniu moralnemu człowieka. Dyskurs etyczny, poszukując prawdy moralnej, związanej z działaniem człowieka, który, będąc wolny, musi nieustannie dokonywać wyboru pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy prawdą a kłamstwem, czasami nawet w sposób bardzo dramatyczny, nie może abstrahować od owej sfery serca, która często jest trudna do opisanie, nieuchwytna w precyzyjnym języku logiki formalnej. Jednakże prawda ta może być uchwycona i wyrażona w mowie, w symbolu, w metaforze bądź paraboli, jak to ukazują wielkie pomniki literatury pięknej²². Stąd właśnie bierze się owo zainteresowanie ze strony teologii moralnej dziełem literackim.

Nikt nie zamierza oczywiście z takiego poszukiwania wyeliminować «racjonalności» która może być łatwo wyparta na przykład przez emocjonalność czy wolontaryzm. Zamierza się jedynie, by, obok dyskursu rygorystycznego, formalnego, logicznego, wziąć pod uwagę prawdę moralną zawartą w języku literackim, zdolnym do przekazania za pomocą własnych środków czegoś, co mogłoby umknąć «zgeometryzowanemu» przekazowi sformułowanemu w duchu kartezjańskim. Człowiek w swym poszukiwaniu prawdy moralnej, nie może ograniczać się li tylko do znajomości norm kodeksu etycznego. Prawda moralna jest zawsze prawdą, którą się realizuje w ciągu całego życia, gdzie obecne są pragnienia, przekonania, rozczarowania, przyzwyczajenia, formy kulturowe środowiska ze swoją specyfiką mentalnościową. „Człowiek w takim poszukiwaniu [...] «staje się» — poprzez historię swojego życia — narratorem historii, która zmierza do prawdy»²³. Wszędzie tam, gdzie literatura piękna spełnia swą istotną rolę receptora i przekazywacza doświadczenia ludzkiej egzystencji, dyskurs moralny pozostaje do odczytania z historii losu bohatera dramatu, powieści czy utworu lirycznego i przyjmuje formę «biografii»²⁴.

W takiej perspektywie wszędzie tam, gdzie utwór literacki traktowany jest jako *locus theologicus*, teologia staje się — jak to określił J.B. Metz — «biograficzną» tzn. „nie monomaniaczną teologią dedukcyjną”, ale teologią „historii przeżytej w obecności Boga”²⁵.

PRZYPISY

¹ M. Głowiński, A. Okopień — Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, WSP, Warszawa 1991, 5.

² Por. tamże.

³ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, KŚJ, Katowice 1994, 19.

⁴ Por. K. Wolny, *Teoria literatury*, Fosze, Rzeszów 1995, 20.

⁵ Por. G. Gatti, *Il dramma come forma di discorso etico*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1992, 9—10.

⁶ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Czytelnik, Warszawa 1994, 6.

⁷ M.D. Chen u *Lettera di Marie — Dominique Chenu*, «Concilium» 5(1976), ed. włoska, 19.

⁸ Por. H. Rousseau, *La letteratura: qual è il suo potere teologico?*, «Concilium» 5(1976), ed. włoska, 27.

⁹ Tamże, 24.

¹⁰ Por. J. Szymik, *Literatura jako świadek doświadczenia i recepcji wiary*, „Znaki Czasu” 27(1992), 127—128.

¹¹ Por. A. R. Lu ñ o, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992.

¹² Por. J.P. Jossua, J. B. Metz, *Teologia e letteratura*, «Concilium» 5(1976), 16. Używając tutaj terminu «dyskurs etyczny» nie myślimy tylko i wyłącznie o etyce filozoficznej, która oczywiście różni się od teologii moralnej, ale bierzemy pod uwagę obie dziedziny, między którymi istnieje zależność sformułowana przez A. R. Luno w sposób następujący: „Etyka filozoficzna znajduje się w teologii moralnej jak niekompletne w kompletnym” (A. R. Lu ñ o, *Etica*, dz. cyt., 4). Jest to uwaga istotna ze względu na występowanie w dalszej części artykułu zarówno jednego, jak i drugiego określenia.

¹³ Por. G. Gatti, *Il dramma...*, dz. cyt., 11—12.

¹⁴ Por. tamże, 12—13.

¹⁵ Tamże, 11.

¹⁶ Definicję «idealizmu» przyjmuję za Mascall; „«Idealizm» oznacza pogląd, według którego postrzegane przez nas przedmioty są po prostu i d e a m i tkwiącymi wewnątrz naszych umysłów, natomiast «realizm» oznacza pogląd, według którego postrzegamy r e a l n e b y t y poza naszymi umysłami” (E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, PAX, Warszawa 1988, 117).

¹⁷ Wpływ Kartezjusza i Kanta był w czasach współczesnych tak silny, że trzeba było być wytrwałym i odważnym myślicielem, aby zakwestionować podstawowe założenia idealizmu. Niemniej jednak William Temple mógł w 1934 roku napisać: „Gdyby mnie zapytano, jaki moment w historii Europy był najbardziej zgubny, miałbym wielką ochotę odpowiedzieć, że momentem tym był ów czas, kiedy Kartezjusz, nie znajdując niczego pewnego, pozostał przez cały dzień zamknięty sam w ciepłej izbie”. B. Russell w 1927 roku pisał z jeszcze wyraźniejszym brakiem szacunku: „Kant pogrążył świat filozoficzny w zamęcie i tajemnicę, z którego teraz zaczyna się on zaledwie wynurzać. Kant cieszy się sławą największego filozofa czasów nowożytnych, dla mnie był on po prostu nieszczęściem” (tamże, 116).

¹⁸ Tamże, 13—14.

¹⁹ R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia 1980, 322–323.

²⁰ Por. tamże 321. Podobne stanowisko w poszukiwaniu prawdy etycznej przyjęli między innymi Kierkegaard, Péguy, Simone Weil. Por. J.P. Manignie, *Il saggio*, «Concilium» 5(1976), 64.

²¹ R. Guardini, *Il mondo religioso...*, dz. cyt., 324.

²² Por. G. Gatti, *Il dramma...*, dz. cyt., 23.

²³ A. McIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, s. 258.

²⁴ Por. G. Gatti, *Il dramma...*, dz. cyt., 15 nn.

²⁵ J.B. Metz, *Teologia come biografia*, «Concilium» 5(1976), 78: „Biografica, una simile teologia vuol denominarsi per il fatto che la biografia mistica dell’esperienza religiosa, della storia vissuta dinanzi al volto velato di Dio, viene inscritta nella dossografia della fede”.

RECENZJE

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE
NR 3–4 (1994/1995)

Moos Alois, *Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 1993.

Jest to pozycja w znanej serii *Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien* wydawanej przez Johann–Adam–Möhler–Institut w Niemczech. Autor przedstawił ją jako doktorat w Uniwersytecie w Mainz. Przez pięć lat współpracował tam z katedrą teologii dogmatyki ekumenicznej, fundamentalnej i religiofilozofii.

Ponad 400 stron bardzo dokładnej analizy problemu między „słowem” a „sakramentem” w teologii niemieckiej XX wieku daje poczucie, że mamy w ręku dzieło ważne i oczekiwane przez wielu zajmujących się w Kościele katolickim nie tylko ekumenią, ale i homiletyką oraz teologią fundamentalną.

„Słowo” zawsze kojarzyło się w tradycyjnym ujęciu z domeną kierunku protestanckiego, a „sakrament” był synonimem katolickiego prądu w teologii. Rozróżnienie na „słowo” jako „środek zbawienia” oraz „sakrament” jako „zbawienie i łaska” pozwalają autorowi zarysować główną linię rozwiązania zagadnienia. Jednoznaczne rozróżnienie między słowem i sakramentem przynosi nauka Soboru Trydenckiego. Jeśli przyjmiemy za K. Rahnerem, że sakrament jest najwyższym i szczególnym przypadkiem wydarzenia „słowa” to powstaje w ten sposób pojęcie „komparatywistycznego charakteru działania tak pojmowanego sakramentu”.

Autor bardzo gruntownie analizuje teologiczne rozumienie tych pojęć i ich relacji w teologii katolickiej. Bibliografia pracy obejmuje praktycznie wszystkie oficjalne wypowiedzi Kościoła i posługuje się wieloma autorytetami teologów z całego świata (nie pomijając Polski, np. ks. prof. A. Skowronka). Szkoda, że książka ukazała się rok przed opublikowaniem nowego katechizmu katolickiego, bo autor często sięga do sformułowań poprzednich katechizmów.

Praca składa się z trzech części:

I. Rozwinięcie problemu – „słowo” i „sakrament” jako problem katolickiej, niemieckojęzycznej teologii XX wieku; działanie Słowa Bożego w aspekcie biblijnym, historycznym, liturgicznym; problem obecności Chrystusa w przepowiadaniu; znaczenie „słowa” według Vaticanum II; Pismo św. i kazanie jako słowo Boże; co oznacza „działanie zbawcze słowa” według J. Thomassena, M. Schmausa, H. Volka; rozumienie sakramentu jako znaku i przyczyny łaski w historii Kościoła i w odnowionej teologii sakramentu XX wieku; odnowa liturgiczna i teologia „misterium” R. Guardiniego i O. Casela; rozumienie sakramentu jako symbolu i symbolicznego działania.

II. Krytyczne uporządkowanie różnych koncepcji: nowotestamentalne różne ale nie rozdzielne sposoby osobowego dzieła zbawienia; Vaticanum II, jego odkrycie „słowa” i zbliżenie do „sakramentu”; „słowo” i „sakrament” jako znak i działanie; obecność Chrystusa w „słowie” i „sakramencie” – dialogiczne współlistnienie i współdziałanie przepowiadania Słowa oraz sprawowania sakramentu; różnicowanie słowa i sakramentu na podstawie filozoficzno-językowych określeń; zróżnicowanie w udzielaniu łaski przez „słowo” i „sakrament”; *opus operatum, ex opere operato, opus operantis, ex opere operantis* w zastosowaniu do przepowiadania słowa i udzielania sakramentu; pomagająca (aktualna) łaska „słowa” – uświęcająca (*habitualna*) łaska „sakramentu” (modele V. Warnacha, O. Casela, J. Betza, G. Sohngena, M. Schmausa, O. Sammelrotha, L. Scheffczyka, O.H. Pescha, V. Schurra, E. Haenskiego); rozumienie i usprawiedliwienie przez „słowo”.

III. Nowe określenie stosunku „słowa” do „sakramentu” w ujęciu K. Rahnera; hermeneutyka trydenckiej nauki o sakramentach; wkład K. Rahnera w nowe rozumienie pozasakramentalnego usprawiedliwienia; sakrament jako „dzianie się” słowa; sens sakramentów.

Autor kończy swoją pracę poszukiwaniem możliwości ekumenicznego pojednania na polu sakramentologii obydwu Kościołów. Pomimo niskiego nakładu wydania trzeba jej poszukać, by mieć chyba najbardziej kompetentny wykład zarysowanego problemu w obszarze literatury niemieckojęzycznej.

ks. Krzysztof Zadarko

Adams Jay E., *Predigen: zielbewußt, anschaulich, überzeugend*; [Handbuch für biblische Verkündigung], tłum. z ang. Ch. Wuttke, Gießen/Basel 1993².

Książka ukazała się w oryginale po angielsku (albo po amerykańsku, jak zaznacza to niemiecki wydawca) w roku 1982, pt. *Preaching with Purpose* w wydawnictwie Presbyterian and Reformed Publ., Nutley, N.J. W Niemczech doczekała się już drugiego wydania. Znalazła bardzo pozytywne recenzje w Ameryce i w Niemczech. Jay E. Adams jest pastorem, ukończył studia z języków starożytnych, teologii, filozofii i psychologii. Obecnie jest wykładowcą Teologii Praktycznej w Westminster Seminary w Filadelfii i dziekanem Instytutu „Pastoral Studies” w Laverock w Pensylwanii. W Niemczech jest znany od ponad dwudziestu lat z pozycji pastoralnych, mocno osadzonych w Biblii.

Książka powstała z bogatego doświadczenia duszpasterskiego autora. Nie jest to podręcznik w klasycznym znaczeniu, jak wskazywałby na to podtytuł. Jest napisana stylem prostym, zwięzłym i z humorem. Autor reprezentuje kierunek obecny od ponad dwudziestu lat w amerykańskiej homiletyce, który odchodzi od widzenia kaznodziejstwa w perspektywie fundamentalnej lub materialnej („co” głosić) lecz

bardziej stawia pytanie „komu”, „w jakiej sytuacji”, „po co” i „jak” głosić słowo Boże. Taka tendencja dominuje również w niemieckiej homiletyce protestanckiej i katolickiej. Daje się również zauważyć w ostatnich latach, iż niektóre pozycje w Polsce inspirowane są tym kierunkiem. Jest to pewnego rodzaju nawrót do zauważania retoryki i wykorzystania jej metod w pracy nad kazaniem.

W ponad dwudziestu rozdziałach J.E. Adams próbuje dać kilkadziesiąt rad kaznodziei, który stoi przed zadaniem zwiastowania orędzia zbawienia. Centralnym pytaniem w tak rozumianej misji jest problem celu – *telos* – tekstu biblijnego i kazania. Autor jest przeświadczony, że dziś słuchamy zbyt wiele kazań, które są pozbawione celu, a wielu kaznodziei niewiele zdaje sobie sprawę, co chce osiągnąć przez swoje kazanie. Może to prowadzić do „bezcelowego” kazania, a w konsekwencji do zamieszania w umyśle słuchacza lub całej wspólnoty. Słowo Boże staje się wtedy nieinteresujące, abstrakcyjne, nieosobowe. Ginie radość z głoszenia i słuchania słowa Bożego. Cel kazania jest tu zatem sposobem na skuteczność kazania.

Rozróżnienie *kerysso* i *euangelizo* od *didasko* ustawia cały tor myślenia autora w nurcie ewangelizacyjnym, kerygmaticznym przemowy kościelnej. Właściwe przygotowanie kazania (ewangelizacyjnego i budującego wspólnotę wierzących), zwiastującego Dobrą Nowinę Boga, domaga się odpowiedniej korelacji pięciu elementów: 1. treści w formie biblijnego orędzia, 2. sytuacji (miejsca i czasu), 3. kaznodziei, 4. słuchacza i 5. Ducha Świętego. Najważniejszy jest Duch Święty.

Podręcznik analizuje poszczególne elementy kazania z praktycznego punktu widzenia: jak określić cel kazania, czego potrzebują słuchacze, jak sformułować koncept kazania, jego początek i zakończenie. Podaje konkretne wskazówki do dobrego stylu kaznodziejskiego, czyli jak nie nudzić źle dobranymi przykładami z życia i jak uniknąć suchego, wykładowego sposobu mówienia. Wreszcie mocno akcentuje biblijność kazania, czyli osadzenie w orędziu Słowa Bożego, kerygmacie Chrystusa. Sama konstrukcja kazania ma również wpływ na jego recepcję.

Po napisaniu kazania trzeba je wygłosić. J.E. Adams zauważa stronę emocjonalną przekazu, gestykulację w akcji kaznodziejskiej i dostarcza kilka uwag, jak w odpowiedni sposób zachować się na ambonie. Mowa (język), budowa kazania, głos i ciało – to cztery elementy, które w połowie decydują o jakości wygłoszenia. Wszystkie są podporządkowane założonemu celowi kazania. Książka jest bogato ilustrowana cytatami z Pisma Świętego, które pomagają wyrazić autorowi imperatyw, by przepowiadać biblijnie.

Jest to propozycja protestancka. Brak w niej zatem odniesienia do Tradycji jako źródła Objawienia, Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, bogactwa sposobów przekazu wiary w hagiografii i teologii świętych. Mocne zorientowanie na Pismo św. (*Sola scriptura*) powoduje zepchnięcie na drugi plan strony ascetycznej kaznodziei, jego formacji w zadaniu nauczania. „Tylko modlitwa i moc Ducha Świętego zamiast przykazań i moralizmu” są potrzebne w przygotowaniu kazania – podsumowuje J.E. Adams swoje rozważania nad świadomym celem, pogładowym i przekonywającym sposobem przepowiadania.

Warto sięgnąć po tę pozycję, gdyż może stać się inspiracją w kształtowaniu katolickiej homiletyki. Chętnie korzystają z tego katolicy homileci w Niemczech i Stanach Zjednoczonych.

ks. Krzysztof Zadarko

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
J.E. Ks. Biskup Senior Ignacy Jeż, Słowo na jubileusz	7

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

Ks. Lucjan Dolny – Fazy rozwoju myśli filozoficznej Edith Stein	11
Ks. Zdzisław Kroplewski – Wychowanie do wolności i odpowiedzialności (studium psychologiczno – pedagogiczne)	19

Z ZAGADNIENÍ TEOLOGICZNYCH

Ks. Antoni Kloska – Apostolskość Kościoła	35
Ks. Antoni Badura – Chrystologiczny wymiar eschatologii w ujęciu Karla Rahnera. Część II. Jezus Chrystus – centrum i zasadą wszystkich rzeczy- wistości eschatycznych	61
Ks. Jan Nowak – Koncepcja kształtowania sumienia zawarta w przemówieniach Jana Pawła II wygłoszonych w Polsce	81
Ks. Ks. Jan Turkiel – Forma literacka jako nośnik treści w Biblii	103
Ks. Ryszard Andruszko – Funkcja Ojca Duchownego w życiu Seminarium w ostatnich dokumentach Kościoła	113

Z ZAGADNIENÍ PASTORALNYCH

Ks. Ryszard Ryngwelski – Niebezpieczeństwa zagrażające współczesnym wyznawcom Jezusa Chrystusa	121
---	-----

Z ZAGADNIENÍ HISTORYCZNYCH I LITERACKICH

Ks. Lech Bończa – Bystrzycki – Katolickie nabożeństwa polskie w dekanacie łęborskim w latach 1871–1945	141
Ks. Dariusz Jastrzab – Obecność dyskursu moralnego w literaturze	159

RECENZJE

Ks. Krzysztof Zadarko – Moos Alois, <i>Das Verhältnis von Wort und Sakrament der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts</i>	165
Ks. Krzysztof Zadarko – Adams Jay E., <i>Predigen: zielbewußt, anschaulich, überzeugend:</i>	166