

Uniwersytet Szczeciński  
w Szczecinie

**Studia**  
**Koszalińsko-Kołobrzeskie**

**2003**

Studia  
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Uniwersytet Szczeciński  
w Szczecinie  
Wydział Teologiczny  
Sekcja w Koszalinie

Studia  
Koszalińsko-Kołobrzeskie

Nr 8

Koszalin 2003

Redakcja

ks. dr ZYGMUNT CZAJA  
ks. dr EDWARD SIENKIEWICZ

Recenzenci numeru:

Ks. prof. dr hab. WOJCIECH GÓRALSKI  
Ks. prof. dr hab. PIOTR JASKÓŁA  
Ks. prof. dr hab. STANISŁAW KULPACZYŃSKI  
Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ MROCZKOWSKI  
Ks. prof. dr hab. JERZY MY SZOR  
Ks. prof. dr hab. MARIAN RUSECKI  
Ks. prof. dr hab. HENRYK WITCZYK  
Ks. prof. dr hab. TADEUSZ ZASĘPA

Redakcja techniczna, skład, łamanie  
Jarosław Sawka

Adres redakcji: Wyższe Seminarium Duchowne  
ul. Seminaryjna 2  
75-950 Koszalin  
faks 094/342-29-61  
telefon 094/342-54-77

Druk: Wydawnictwo „Feniks”, Koszalin, ul. Zwycięstwa 137, tel. 342-79-21 wew. 274  
Objętość 23,0 ark. wyd., format B-5, nakład 300 egz.

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Ks. JANUSZ BUJAK	
Prymat papieża w dialogu katolicko-luterańskim .....	9
KS. DARIUSZ JASTRZĄB	
Antropologiczne aspekty jedności dwojga w komunii osobowej małżonków .....	33
KS. ANTONI KŁOSKA	
Droga od prawdziwej religii do prawdy w religii i powszechnego działania Ducha Świętego w świetle współczesnej teologii katolickiej .....	47
KS. ANTONI KŁOSKA	
Szkic teologii Objawienia .....	65
KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI	
De legibus .....	75
KS. DOMINIK KUBICKI	
Praca i bezrobocie w doktrynie chrześcijańskiej .....	85
KS. WŁADYSŁAW NOWICKI	
Męczeństwo w rosyjskim Kościele prawosławnym na przykładzie życia i śmierci wielkiej księżnej Elżbiety Fiodorownej .....	101
KS. EDWARD SIENKIEWICZ	
Osoba ludzka w Biblii .....	119
KS. EDWARD SIENKIEWICZ	
Wolność osoby w relacji do prawdy .....	135

TEOLOGIA BIBLIJNA, PARTYSTYCZNA I HISTORYCZNA

KS. TADEUSZ CEYNOWA	
Kulturkampf w dekanacie waleckim .....	165
ZENON KACHNICZ	
Komuniści wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w pierwszych latach po II wojnie światowej .....	179
KS. JANUSZ LEMAŃSKI	
Źródła i podstawy idei zmartwychwstania w Drugiej Księdze Machabejskiej (2 Mch 7).....	185
KS. MIECZYSLAW MIKOŁAJCZAK	
O miejskach i władzy sądenia w Królestwie (Łk 22,24-30) .....	205
KS. STANISŁAW ORMANTY TCHR	
Człowiek jako obraz Boga .....	215
KS. JAN TURKIEL	
πάσα w Księdze Syracha .....	229



## TEOLOGIA PRAKTYCZNA I KANONICZNA

KS. WALDEMAR BARTOCHA	
Struktura prawna Rady Konferencji Biskupów Europy .....	243
KS. BENEDYKT GLINKOWSKI	
Sakrament namaszczenia lekarstwem dla chorych chrześcijan .....	255
KS. EUGENIUSZ KACZOR	
Muzyczna oprawa Mszy Świętych z udziałem papieża Jana Pawła II w Polsce .....	273
KS. JERZY KUŁACZKOWSKI	
Obraz dziecka w Ewangeliach .....	295
MIROŚLAWA MANIKOWSKA	
W roku obchodów setnej rocznicy objęcia parafii zakrzewskiej przez ks. dr. Bolesława Andrzeja Domańskiego .....	307
KS. MAREK STĘPNIAK	
Etyczne aspekty funkcjonowania Unii Europejskiej w świetle wybranych dokumentów Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) .....	317
KS. JERZY SWĘDROWSKI	
Egzystencjalny wymiar mistagogii w homilii .....	337
KS. JACEK ZDOLIŃSKI	
Dialog podstawą wychowania w koncepcji Martina Bubera .....	345
KS. JAROSŁAW ZIELIŃSKI	
Koncepcja nowej ewangelizacji u progu trzeciego tysiąclecia .....	355

## TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

KS. JANUSZ BUJAK

## PRYMAT PAPIEŻA W DIALOGU KATOLICKO-LUTERAŃSKIM

Prymat papieża, biskupa Rzymu, należy do najtrudniejszych, a zarazem do najważniejszych tematów w dialogu pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi. To, co dla katolików jest czymś zupełnie oczywistym: że papież jest następcą św. Piotra, że z woli Jezusa Chrystusa jest on widzialną głową Kościoła na ziemi, dla chrześcijan wyznających prawosławie czy dla protestantów jest często trudne czy wręcz niemożliwe do przyjęcia. Ale też właśnie z tego względu prymat biskupa Rzymu coraz częściej staje się przedmiotem dialogu ekumenicznego. Celem obecnego artykułu jest zarysowanie treści najważniejszych dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego w kwestii prymatu rzymskiego.

### 1. Odrzucenie prymatu biskupa Rzymu przez reformatorów

Zanim jednak przejdziemy do samych dokumentów, zapytajmy, jak doszło do odrzucenia przez luteran prymatu biskupa Rzymu?

Dla Marcina Lutra i innych zwolenników reformacji najważniejszą kwestią była prawda o *usprawiedliwieniu* przez wiarę, która była jednak ściśle powiązana z rozumieniem Kościoła i z pozycją, jaką zajmuje w nim papież. Oskarżając Kościół katolicki o zdradę Ewangelii i Chrystusa, zarówno M. Luter, jak i F. Melancton całą winą za sytuację w Kościele obarczyli instytucję papieża, posuwając się nawet do określenia papieża mianem „antychrysta”. (Luter pierwszy raz wyraził się w ten sposób w 1520 roku po ogłoszeniu przez papieża Leona X bulli „Exsurge Domine”)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. E. Iserloh, *Die Kirchenspaltung im Westen*, w: *Handburch der Ökumenik*, red. H.J. Urban – H. Wagner, Paderborn 1985, t. I, s. 208; *Traktat o władzy i prymacie papieża napisany przez teologów zgromadzonych w Szmalkaldzie w 1537 roku*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 363: „całkiem wyraźnie odnoszą się do władztwa papieża i jego zwolenników znamiona antychrysta”, zgodnie z 2 Tes 2,3; H. Meyer, *Suprema auctoritas ideo ab omni errore immunis. Il punto di vista luterano sul primato*, w: *Il ministero petrino e l'unità della chiesa. Verso un dialogo paziente e fraterno. Atti del simposio, Roma 4-6 dicembre 1997*, red. J. Puglisi, Wenecja 1999, s. 25-27, gdzie wylicza on zarzuty Lutra wobec papieża, m.in. stawianie wła-

Pomimo ostrej krytyki, jakiej Marcin Luter, Filip Melanchton i inni reformatorzy poddali papieństwo, długo nie tracili oni nadziei na tego rodzaju reformę w Kościele katolickim, która pozwoli im na nowo zaakceptować prymat papieża<sup>2</sup>. Jeszcze w 1531 r. Luter deklarował swoją gotowość do ucałowania stóp papieża, jeśli ten nie będzie przeszkadzał głoszeniu Ewangelii łaski Bożej w Kościele<sup>3</sup>. Innym dowodem na tego rodzaju otwartość ze strony luteran były np. katolicko-luterańskie dysputy religijne trwające aż do XVII w., których tematem był również prymat papieża. Należy do nich zaliczyć przede wszystkim spotkania w Augsburgu w 1530 r., Lipsku w 1534 i 1539 r., w Wormacji 1540/41 r., Regensburgu 1557 oraz 1601 i inne<sup>4</sup>. Również dla teologów ortodoksji luterańskiej, takich jak Balthasar Meisner (1587–1616), Johann Gerhardt (1582–1637), Gerhardt Wolter Molanus (1633–1722) czy Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646–1716), kwestia prymatu papieskiego była sprawą otwartą.

W opinii protestantów, końcem możliwości dyskusji nad prymatem papieża był Sobór Watykański I (1869–1870), który ogłosił dogmaty o prymacie jurysdykcji i o nieomyślności papieża, oraz dogmaty maryjne z 1854 i 1950 roku<sup>5</sup>.

## 2. Geneza dialogu katolicko-luterańskiego o prymacie papieża

Przekonanie, że w temacie prymatu papieskiego wszystko zostało już powiedziane, trwało aż do lat 50. ubiegłego stulecia. Tym, co najbardziej dzieliło ka-

---

snego autorytetu ponad autorytet Pisma Świętego, ustanawianie nowych prawd wiary, twierdzenie, że posłuszeństwo wobec niego jest konieczne do zbawienia; A. Brandenburg, *Evangelium und Papsttum bei Luther – und bei Papst Paul VI*, w: *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst. Beiträge und Notizen*, red. A. Brandenburg, H.J. Urban, Aschaffenburg 1977, s. 257–259.

<sup>2</sup> Przykładem może być F. Melanchton, który obok swego podpisu pod Artykułami Szmalkaldzkimi dodał słowa: „Co do papieża zaś, stwierdzam, iż jeżeliby pozwolił na Ewangelię, to można by mu z naszej strony przyznać ze względu na pokój i powszechne uspokojenie chrześcijan, którzy już są pod jego władzą i w przyszłości pod jego władzą będą, zwierzchnictwo nad biskupami, jakie już z prawa ludzkiego gdzie indziej ma”. Por. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 331; K. Karski, *Prymat papieski z perspektywy ewangelickiej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1(1999), s. 9–11; H. Meyer, *Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog*, w: *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, pod red. H. Schütte, Paderborn 2000, s. 131.

<sup>3</sup> Por. K. Karski, dz. cyt., s. 11.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 12; W. Klausnitzer, *Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Innsbruck-Wien 1987, s. 441–442.

<sup>5</sup> Por. H. Meyer, *Der päpstliche Primat*, s. 131; K. Karski, dz. cyt., s. 12.

tolików i protestantów była kwestia uzasadnienia teologicznego i historycznego posługi Piotrowej w Kościele (pytanie, czy prymat papieża jest *de iure divino* czy *de iure humano*) oraz jego charakter (czy prymat papieża jest konieczny dla istnienia Kościoła, czy tylko potrzebny dla jego dobrego funkcjonowania)<sup>6</sup>. Przez stulecia protestanci podkreślali, że prymat biskupa Rzymu nie ma żadnego fundamentu w tekstach Nowego Testamentu i że jest on wyłącznie efektem naturalnego rozwoju historycznego, natomiast strona katolicka podkreślała z całą mocą boskie pochodzenie prymatu papieża i jego konieczną rolę w życiu i strukturach Kościoła<sup>7</sup>.

Pierwszym sygnałem zmiany w spojrzeniu teologów luterańskich na kwestię papieństwa była publikacja R. Baumanna, w której podkreślał on „ścisłą przynależność prymatu do struktury Kościoła”<sup>8</sup>. Prawdziwą rewolucję zapoczątkowało jednak dzieło sławnego egzegety francuskiego O. Culmanna, który na podstawie tekstów Nowego Testamentu wykazał, iż można mówić w przypadku Apostoła Piotra o prymacie jurysdykcji<sup>9</sup>. Jego teza wywołała olbrzymią dyskusję w środowiskach teologicznych i przyczyniła się do zmiany podejścia do prymatu biskupa Rzymu zarówno po stronie katolickiej, jak i niekatolickiej. Po kilku latach ukazała się inna ważna publikacja, która odwierciadła spojrzenie prawosławia na prymat papieża, przedstawione przez tak znanych teologów, jak A. Affanasjew, J. Meyendorff, A. Schmemmann i innych<sup>10</sup>.

Luterański teolog H. Meyer podkreślił, że najbardziej do zmiany podejścia do prymatu papieża przyczynił się jednak Sobór Watykański II z jego eklezjologią i programowym otwarciem się na ekumenizm<sup>11</sup>, a także pełen pokory i otwartości sposób pełnienia swojego urzędu przez ostatnich papieży: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II<sup>12</sup>. 11 października 2002 roku wspominaliśmy

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 140–142.

<sup>7</sup> Por. A. Antón, „Ministero Petri” y/o „papado” en el dialogo con las otras Iglesias cristianas: algunos puntos de convergencia y divergencia, w: *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico. Roma, dicembre 1996*, Città del Vaticano 1998, s. 404–405; S. Nagy, *Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym*, „Chrześcijanin w świecie”, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 148–149.

<sup>8</sup> Chodzi o dzieło pt. *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, Stuttgart 1950 i drugie *Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum*, Tübingen 1956; por. S. Nagy, dz. cyt., s. 149.

<sup>9</sup> Por. O. Cullmann, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr. Histoire et theologie*, Paris 1952.

<sup>10</sup> *La primauté de Pierre dans L'Eglise orthodoxe*, Neuchatel 1960. Por. S. Nagy, dz. cyt., s. 149–150.

<sup>11</sup> Por. *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, P. Jaskóła, Lublin 1988.

<sup>12</sup> Por. H. Meyer, *Der päpstliche Primat*, s. 132–133; A. Skowronek, *Papieństwo w służbie ekumenii*, w: tenże, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 152–155; de J.

40. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II (1962–1965), wydarzenia, które bł. Jan XXIII nie wahał się określić jako „nową Pięćdziesiątnicę” i powiew Ducha Świętego w Kościele. Podstawowym celem soboru było „aggiornamento”, tzn. reforma Kościoła, jego „przewietrzenie”, kluczem zaś do zrozumienia dokumentów soborowych jest słowo „dialog”: dialog wewnątrz Kościoła katolickiego, dialog z innymi chrześcijanami, z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, przede wszystkim z judaizmem i islamem, oraz dialog ze światem, ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Biskupi zebrani na soborze za jedno z głównych zadań uznali „pomoc w przywróceniu jedności wszystkich chrześcijan”. Dlatego też od pierwszej sesji soboru byli na nim obecni przedstawiciele 28 chrześcijańskich Kościołów i wspólnot kościelnych (na I sesję przybyło ich około 30, na ostatniej było już prawie 100 delegatów). Sobór wydał specjalny dekret, tzn. rozporządzenie na temat ekumenizmu zatytułowane *Unitatis redintegratio* (UR), co oznacza „przywrócenie jedności”.

Dekret *Unitatis redintegratio* stał się teologicznym fundamentem dla wszystkich dalszych ekumenicznych wysiłków Kościoła katolickiego. Czytamy w nim m.in.: „Ponieważ obecnie w rozmaitych miejscach na ziemi pod natchnieniem Ducha Świętego przez modlitwę, słowo i działanie podejmowane są rozliczne wysiłki w celu zbliżenia się do owej pełnej jedności, jakiej chce Jezus Chrystus, obecny święty Sobór zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozpoznając znaki czasu, pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym” (UR 4). Aby osiągnąć ten cel, konieczne jest nawrócenie serca, świętość życia i modlitwa o jedność chrześcijan (UR 8). Sobór w dekreście tym uznaje istniejące oddzielne Kościoły i wspólnoty kościelne za „środki zbawienia” (UR 3) i zachęca, aby wejść z nimi w „ekumeniczny dialog”, aby móc pokonać różnice „wielkiej wagi” (UR 19) istniejące między katolikami i innymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi<sup>13</sup>.

Pinho, *Posługa Piotra w aktualnej sytuacji ekumenicznej*, Com 6(1991), s. 106–110, gdzie oprócz ww. powodów dodaje jeszcze inne, np. wzrost wrażliwości w łonie innych Kościołów na znaczenie „instytucjonalnych form koordynacji i na rolę czynnika jednoczącego, zdolnego stać się zaczynem spójności wewnętrznej, powodującego wiarygodne (i autorytatywne) stwierdzenie prawdy oraz wspólne świadectwo” (s. 108–109), co widać w powstaniu i rozwoju różnych światowych federacji, np. luterńskiej, reformowanej i in., a także w działalności Światowej Rady Kościołów, i drugi powód zainteresowania prymatem papieskim, jakim jest „nowa wrażliwość na miejsce i rolę posługiwania wypływającego ze święceń” (109), obecna w teologii ewangelickiej. Przykładem może być tzw. Dokument z Limy (1982), który wzywa do uznania trójstopniowej struktury posług kościelnych i do przyjęcia struktury episkopalnej te Kościoły, które jej nie mają lub nie doceniają wystarczająco.

<sup>13</sup> Por. P. Lüning, *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Regensburg 2000, s. 49–50.

Jak podkreśla hiszpański eklezjolog A. Antón, szczególnie ważne dla ekumenicznego otwarcia się Kościoła katolickiego i dla możliwości podjęcia w dialogu ekumenicznym kwestii posługi papieża było zaakceptowanie w dokumentach soborowych zasady hierarchii prawd (por. UR 11, powtórzone w *Ut unum sint* 37–38)<sup>14</sup>. Owocem kierowania się tym principium było podkreślenie w dokumentach soborowych, iż centrum przesłania chrześcijańskiego stanowi osoba Jezusa Chrystusa, Kościół zaś nie jest celem, lecz środkiem koniecznym do zbawienia. Prymatu papieża nie należy zaś rozpatrywać w oderwaniu od eklezjologii, ale w ramach Kościoła rozumianego jako wspólnota ochrzczonych, w której mają swoje miejsce wszystkie charyzmaty i urzędy. Inną jeszcze konsekwencją zasady hierarchii prawd było rozróżnienie dokonane przez Jana XXIII i Pawła VI, podjęte przez Jana Pawła II w UUS, pomiędzy istotną treścią prawdy Bożej a jej doktrynalnym sformułowaniem, które jest zmienne z punktu widzenia historycznego i kulturowego. Podobne rozróżnienie zaproponowała komisja luteransko-katolicka w 1974 roku przy interpretacji dogmatów ogłoszonych na Soborze Watykańskim I<sup>15</sup>.

### 3. Pochodzenie i charakter prymatu papieskiego w wybranych dokumentach dialogu katolicko-luterańskiego

Dialogi ekumeniczne prowadzone pomiędzy wspólnotami, biorąc pod uwagę kryterium geograficzne: dialogi na poziomie światowym, np. pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Światową Federacją Luteranską, lub na poziomie lokalnym, np. pomiędzy Kościołami rzymskokatolickim i Kościołem luteranskim w Niemczech. Nie zawsze dialog toczył się wokół spraw dotyczących eklezjologii i prymatu rzymskiego, dlatego też naszą uwagę skupiliśmy tylko na tych dokumentach, które dotyczą kwestii prymatu biskupa Rzymu.

### 4. Dokumenty dialogu katolicko-luterańskiego na poziomie światowym

Sobór Watykański II, na którym byli obecni przedstawiciele Światowej Federacji Luteranskiej, był początkiem dialogu luteransko-katolickiego na forum światowym<sup>16</sup>. Natychmiast po zakończeniu soboru powstała komisja mieszana, złożona z teologów i biskupów luteranskich i katolickich.

<sup>14</sup> Por. A. Antón, „*Ministero Petrino*” y/o „*papado*”, s. 388–389; W. Hanc, *Rola hierarchii prawd w dialogu ekumenicznym*, AK 479 (1989), s. 66–79.

<sup>15</sup> Por. A. Antón, dz. cyt., s. 390–394.

<sup>16</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, Seminare 1983, s. 97–98; tenże, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965–1968*, Lublin 1985, s. 16–17; tenże, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Na drogach do jedności*, red. S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, Lublin 1983, s. 35–38.

Jednym z pierwszych dokumentów opracowanych przez komisję mieszaną w pierwszej fazie dialogu (trwającej w latach 1967–1972)<sup>17</sup> był tzw. „Raport z Malty” z roku 1972, noszący tytuł „Ewangelia a Kościół”<sup>18</sup>. Jak podkreśla A. Antón, dokument ten był bardzo ważny z trzech powodów: był to pierwszy dokument, w którym kwestii prymatu papieskiego zostało poświęcone dość dużo miejsca; chodziło o dokument dialogu na poziomie międzynarodowym; przedstawione w nim stanowisko w sposób zdecydowany wpłynęło na sposób, w jaki „posługa Piotrowa” została potraktowana w późniejszych dokumentach dialogu międzykościelnego<sup>19</sup>.

Kwestią prymatu papieża zajęto się w czwartej, ostatniej części dokumentu, noszącej tytuł „Ewangelia a jedność kościelna”. Autorzy dokumentu stwierdzają, że nie osiągnięto jeszcze porozumienia w sprawie „charakteru” i „konieczności” posługi papieskiej: „kontrowersyjna pozostała jednak pomiędzy katolikami a luteranami kwestia, czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie jedynie funkcję dopuszczalną”<sup>20</sup>. Zatem pytanie, czy funkcja papieża należy do „esse” Kościoła (*sine Papa non est Ecclesia*), czy do jego „bene” lub „plene esse”, pozostaje otwarte<sup>21</sup>. Mimo to, luteranie nie odrzucają urzędu papieża jako takiego, ponieważ – podkreślają – jest on pożyteczny jako „widomy znak jedności Kościołów” lokalnych, pod warunkiem „że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii”<sup>22</sup>.

W „Raportcie z Malty” problem pochodzenia urzędu papieża podjęto w jego części pierwszej zatytułowanej „Ewangelia a Tradycja”. W kontekście przepisów kościelnych dotyczących głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów uznano, że należy dziś na nowo przemyśleć takie pojęcia jak „ius divinum” i „ius humanum”, ponieważ „ius divinum” nie da się nigdy odróżnić w sposób adekwatny od „ius humanum”. „Ius divinum” znany bowiem jedynie w uwarunkowanych historycznie formach pośrednich<sup>23</sup>. A. Antón podkreśla, że dokument dokonuje tu zdecydowanego rozróżnienia pomiędzy wymiarem kanonicznym a teologicznym tego binomium, zachęcając, by w perspektywie teologicznej dokonać reinterpretacji obu tych terminów, stosując je wyłącznie w sensie

<sup>17</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001, s. 10.

<sup>18</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 117–139.

<sup>19</sup> Por. A. Antón, dz. cyt., s. 413.

<sup>20</sup> *Ewangelia a Kościół* n. 67, w: *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 135.

<sup>21</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Papiestwo...*, dz. cyt., s. 100–101; W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*, s. 449.

<sup>22</sup> Por. *Ewangelia a Kościół* n. 66, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 135.

<sup>23</sup> Por. tamże, n. 31, w: S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 125.

analogicznym. Ale „Raport z Malty” przyznaje też otwarcie, że „uwarunkowane historycznie formy pośrednie”, w jakich wyraża się „ius divinum” w Kościele, mogą być rozumiane nie tylko jako „produkt socjologicznego procesu wzrostu, lecz – z uwagi na pneumatyczną naturę Kościoła – doświadczane być mogą jako owoc Ducha”<sup>24</sup>, co przez analogię można też powiedzieć, gdy chodzi o pozycję luterańską wobec prymatu papieża<sup>25</sup>.

Po dokumencie „Ewangelia a Kościół”, w drugiej (1973–1984) i trzeciej (1986–1993) fazie dialogu katolicko-luterańskiego na poziomie światowym<sup>26</sup>, zostały opracowane kolejne dokumenty; niektóre z nich w sposób mniej lub bardziej bezpośredni poruszały także problem prymatu papieża.

W dokumencie „Drogi do wspólnoty” (1980)<sup>27</sup> kwestia prymatu papieskiego nie została omówiona w sposób bezpośredni, ponieważ chodziło w nim przede wszystkim o ukazanie tego, co oba wyznania łączy<sup>28</sup>. Autorzy dokumentu przypominają jedynie, że w kwestii pojmowania urzędu kościelnego i jego konkretnych form zdania są podzielone. W tym kontekście strona katolicka przypomina, że zarówno posługa episkopatu, jak i urząd papieża są pochodzenia boskiego: „katolicy są przeświadczeni, że Jezus Chrystus założył Kościół ‘posyłając apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20,21)’; chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jeden i nie podzielony, postawił nad innymi apostołami św. Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty (communio)” (n. 22). Natomiast teologowie luterańscy stwierdzają, że „według koncepcji luterańskiej model biskupstwa nie opiera się na ustanowieniu Pana, który chciał go takim mieć zawsze i w każdej sytuacji; jednak taka, a nie inna forma ukształtowała się pod działaniem Ducha Świętego; ze względów historycznych i ekumenicznych luteranie mogliby się zgodzić na jej przywrócenie”. Gdy chodzi o urząd papieża, to „posługiwanie na rzecz jedności całego Kościoła odpowiada, według luteran, woli Pana, byle tylko nie uważać, że konkretna jego forma została ustalona raz na zawsze” (n. 23).

Kolejny dokument „Wszyscy pod jednym Chrystusem” (1980)<sup>29</sup> wydany został w 450 rocznicę podpisania Konfesji Augsburskiej. Obok spraw, co do których krytyczne wypowiedzi konfesji nie są już aktualne, przypomina się

<sup>24</sup> *Ewangelia a Kościół* n. 31, w: S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 125.

<sup>25</sup> Por. A. Antón, dz. cyt., s. 414; S. Nagy, *Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym*, s. 152–156.

<sup>26</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy*, s. 11–12; tenże, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, s. 101.

<sup>27</sup> Por. polski tekst dokumentu w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, s. 169–198.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 169.

<sup>29</sup> Por. polski tekst dokumentu w: S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 199–205.

w nim o kwestiach jeszcze otwartych i wymagających dalszego dialogu. Należy do nich oczywiście prymat papieża oraz dogmaty o jego prymacie jurysdykcji i nieomylności papieskiej z 1870 roku (n. 23)<sup>30</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje tekst z roku 1981 pt. „Urząd duchowny w Kościele” (1981)<sup>31</sup>. Dokument ten poświęcony jest głównie zagadnieniu nauczycielskiego autorytetu biskupów i ich roli w budowaniu *communio* Kościoła Chrystusowego z wielu Kościołów lokalnych. Właśnie w tym kontekście umieszczona została posługa biskupa Rzymu<sup>32</sup>: „Owo *communio* między Kościołami lokalnymi oraz ich biskupami posiada swój punkt odniesienia we wspólnocie z Kościołem i biskupem Rzymu jako dysponentem katedry piotrowej. W tym charakterze przewodniczy on wspólnocie (*agape*) (...) Jego urząd jedności jest trwałym i widzialnym źródłem (principium) oraz fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych (SWI: D S 3051; BF II,57; SWII: LG 25)” (n. 69)<sup>33</sup>. Ponieważ jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością w wierze, dlatego też „służba biskupa Rzymu w kolegium biskupów jest szczególną służbą na rzecz jedności wiary Kościoła (...). W swojej sukcesji na katedrze Piotra jest on świadkiem wiary w Jezusa Chrystusa, jak pierwszym jej świadkiem był Piotr (...)”<sup>34</sup>.

Weześniej reformacja widziała jedynie w instytucji soboru narzędzie szukania zgody całego chrześcijaństwa, uważając papieństwo za „tłumik” Ewangelii. Dzisiaj natomiast, „gdy chodzi o problem służby na rzecz jedności Kościoła na płaszczyźnie uniwersalnej”, teologowie luterańscy „uwagę swą zwracają nie tylko na przyszły sobór czy na odpowiedzialność teologii, ale również na szczególny urząd Piotra” (n. 73)<sup>35</sup>. Strona luterańska potwierdza, że mimo problemów i otwartych pytań, które pozostały jeszcze do rozwiązania, „w licznych dialogach zaznacza się możliwość niewykluczenia, również przez luteran, pio-

<sup>30</sup> Por. S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 204.

<sup>31</sup> Por. polski tekst dokumentu w: SiDE 1(1987), s. 40–69.

<sup>32</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Papieństwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, s. 102; R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako Communio według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999, s. 328–330.

<sup>33</sup> Por. SiDE 1(1987), s. 58.

<sup>34</sup> Tamże, nr 70. Według A. Antóna, jedną z najważniejszych idei tego dokumentu, podjętą później przez Jana Pawła II w *Ut unum sint* nr 95, jest przywołanie tekstu z Raportu z Malty nr 66 na temat konieczności rozróżnienia między tym, co niezmiennie w posłudze papieża a formami, w jakich w historii posługa ta się wyrażała: „konkretna treść tego urzędu może się bardzo zmieniać, odpowiednio do zmieniających się warunków historycznych” (nr 71), por. A. Antón, „*Ministero Petrino*” y/o „*papado*”, s. 425.

<sup>35</sup> SiDE 1(1987), s. 59.

trowego urzędu biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii (Raport z Malty 66)” (nr 73)<sup>36</sup>.

Dwa kolejne dokumenty, „Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej” (1984)<sup>37</sup> oraz „Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu” (1993)<sup>38</sup>, nie wnoszą wiele nowego do dyskusji katolicko-luterańskiej na temat pochodzenia i charakteru urzędu papieskiego.

W dokumencie „Jedność przed nami” mowa jest m.in. o procesie poszukiwania wspólnoty kościelnej, która może być zrealizowana poprzez wzajemnie uznawany urząd biskupa<sup>39</sup>. W tym procesie poszukiwania jedności katolicko-luterańskiej poprzez jedność w urzędzie biskupim szczególna rola przypada papieżowi. „Może on być gwarantem słuszności tego procesu wobec całego Kościoła katolickiego. Może przyczynić się do tego, że jedność odnaleziona w jednym miejscu nie wywoła nowych podziałów w innym. Tak więc urząd piotrowy, zgodnie ze swoją misją, może nie tylko chronić wspólnotę, ale też przyczyniać się do jej rozwoju” (n. 103)<sup>40</sup>.

W dokumencie „Kościół i usprawiedliwienie” podkreśla się konieczność ordynowanego urzędu dla Kościoła i niesprzeczność tej konieczności z Ewangelią i z nauką o usprawiedliwieniu (nr 189). Mówiąc o „ordynowanym urzędzie”, autorzy dokumentu mają na myśli przede wszystkim urząd biskupa (nr 191). Jednak zarówno katolicy, jak i luteranie „dostrzegają możliwość występowania konfliktu między urzędem a Ewangelią oraz akceptują konieczność strzeżenia przez Kościół prymatu Ewangelii” (nr 190)<sup>41</sup>. Aby wyjść poza kontrowersyjne binomium *ius divinum* – *ius humanum* w pojmowaniu konieczności urzędu kościelnego, w dokumencie dokonano rozróżnienia pomiędzy jego „koniecznością do zbawienia”, co akcentuje strona katolicka, a „koniecznością kościelną”, co jest charakterystyczne dla luteranizmu. Katolicy widzą inaczej niż luteranie „w historycznie powstałej formie urzędu ‘instytucję boską’, tzn. instytucję kierowaną, chcianą i poświadczoną przez opatrność Bożą” (nr 195)<sup>42</sup>. Oznacza to, że „urząd

<sup>36</sup> Tamże; por. S.C. Napiórkowski, *Papieństwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, 104; W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*, s. 457–460.

<sup>37</sup> Por. polski tekst dokumentu w: SiDE 2(1993), s. 31–78.

<sup>38</sup> Por. tamże 2(1995), s. 43–138.

<sup>39</sup> Por. R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti*, s. 308–309.

<sup>40</sup> SiDE 2(1993), s. 64.

<sup>41</sup> SiDE 2(1995), s. 103.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 104.

biskupi i sukcesja apostołska (...) są – w katolickim rozumieniu – istotne dla Kościoła jako Kościoła, a tym samym – konieczne i nieodzowne”, choć zawsze tylko w służbie Słowa i Sakramentu, dwóch filarów Kościoła niezbędnych do zbawienia<sup>43</sup>. Według luteranckiej eklezjologii, Kościół jest tam, gdzie głosi się Ewangelię o zbawieniu w Słowie i Sakramencie. By nie zaciemnić absolutnego pierwszeństwa Ewangelii, luteranie uważają, że nie można przypisać konieczności eklezjalnej niczemu, co jest dobre i przydatne wspólnocie kościelnej, np. urzędowi kościelnemu (nr 199–200). Ale różnice w ocenie teologicznej i eklezjologicznej urzędu biskupiego pomiędzy luteranami a katolikami nie są tego rodzaju, że strona katolicka uznaje go za konieczny, a strona luterancka go odrzuca. Raczej chodzi o akcenty i gradację w jego ocenie, „którą strona katolicka wyraża orzecznikami: ‘konieczny’ lub ‘niezbędny’, natomiast strona luterancka orzecznikami ‘ważny’, ‘znaczący’, a więc ‘pożądany’ ” (nr 197)<sup>44</sup>.

##### 5. Prymat biskupa Rzymu w dokumentach dialogu katolicko-luteranckiego w USA: „Prymat papieski a Kościół powszechny” (1974); „Autorytet nauczania i nieomylność Kościoła” (1978)

Powszechnie uważa się, że szczególnie ważny dla dialogu katolicko-luteranckiego na poziomie światowym był dialog obu tych Kościołów prowadzony w Stanach Zjednoczonych<sup>45</sup>. Już w lipcu roku 1964 Komitet Krajowy USA Światowego Związku Luteranckiego i Komisja ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych powołały do życia mieszaną komisję teologiczną, która przed opublikowaniem interesujących nas dokumentów opracowała cztery inne dokumenty: na temat interpretacji Symbolu Nicejskiego (1965), sakramentu chrztu (1966), w bardzo trudnej kwestii rozumienia Eucharystii (1967) i relacji pomiędzy Eucharystią a urzędem posługiwania w Kościele (1970)<sup>46</sup>. W roku 1970 komisja rozpoczęła prace nad kwestią prymatu biskupa Rzymu<sup>47</sup>, których owocem był dokument „Prymat papieski a Kościół powszechny”, ogłoszony w 1974 roku<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> Por. SiDE 2 (1995, s. 105; A. Antón, „Ministero Petrino” y/o „papado”, s. 427.

<sup>45</sup> Por. S. Nagy, *Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym*, s. 150; S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luteranckich*, s. 65; tenże, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, s. 71–74.

<sup>46</sup> Por. *Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa* (Autorytet nauczania i nieomylność Kościoła), w: *Enchiridion Oecumenicum II*, red. G. Cereti, J. Voicu, Bologna 1988, s. 1378; S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luteranckich*, s. 65–66;.

<sup>47</sup> Na temat prac przygotowawczych dokumentu z 1974 por. W. Hryniewicz, *Autorytet w Kościele*, ZNKUL 20(1977), s. 3–4, 14–15; P. Misner, *Das ökumenische*

Nie wchodząc w szczegóły tego dokumentu możemy powiedzieć, że jego, najistotniejszym osiągnięciem było potwierdzenie przez stronę luterancką konieczności posługi służącej umacnianiu jedności Kościoła. W przedmowie do dokumentu czytamy, że „wśród luteran obserwujemy coraz żywszą świadomość konieczności szczególnej posługi dla zachowania jedności kościoła i jego powszechnej misji, podczas gdy katolicy odczuwają coraz większą konieczność bardziej zróżnicowanej oceny roli papieża w Kościele powszechnym. Luteranie i katolicy dostrzegają dziś możliwość osiągnięcia porozumienia i mogą mieć nadzieję na znalezienie rozwiązania problemów, które wcześniej wydawały się nie do rozwiązania”<sup>49</sup>.

Z n. 29 dowiadujemy się, co łączy katolików i luteran, gdy chodzi o „posługę Piotrową” pełnioną przez biskupa Rzymu: „nasze dyskusje doprowadziły nas do pewnych uzgodnień. Oto najważniejsze z nich:

- Chrystus pragnie dla swego Kościoła jedności nie tylko duchowej, lecz również manifestowanej wobec świata;
- wszyscy wierzący mają obowiązek pracować na rzecz tej jedności, szczególnie jednak ci, którzy sprawują posługę słowa i sakramentów;
- im większa jest odpowiedzialność jakiejś posługi urzędowej, tym większa jest też jej odpowiedzialność w poszukiwaniu jedności wszystkich chrześcijan; można powierzyć szczególną odpowiedzialność pojedynczej osobie pełniącej posługę, ale zawsze w zgodności z Ewangelią;
- tego typu odpowiedzialności za Kościół powszechny nie można wykluczyć na podstawie świadectw biblijnych;
- biskup Rzymu, który według katolików z woli Chrystusa został obdarzony tą odpowiedzialnością i który pełnił swój urząd w formach podlegających w ciągu wieków istotnym zmianom, może w przyszłości pełnić swą funkcję w sposób bardziej dostosowany do uniwersalnych i regionalnych potrzeb kościoła w tak złożonym kontekście naszej epoki”<sup>50</sup>.

*Gespräch über das Papsttum in den USA*, w: *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst. Beiträge und Notizen*, red. A. Brandenburg – H.J. Urban, Aschaffenburg 1977, s. 183–187; G. Gassmann, *Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstamt*, w: *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst. Beiträge und Notizen*, red. A. Brandenburg – H.J. Urban, Aschaffenburg 1977, s. 167.

<sup>48</sup> Obszerne fragmenty dokumentu znajdziemy w „Novum” 3–4(1978), s. 38–146; S.C. Napiórkowski, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego*, s. 75–76.

<sup>49</sup> Por. *Primato pontificio e chiesa universale* (Prymat papieski a Kościół powszechny), *Enchiridion Oecumenicum II*, red. G. Cereti, J. Voicu, Bologna 1988, s. 1355–1356.

<sup>50</sup> *Primato pontificio e chiesa universale*, s. 1372; por. „Novum” 3–4(1978), s. 51; S. Nagy, *Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym*, s. 151–152.



Zatem, o ile w kwestii pochodzenia funkcji Piotrowej i jej rozwoju historycznego luteranie i katolicy wykazują dużą zgodność, to pozostaje różnica w sprawie boskiego czy też ludzkiego pochodzenia prymatu papieża, bez zaogniania jednak tego problemu. Katolicy podkreślają, że prymat papieża jest pochodzenia boskiego i ma konstytutywne znaczenie dla istnienia Kościoła, natomiast luteranie widzą w papieżu raczej „rzecznika” chrześcijan, centrum komunikacji pomiędzy Kościołami lokalnymi, ale pochodzenie jego władzy jest według nich pochodzenia ludzkiego<sup>51</sup>. Natomiast katolicy, podkreślając, że prymat papieża ma swoje korzenie w Nowym Testamencie i został ustanowiony pod działaniem Ducha Świętego jako darmowy dar Boga dla swego ludu, nie wykluczają jednocześnie czynników historycznych, które wpłynęły na jego rozwój, jego słabości czy nawet niewierności, czego dowody znajdziemy w historii. Strona luterska przyznaje, że chociaż w przeszłości krytycznie podchodziła do struktury i funkcjonowania papieżstwa, dziś jest w stanie uznać także jego pozytywny wpływ na życie Kościoła. Obie strony przyznają, że „jak w przeszłości postać papieżstwa przystosowywała się do zmieniających się warunków, tak również jest możliwe, że i w przyszłości będzie modyfikowana, by bardziej skutecznie spełniać potrzeby Kościoła”<sup>52</sup>.

Prymat papieża to tylko jedna część dogmatu z 1970. Druga jego część dotyczyła nieomyślności papieża i Kościoła. Temu właśnie argumentowi poświęcony został kolejny dokument dialogu katolicko-luterskiego w USA „Autorytet nauczania i nieomyślność Kościoła” z 1978 roku<sup>53</sup>.

O tym, że temat nieomyślności papieża jest problemem o wiele bardziej złożonym niż prymat jurysdykcji, świadczy choćby fakt, że przygotowanie tego dokumentu trwało pięć lat i wymagało aż dziewięciu spotkań katolicko-luterskiej komisji teologicznej<sup>54</sup>. Został on zredagowany w nawiązaniu do Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nr 25 rozpoczął proces przemyślenia poglądów i interpretacji teologicznych dogmatu o nieomyślności papieża<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Por. A. Antón, „*Ministero Petrino*” y/o „*papado*”, s. 421–422; K. Karski, *Prymat papieski*, s. 14, gdzie czytamy: „ani w dialogu na płaszczyźnie światowej, ani w dialogu na terenie USA, nie udało się rozwiązać pewnej kontrowersyjnej kwestii, którą Raport z Malty ujął następująco: *Czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie funkcję dopuszczalną?*” (nr 67).

<sup>52</sup> *Prymat papieski a Kościół powszechny*, „*Novum*” 3–4 (1978), s. 48–49.

<sup>53</sup> *Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa* (Autorytet nauczania i nieomyślność Kościoła), w: *Enchiridion Oecumenicum II*, red. G. Cereti, J. Voicu, Bologna 1988, s. 1377–1453.

<sup>54</sup> *Autorità magisteriale e infallibilità nella chiesa*, s. 1378.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 1382.

Wydawać by się mogło, że strona luterska nie ma potrzeby podejmowania głębszej refleksji nad tym dogmatem. W przedmowie podkreśla się bowiem, że względem nieomyślności papieża pierwsi reformatorzy mieli stosunek bardzo negatywny. W tradycji luterskiej zachowanie Kościoła od błędu jest wyłącznie dziełem Bożym, stąd ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża wydało im się próbą uzurpowania sobie władzy, której Bóg udzielił tylko Chrystusowi. Mimo to, luteranie nie wykluczają, iż dziś, w nowym kontekście teologicznym, mogliby zaakceptować nieomyślność doktrynalną papieża jako zgodną z Ewangelią, choć nie widzą możliwości przyjęcia jej dla nich samych<sup>56</sup>. Takie stanowisko nie powinno jednak zniechęcać do dialogu i do poszukiwania tego, co łączy Kościół katolicki i Kościół luterski w spojrzeniu na nieomyślność papieża. Dla lepszego zrozumienia tego argumentu i znalezienia bardziej adekwatnego sformułowania dla tej doktryny, twórcy dokumentu umieścili ją w szerszym kontekście autorytetu nauczania Kościoła pierwszych wieków, w świetle najnowszych studiów biblijnych i patrystycznych oraz we współczesnym kontekście językowym i kulturowym (nn. 5–29). Terminu „nieomyślność” nie znajdziemy co prawda w Nowym Testamencie, ale dotyczy on wielu argumentów, które w późniejszym okresie wypłyną w dyskusjach teologicznych na temat autorytetu i nieomyślności Pisma Świętego, Kościoła, soborów i papieża. Zwłaszcza listy pasterskie wyróżniają się jasną świadomością istnienia problemu wiernego przekazu Ewangelii (n. 16). Troska o wierne przekazanie Ewangelii została przekazana następcom Apostołów, pośród których szczególną rolę odgrywał Apostoł Piotr (nn. 14–15). Następnie autorzy dokumentu skrótkowo zarysowują, jak doszło w pierwszych trzech wiekach Kościoła do rozwoju przekonania, że to właśnie Rzym jest stolicą apostołską *par excellence*, jako ten, który zawsze bronił prawdziwej wiary. Zauważa się także, że zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie nie brakowało jednak i takich, którzy się takiej roli Rzymu sprzeciwiali (nn. 18–19). Dalej przedstawione zostały inne powody, dla których Kościół w Rzymie lub/i jego biskup zostali uznani za chronionych przed popadnięciem w błąd, gdy chodzi o wiarę, np. praktyka konieczności „potwierdzania” decyzji soborów powszechnych przez papieża, pojawienie się maksymy „*prima sedes a nemine iudicatur*”, stwierdzenie przez św. Tomasza z Akwinu, że tylko papież mógłby zredagować nową wersję Credo, bo tylko on, jako reprezentant Kościoła powszechnego, nie może popaść w błąd (n. 20)<sup>57</sup>. Przypisanie „nieomyślności” do nauczania papieskiego nastąpiło prawdopodobnie na przełomie XIII i XIV w., podczas kontrowersji na temat ubóstwa zakonu franciszkańskiego. W dalszej części dokumentu katolicy i luteranie, opierając

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 1382–1383; W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*, s. 475–476.

<sup>57</sup> Por. W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*, s. 476.



się na *Mysterium ecclesiae* Pawła VI (1973), mówią o konieczności znalezienia nowego języka, nowych sformułowań, dla zachowania kontynuacji przesłania chrześcijańskiego, ale zawsze w wierności Słowu Bożemu. „Zarówno katolicy jak i luteranie wierzą, że Duch Święty pokieruje procesem nowego sformułowania, tak aby Kościół pozostał wierny Ewangelii” (n. 27).

Następna część dokumentu mówi o akcentach położonych przez katolików i luteran, gdy chodzi o ich rozumienie nieomylności.

Według teologów katolickich, w aktualnej koncepcji Kościoła rzymskokatolickiego podkreśla się prawdę o odpowiedzialności całego Ludu Bożego za przekaz Ewangelii. W ludzie tym szczególną rolę odgrywa kolegium biskupów, którzy pomagają wierzącym wsłuchiwać się w Słowo Boże głoszone w przepowiadaniu, w sakramentach i życiu wspólnoty (n. 30). W obrębie kolegium biskupów szczególną rolę odgrywa biskup Rzymu, będący głową tego kolegium (n. 31). Właśnie on, kiedy wypowiada się *ex cathedra* lub sobór powszechny, posiada najwyższy autorytet w przekazie wiary. Pozycja katolicka, zgodnie z którą papież może definiować prawdy wiary w sposób nieomylny i nieodwołalny, zakłada:

a) ufność, że kiedy biskup Rzymu wypowiada się *ex cathedra*, działa w zgodności z Ewangelią i wiarą Kościoła (por. LG 25);

b) uznanie, że niezmienny charakter definicji dogmatycznych nie wyklucza dalszych poszukiwań, interpretacji i zróżnicowanego ich zastosowania w liturgii i pobożności;

c) potwierdzenie, że można dokonywać historycznych badań nad wypowiedziami nieomylnymi, z których nie wszystkie były takie, oraz że nie istnieje oficjalna lista definicji *ex cathedra*;

d) zaufanie, że dzięki *sensus fidelium* nigdy nie wygaśnie zgoda na raz uznaną definicję wiary (n. 33).

Luteranie natomiast przypomnieli tradycyjne stanowisko reformatorów o absolutnym pierwszeństwie Słowa Bożego. Umysł ludzki, moralność, doświadczenie religijne i struktury kościelne mają swoją wartość, ale wszystkie one mogą się okazać w pewnym momencie zawodne (n. 34). Dziś jednak brak struktur na skalę światową, gdy chodzi o nauczanie i misję, postrzegają oni jako coś negatywnego (n. 39)<sup>58</sup>.

Dalej dokument mówi o tym, co łączy oba wyznania w kwestii nieomylności. Katolicy i luteranie wspólnie wyznają, że Jezus Chrystus jest Panem Ko-

<sup>58</sup> Por. stanowisko luterskie nt. urzędu nauczycielskiego w Kościele zawarte w dokumentach *Raport z Malty, Urząd duchowny w Kościele oraz Kościół i usprawiedliwienie* w: R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti*, s. 251–258 i 267–270; H. Meyer, *Der päpstliche Primat* 143–156, gdzie autor ukazuje ewolucję, jaka dokonała się zarówno w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II, jak i w Kościele luterskim w rozumieniu nieomylności papieża i Kościoła.

ścioła; uznają Słowo Boże za normę wszelkiego przepowiadania i nauczania w Kościele, a także wartość Tradycji dla właściwej interpretacji tego Słowa; wyznają, że dzięki obietnicy Chrystusa Kościół będzie trwał aż do końca czasów i pozostanie zawsze wierny prawdzie Ewangelii; Chrystus zachowuje swój Kościół w prawdzie Ewangelii przede wszystkim poprzez posługę głoszenia Słowa i udzielania sakramentów; w Kościele powszechnym byłoby miejsce na urząd odpowiedzialny za jedność Ludu Bożego w jego misji w świecie, za czuwanie nad przepowiadaniem doktryny przez Kościół i, jeśli to konieczne, za poszukiwanie innych jej sformułowań, zawsze w wierności Pismu Świętemu (n. 41). Jednakże to, co łączy, jest zarazem wciąż jeszcze punktem wyjścia do nowej dyskusji, stąd dokument nie ośmiela się mówić o osiągnięciu „konsensusu”, ale tylko, a może aż, o „konwergencji”, zauważa Klausnitzer<sup>59</sup>. Mimo to, w tym nowym kontekście każda ze stron jest zmuszona uznać, że partner dialogu stara się być wiernym Ewangelii (n. 42).

Następna część dokumentu zawiera refleksje katolickich teologów, biorących udział w dialogu katolicko-luterskim w Stanach Zjednoczonych na temat nieomylności Kościoła i papieża. Są oni zdania, że brak akceptacji dogmatów ogłoszonych na Soborze Watykańskim I i dwóch dogmatów maryjnych z 1854 i 1950 r. nie musi koniecznie oznaczać apostazji od wiary chrześcijańskiej. W n. 46 czytamy, że „Sobór Watykański II uczynił krok w tym kierunku akceptując *ograniczoną* wspólnotę eucharystyczną między katolikami i prawosławnymi, chociaż ci ostatni nie akceptują (i niekiedy jasno i zdecydowanie odrzucają) jeden lub więcej z tych dogmatów (por. *Orientalium ecclesiarum* 26–29)”. Czytamy dalej, że jeśli ta niemożność akceptacji dogmatów ze strony prawosławnej „nie umożliwia całkowicie wspólnoty eucharystycznej z katolikami, ta sama niemożność nie powinna zamykać do niej drogi także w wypadku luteran. Tylko brak wiary chrześcijańskiej powinien i mógłby ją wykluczyć”<sup>60</sup>.

Podsumowując oba dokumenty amerykańskiego dialogu katolicko-luterskiego, Klausnitzer stwierdza, że chociaż w kwestii, czy papież jest konstytutywnym elementem Kościoła, czy też nie, nie udało się osiągnąć porozumienia, to jednak dialog ten okazał się wielkim krokiem naprzód w porównaniu z wcześniejszą teologią kontrowersji uprawianą w obu Kościołach<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Por. W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*, s. 478.

<sup>60</sup> Enchoec II, n. 46, s. 1435–1436.

<sup>61</sup> Por. W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*, s. 483.

## 6. Prymat papieski w dokumencie komisji katolicko-luterańskiej w Niemczech „*Communio Sanctorum*. Kościół jako wspólnota świętych”<sup>62</sup>

We wprowadzeniu do tego dokumentu, wydanego w roku 2000, czytamy, że jest on kolejnym owocem pracy komisji dwustronnej dla dialogu katolicko-luterańskiego w Niemczech, która rozpoczęła swą działalność w 1976 roku<sup>63</sup>. Pragnieniem autorów dokumentu jest, by stał się on jeszcze jednym krokiem w kierunku pełnej wspólnoty kościelnej pomiędzy katolikami a luteranami<sup>64</sup>. W przygotowaniu go kierowali się oni zasadą hermeneutyki ekumenicznej, zgodnie z którą jedność w wierze, do której dążymy, nie oznacza jednolitości, ale różnorodność, która nie prowadzi do podziałów. Zatem jedność, do której dążymy, polegać ma raczej na „różnicowanym konsensusie”, niż na całkowitym braku różnic<sup>65</sup>.

Zasada „różnicowanego konsensusu” dotyczy również prymatu papieża, któremu został poświęcony szósty rozdział „*Communio Sanctorum*” zatytułowany „Wspólnota powołanych do posługi” (nn. 153–200)<sup>66</sup>. G. Wenz, teolog luterański, podkreśla w swoim komentarzu do CS, że w trakcie prac nad dokumentem luteranie wysuwali wiele zastrzeżeń wobec propozycji dyskusji na temat prymatu papieża i jego nieomyślności. Znalazło to wyraz w tekście dokumentu, gdzie czytamy, iż dla chrześcijan spoza Kościoła katolickiego do dziś prymat papieża jest często postrzegany jako największa przeszkoda na drodze

<sup>62</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherisch Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2000 (= CS).

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 9. Pierwszym dokumentem opracowanym przez komisję był tekst *Wspólnota kościelna w słowie i w sakramencie* (1976); W. Klausnitzer, *Eine römisch – katholisch Stellungnahme zu den Aussagen über den ‘Petrusdienst’ in ‘Communio Sanctorum’*, „Ökumenische Rundschau“ 2(2002)51, s. 225–234. Autor artykułu ukazuje kontekst powstania CS, którym jest najpierw cały dialog ekumeniczny Kościoła rzymskokatolickiego od 1965, zwłaszcza z luteranami i anglikanami. Z Kościołem anglikańskim w 1999 r. został podpisany dokument nt. urzędu papieża *The Gift of Authority*, który Klausnitzer uważa za „sensacyjny” w swej treści. Dalszym kontekstem *Communio sanctorum* jest dialog katolicko-luterański na poziomie światowym, który wszedł obecnie w IV fazę. Klausnitzer zauważa m.in. że dokument ten jest reakcją na debatę toczącą się wokół Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu z 1999. Ważne dla powstania CS są też dialogi toczące się na poziomie lokalnym, zwłaszcza w USA, Szwecji i Niemczech. Jednocześnie podkreśla on, że CS nie ma rangi oficjalnego dokumentu, jest to bowiem studium problemu, a nie oficjalny tekst obu Kościołów (s. 225–227).

<sup>64</sup> Por. CS, s. 127.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 12; W. Sparr, *Eine evangelische Stellungnahme zu „Communio Sanctorum”*, „Ökumenische Rundschau“ 2(2002)51, s. 235–247.

<sup>66</sup> CS, s. 77–100.

do jedności. Nad głosami krytyki przeważała jednak prośba Jana Pawła II wyrażona w encyklice *Ut unum sint* (nn. 88–97), by podjąć z nim braterski dialog na temat jego posługi<sup>67</sup>.

Rozważania na temat prymatu biskupa Rzymu autorzy dokumentu rozpoczynają od ukazania szczególnej roli Piotra w Nowym Testamencie, zarówno podczas ziemskiego życia Jezusa, jak i w Kościele pierwotnym (nn. 158–163). Nowotestamentalne wypowiedzi na temat Piotra ukazują, że Kościół pierwotny związał z jego osobą funkcję nauczycielską i pasterską odnoszącą się do wszystkich wspólnot i służącą w szczególny sposób jedności pomiędzy nimi. Właśnie ta jego rola pobudza chrześcijan, by w dialogu ekumenicznym zupełnie na nowo przemyśleć „posługę piotrową” służącą całemu Kościołowi (n. 163)<sup>68</sup>.

Następnie w ogólnym zarysie ukazany został rozwój prymatu piotrowego w teologii i w historii Kościoła (nn. 164–175). Mimo wątpliwości wysuwanych przez teologów luterańskich na temat możliwości identyfikowania uprzywilejowanej pozycji Piotra w Kościele pierwotnym z urzędem papieża czy też twierdzenia, że Chrystus ustanowił Piotra pierwszym papieżem, to nie wykluczają oni całkowicie związku pomiędzy posługą Apostoła Piotra a funkcją papieża. Żaden bowiem inny Kościół, pisze Wenz, nie wypracował takiego modelu powszechnej jedności kościelnej jak Kościół rzymskokatolicki, dzięki teorii i praktyce prymatu rzymskiego<sup>69</sup>. Pozycja biskupa Rzymu jest szczególna i niepowtarzalna nie tylko dla rzymskich katolików, ale dla wszystkich chrześcijan bez wyjątku, ze względu na Tradycję. Kościół w Rzymie od początku,

<sup>67</sup> Por. G. Wenz, *Eine lutherische Stellungnahme zum jüngsten Text Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD*, *Catholica* 1(2001), s. 19.; CS n. 154; W. Klausnitzer, *Eine römisch – katholisch Stellungnahme*, 227–228, zauważa braki i niedopracowania CS, do których należą np. traktowanie poszczególnych tematów tylko z katolickiego lub, choć rzadziej, tylko z ewangelickiego punktu widzenia. Zarzut ten dotyczy zwłaszcza części poświęconej prymatowi papieża, gdzie często prezentowane jest stanowisko katolickie, z którym nie zawsze zgadzają się luteranie w Niemczech, zwłaszcza CS 195, gdzie czytamy m.in.: „Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht“; W. Sparr, *Eine evangelische Stellungnahme*, s. 238, który również dostrzega pojawianie się tematów typowo rzymskokatolickich, takich jak obowiązek wierności UNK i zadaje pytanie, czy CS jest naprawdę wierny ewangelickiej zasadzie *sola scriptura*?

<sup>68</sup> Por. CS, 81; W. Sparr, *Eine evangelische Stellungnahme*, s. 243, krytykuje opis historyczny powstania papieżstwa i oparcie go na Mt 16,18, jak również zwrot „urząd piotrowy” w Nowym Testamencie.

<sup>69</sup> Por. G. Wenz, *Eine lutherische Stellungnahme*, s. 23.

bowiem cieszył się szczególnym szacunkiem jako miejsce męczeństwa św. Piotra, podkreśla luterński teolog<sup>70</sup>.

W kolejnych paragrafach autorzy dokumentu przedstawili trzy etapy rozwoju urzędu piotrowego na tle historii Kościoła i sposobów jego pojmowania w różnych epokach.

Pierwszy etap obejmuje okres poapostolski do IV wieku włącznie. Był to czas, w którym dominowała eklezjologia komunii Kościołów lokalnych. Pieczę nad prawowiernością sprawowały Kościoły mogące poszczycić się pochodzeniem apostołskim, pośród których od II w. na pierwszym miejscu stał Kościół rzymski, jako kustosz grobów dwóch apostołów: Piotra i Pawła. Właśnie na tym fundamencie biskupi rzymscy od końca II w. budowali ich odpowiedzialność za cały Kościół. Jednak Rzym stał się centrum *communio* wszystkich Kościołów lokalnych dopiero na początku III w., do czego przyczynił się także fakt bycia stolicą cesarstwa i jedynym Kościołem apostołskim na Zachodzie<sup>71</sup>.

Drugi okres w rozwoju prymatu rzymskiego, trwający od IV w. do Soboru Watykańskiego I i jego recepcji, wiąże się z decyzjami cesarza Konstantyna I i Teodozjusza, na podstawie których Kościół został włączony w struktury cesarstwa rzymskiego. Wraz z upadkiem cesarstwa w 476 r. papież z gwaranta Tradycji apostołskiej przekształca się coraz bardziej w prawodawcę. Posiada nie tylko autorytet (*auctoritas*), ale i władzę (*potestas*). Od V w. biskup Rzymu oprze żądanie uznania swego prymatu na następstwie Piotra i na tekście z Mt 16,16–18. Principium miejsca (*sedes apostolica*) zostaje zastąpione principium osoby (*successor Petri*). W ciągu wieków struktury te będą wzmacniane aż do Soboru Watykańskiego I, jako teologicznego szczytu tego rozwoju<sup>72</sup>.

Trzeci okres w dziejach prymatu rozpoczął się wraz z Soborem Watykańskim II, na którym po raz pierwszy w historii soborów tematem rozważań stało się misterium Kościoła. W dokumentach soborowych widzimy powrót do starochrześcijańskiego obrazu Kościoła jako *communio*, z akcentem położonym na Kościół lokalny i kolegialnie sprawowany urząd biskupa. Sobór Watykański nie zrezygnował jednak całkowicie z wcześniejszego modelu Kościoła jako *ciela Chrystusa*, rozumianego w sposób wertykalny: głową, którą w niebie jest Chrystus, na ziemi jest papież, *Vicarius Christi*. Stąd w dokumentach soborowych obecne są dwie eklezjologie: eklezjologia komunii i eklezjologia tradycyjna, hierarchiczna. Ich współistnienie sprawiło, że wewnątrz modelu Kościoła jako *communio* papież i biskupi znajdują się we wzajemnej relacji kolegialności,

<sup>70</sup> Por. tamże; por. CS n. 164.

<sup>71</sup> Por. CS, s. 166–167.

<sup>72</sup> Por. tamże, 168. Kolejne fazy rozwoju prymatu biskupa Rzymu przedstawione w punktach 169–173.

natomiast w obrębie modelu hierarchicznego papież odgrywa rolę absolutnego punktu odniesienia dla biskupów (por. LG 25)<sup>73</sup>.

W dalszej części dokumentu jego autorzy przypominają, że reformacja na pierwszym miejscu wśród problemów teologicznych stawiała temat usprawiedliwienia. Kwestia ta była także związana z pytaniem o sposób pełnienia urzędu przez ówczesnych papieży. Reformatorzy wyrażali gotowość uznania prymatu papieskiego pod warunkiem poddania się przez papieża Ewangelii i uznania nauki o usprawiedliwieniu. Na przykład Filip Melancton uważał, że możliwe byłoby uznanie prymatu papieża, ale tylko jako pochodzącego z prawa ludzkiego i tylko wtedy, gdyby biskup Rzymu uznał zwierzchność Ewangelii nad sobą. Według niego i innych zwolenników reformacji niemożliwe jest uzasadnienie duchowego pierwszeństwa biskupa Rzymu wobec innych biskupów na podstawie Mt 16,16, ponieważ tekst ten dotyczy wiary Piotra lub osoby samego Chrystusa. Władza kluczy natomiast i powierzenie Piotrowi zadania pasterzowania odnosi się do wszystkich apostołów i całego Kościoła. Krytyka papiestwa skierowana była także przeciw zbyt świeckiemu sposobowi sprawowania władzy. Chrystus, mówili protestanci, nie rządził na sposób światowy<sup>74</sup>.

Po okresie reformacji w Kościele katolickim papież stał się znakiem rozpoznawczym samoświadomości rzymskokatolickiej, do czego pośrednio przyczynił się Luter z jego gwałtownym atakiem na urząd papieża. Antypapieska polemika w łonie protestantyzmu przyczyniła się również do sformułowania dwóch dogmatów na Soborze Watykańskim I, stwierdzają autorzy „*Communio sanctorum*”<sup>75</sup>.

Dziś zarzuty ewangelików wobec papieża nie są już tak radykalne jak w okresie reformacji, stwierdza dokument. Powodów tej zmiany stanowiska należy szukać m.in. w redukcji władzy politycznej papieża i w innym sposobie pełnienia urzędu. Przyczyniły się do tego także badania egzegetyczne dotyczące pozycji apostołów Piotra i Pawła w Nowym Testamencie, pozwalające uznać znaczenie osobistej odpowiedzialności za wspólnotę i jedność Kościoła. W innym spojrzeniu na urząd papieża pomaga również obraz Kościoła jako *communio* i otwarcie się ewangelików na powszechny wymiar Kościoła, co wiąże się z pytaniami o struktury służące jedności na wszystkich poziomach Kościoła<sup>76</sup>.

W związku z powyższymi pytaniami teologowie luterańscy stawiają sześć tez, istotnych dla ewentualnego uznania prymatu papieża przez ewangelików:

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 175; por. J. Bujak, *Nauczanie Soborów Watykańskich I i II o prymacie biskupa Rzymu w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 6 (2001), s. 9–21.

<sup>74</sup> Por. CS, s. 178–179.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 183–185.

1) Kościół urzeczywistnia się na różnych poziomach: lokalnym, regionalnym i uniwersalnym;

2) na każdym z tych poziomów Kościół realizuje się poprzez nauczanie, sprawowanie sakramentów i w posługach urzędowych. Oznacza to konieczność wzajemnego uznania urzędów kościelnych;<sup>77</sup>

3) na poziomie regionalnym i powszechnym istnieją struktury instytucjonalne, dla których istotne są następujące elementy: osobista odpowiedzialność każdego, kto przewodniczy w urzędzie; kolegalna odpowiedzialność ordynowanych; synodalna odpowiedzialność ordynowanych i nieordynowanych reprezentantów Ludu Bożego. Dla wszystkich fundamentem tej odpowiedzialności jest chrzest św. Posługa święceń jest szczególnym znakiem ciągłości i wspólnoty w sukcesji apostoelskiej, rozciągniętej w czasie;

4) osobista odpowiedzialność na poziomie regionalnym najczęściej należy do biskupa. Dla luteran problemem jest jednak inne pytanie: czy na poziomie Kościoła powszechnego jest możliwa albo nawet konieczna ogólnokościelna „posługa piotrowa”? Jej zadaniem byłaby troska o trwanie Kościoła jako całości w prawdzie apostoelskiej i o trwanie w pełnej komunii Kościołów lokalnych między sobą;

5) konkretne formy takiej posługi należałoby jeszcze przemyśleć. Ale już dziś teologowie luterkańscy mogą podać kryteria, jakie tego rodzaju posługa musiałaby spełnić. Prymat taki powinien być poddany synodalnym i kolegalnym formom sprawowania władzy w Kościele zarówno na poziomie lokalnym, jak i uniwersalnym. Powinien także szanować różnorodność i relatywną samodzielność Kościołów regionalnych. Chodziłoby zatem o „wspólnotę koncyliarną” wszystkich Kościołów w „pojednanej różnorodności” z urzędem piotrowym służącym tej jedności, ale nie na sposób centralnego urzędu. Władza *determinatio fidei* urzędu piotrowego musiałaby być zintegrowana z *communicatio fidei* całego Kościoła i z recepcją jego decyzji ze strony Ludu Bożego. Oczywiście, na pierwszym miejscu jest zawsze podporządkowanie Biblii;

6) dla Kościołów zachodnich możliwe byłoby zaakceptowanie posługi biskupa Rzymu jako tego, który „przewodniczy w miłości”<sup>78</sup>.

Natomiast z punktu widzenia Kościoła katolickiego, dla osiągnięcia jedności w kwestii urzędu papieskiego jest wymagane, ale też wystarczające, aby inne Kościoły uznały co następuje:

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 187–188.

<sup>78</sup> Por. CS, s. 191; W. Sparr, *Eine evangelische Stellungnahme*, s. 244–245, podkreśla, że dla ewangelików wcale nie jest rzeczą oczywistą, że Kościół realizuje się na trzech poziomach, bo to wymagałoby zaakceptowania istnienia hierarchii na trzech poziomach: biskup, prezbiter, papież. Ewangelicy wzorem Melanchtona mogliby zaakceptować prymat papieża, ale tylko jako instytucję z „z prawa ludzkiego”, nigdy zaś jako urząd pochodzący z „prawa boskiego”.

1) urząd mający odpowiedzialność na poziomie Kościoła powszechnego za jedność wierzących, pełniony w prawdzie Ewangelii, na wzór apostoła Piotra, należy do istotnej i niepodważalnej struktury Kościoła w sensie koniecznej posługi na rzecz koniecznej do zbawienia Ewangelii;

2) urząd ten w swojej istocie jest urzeczywistniony w osobie biskupa Rzymu;

3) do istoty tego urzędu należą wszystkie funkcje, które są konieczne do wypełnienia i zapewnienia jego powszechnego zadania.

Należą do nich przede wszystkim wiążące w sposób ostateczny kompetencje prowadzenia i nauczania, bez których papież nie mógłby wypełnić powierzonej mu troski o jedność Kościoła w prawdzie Ewangelii (n. 193).

Katolicy i luteranie mogą już dziś wspólnie powiedzieć na temat prymatu papieża, że jego posługa na rzecz jedności i prawdy mistycznego Ciała Chrystusa jest zgodna z istotą i zadaniem Kościoła. Posługa ta reprezentuje całe chrześcijaństwo i ma do spełnienia pasterskie zadania w każdym Kościele lokalnym. Urząd ten jest zobowiązany dochować wierności Słowu Bożemu, jak i wiążącej Tradycji Kościoła. Jest w sposób konieczny włączony w struktury, w których *communio* się urzeczywistnia i jest, i musi być pełniony zgodnie z zasadami synodalności, kolegalności i pomocniczości.

Autorzy dokumentu „*Communio sanctorum*” podkreślają jednocześnie, że w sprawie prymatu papieża należy pozostawić miejsce na możliwość różnego pojmowania pojedynczych kwestii związanych z teologią, historią i prawem kanonicznym. Dotyczy to np. pytania, czy Jezus historyczny ustanowił urząd piotrowy, kiedy i w jaki sposób taki urząd się ukształtował lub w jaki sposób funkcje tego urzędu przeszły na biskupa Rzymu. Otwartymi mogą też pozostać pytania dotyczące politycznie, kanonicznie i historycznie uwarunkowanych form pełnienia posługi piotrowej (nn. 195–197). Różnice tego typu nie muszą już być przyczyną podziału pomiędzy Kościołami.

Największe problemy związane są wciąż jeszcze z ustaleniami Soboru Watykańskiego I o prymacie jurysdykcji i o nieomyślności papieża. Prymat jurysdykcji na dziś jest dla luteran nie do przyjęcia, ponieważ nie zostało jeszcze jasno określone jego miejsce w ramach struktur Kościoła pojmowanego jako *communio*. Luteranie uważają też za niemożliwe do zaakceptowania principium nieomyślności papieża tak długo, aż wszystkie decyzje papieskie, nie wyłączając tych podejmowanych „*ex cathedra*”, nie zostaną poddane Objawieniu danemu nam w Piśmie Świętym.

Strona katolicka uznaje te uwagi za słuszne i podkreśla, że także według nauki Kościoła katolickiego wyrażonej na Soborze Watykańskim II w LG 13, prymat jurysdykcji może być sprawowany tylko w ramach struktur Kościoła – *communio*. Teologowie katoliccy biorący udział w pracach nad dokumentem przypominają też, że zgodnie z nauczaniem ostatniego Soboru (LG 25) nauczanie papieskie jest nieomyślne tylko wtedy, gdy jest sprawowane w absolutnej

wierności wierze apostołskiej wyrażonej w Piśmie Świętym. Papież, który nie dochowuje tej wierności, *eo ipse* traci swój urząd. Ponieważ jednak w tym względzie nie wszystko jeszcze jest zupełnie jasne, obie strony oczekiwałyby oficjalnej interpretacji, idącej w kierunku wyjaśnienia pozostałych wątpliwości.

Pojednanie w perspektywie „posługi piotrowej” jest możliwe tylko jako nawrócenie i powrót, jako nowy początek powszechnej wspólnoty na bazie wspólnej Tradycji. Nawrócenia potrzebują w równej mierze wszystkie Kościoły. Przyszła jedność oznaczać będzie wzajemne uznanie się Kościołów na bazie zgodności w kwestii pojmowania wiary apostołskiej, wspólnoty w sakramentach i uznania urzędów, którym powierzone zostały słowo i sakramenty. W związku z tym powstaje np. pytanie, czy i na ile historyczny kształt urzędu papieskiego zachował istotę posługi piotrowej oraz czy i w jakim stopniu Kościół katolicki uznaje możliwość istnienia innych form wspólnoty z papieżem dla Kościołów niekatolickich, w których zostałaby zachowana istota piotrowej posługi na rzecz jedności, ale możliwe byłyby inne formy jej sprawowania od tych, które powstały w wiekach średnich i w czasach nowożytnych<sup>79</sup>.

Pierwszymi krokami uczynionymi w kierunku ułatwienia wspólnotom luterzańskim uznania prymatu papieskiego mogłyby być np.:

- sprawowanie prymatu papieskiego w sposób właściwy dla pierwszego tysiąclecia, bez brania pod uwagę późniejszego rozwoju prymatu papieskiego;
- chodziłoby też o dokonanie rozróżnienia w urzędach pełnionych przez papieża, który w swojej osobie łączy funkcje biskupa Rzymu, pasterza Kościoła powszechnego, głowy kolegium biskupów, patriarchy Zachodu, prymasa Italii, arcybiskupa i metropolity prowincji rzymskiej i głowy państwa watykańskiego;
- rozumienie Kościoła jako *communio* Kościołów siostrzanych;
- rozwój relacji między Kościołem Rzymu i Kościołami unickimi;
- akceptacja uprawnionej różnorodności w liturgii, teologii, duchowości i w kierowaniu Kościołem<sup>80</sup>.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że od czasów Soboru Watykańskiego II dokonał się zasadniczy zwrot w rozumieniu roli biskupa Rzymu, zarówno w Kościele katolickim, jak i w innych Kościołach chrześcijańskich. Właściwie nikt już dziś nie pyta się o to, czy powinno się zaakceptować prymat papieża. Pytanie brzmi, *jaki* powinien być to prymat, jaką formę powinien on przyjąć, by mógł on rzeczywiście służyć jedności wszystkich chrześcijan. Dokumenty dialogu katolicko-luterńskiego są jednym z etapów na drodze do jedności Kościoła, dla której kluczowym elementem jest posługa biskupa Rzymu. To, co

<sup>79</sup> Por. CS, s. 199.

<sup>80</sup> Por. tamże, s. 200.

jeszcze nas dzieli w tej kwestii, nie należy jednak do istoty wiary chrześcijańskiej, łączy nas bowiem to, co najistotniejsze, a mianowicie wiara w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. Podziały, których jesteśmy świadkami, są często związane z różnym rozumieniem tych samych pojęć, z nieporozumieniami i nieufnością, która pozostała nam z przeszłości, często bardzo bolesnej. Dlatego ciągle aktualne pozostaje stwierdzenie, że „ekumenizm duchowy jest duszą ekumenizmu”, a nawrócenie i przemiana serca jest fundamentalnym warunkiem dla znalezienia rozwiązania w tym, co nas jeszcze dzieli w kwestiach teologicznych. Nie można bowiem znaleźć rozwiązania dla tego, co nas dzieli, jeśli brak jest wzajemnego zaufania, szczerości i pragnienia jedności dla Kościoła Chrystusowego.

KS. DARIUSZ JASTRZĄB

## ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY JEDNOŚCI DWOJGA W KOMUNII OSOBOWEJ MAŁŻONKÓW

Do przymiotów *istotnych* sakramentu małżeństwa należy jego jedność i nierozzerwalność. Zamiarem naszym jest ukazanie w kluczu antropologicznym i teologicznym absolutnie koniecznego wymogu, jakim jest *jedność dwojga* w sakramencie małżeństwa.

Ażeby to zrozumieć, musimy poczynić pewne założenia. Nie można poruszać zagadnień szczegółowych dotyczących *bytu* komunii osobowej małżonków bez odniesienia się do pojęcia człowieka w sposób integralny, całościowy, przy pomocy przede wszystkim rozumu. Od strony metodologicznej należałoby oczywiście postawić problem *jedności dwojga* w perspektywie uniwersalnej i wspólnej całemu rodzajowi ludzkiemu. Małżeńska *jedność dwojga* uobecniona w *communio personarum* jest przede wszystkim rzeczywistością ludzką. Jednakże dotarcie do najgłębszej prawdy tej rzeczywistości możliwe jest jedynie z perspektywy rozumu przenikniętego wiarą. Stąd wynika konieczność „odwołania się do Objawienia”. Bez tej interpretacji nie byłibyśmy w stanie ostatecznie ukazać przymiotu jedności w porządku naturalnym<sup>1</sup>.

### 1. Fundament antropologiczno-teologiczny

Według H.U. von Balthasara nie istnieje inna antropologia, jak tylko dramatyczna. „Możemy pytać o «istotę» człowieka, tylko w żywym akcie jego egzystencji”<sup>2</sup>. Nie można pytać o istotę bycia człowiekiem, abstrahując od konkretnego aktu jego istnienia. W interpretacji szwajcarskiego teologa, człowiek pytający o istnienie jest już postawiony na scenie (świat); już znajduje się pośrodku akcji dramatycznej. Czy chce, czy nie, jest zawieszony pomiędzy *od* – skąd pochodzi, a *do* – dokąd zmierza. Ta sytuacja jest dla niego niezmienna i jest dla niego znakiem jego skończoności. Tylko z wnętrza tego dramatu możliwe jest podjęcie próby odczytania w sposób właściwy trzech aktów składających się na

<sup>1</sup> Por. A. Sarmiento, *Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 247.

<sup>2</sup> H. Urs von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, t. II, *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1992, s. 317.

ową dramatykę bycia. Są nimi najpierw dwa stany natury ludzkiej *status naturae integrae* – akt pierwszy, *status naturae lapsae* – akt drugi. W wyniku doświadczenia siebie (*natura reparata* obok *natura lapsa*) każą św. Pawłowi założyć sprzeczność obecną w każdym człowieku. „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę” (Rz. 7,15). I dalej: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (tamże, 23). Stan ten nie dotyczy tylko i wyłącznie pierwszych rodziców, „ponieważ samo ukonstytuowanie się grzeszności jako stanu, jako wymiaru ludzkiego bytowania zachodzi od początku w relacji do (...) niewinności człowieka jako pierwotnego i podstawowego stanu i wymiaru bytowania istoty stworzonej «na obraz Boży»”<sup>3</sup>. Wiemy, że po złamaniu pierwotnego przymierza z Bogiem, sam Bóg angażuje się w dzieło odkupienia, a Jego krzyk „Adamie gdzie jesteś?” zabrzmiał najmocniej w umierającym Synu zawieszonym na drzewie Krzyża. Tak więc – używając terminologii Balthasara – sam Bóg wszedł na scenę, by uczestniczyć w tym dramacie człowieka. I to On, a nie człowiek sam z siebie, prowadzi ludzkość do *status naturae glorificatae* – trzeciego już aktu – Odkupienia<sup>4</sup>.

Doświadczając siebie na scenie życia jako *dramatis persona*, człowiek odkrywa trzy wymiary, ujawniające się w spolaryzowanym, potrójnym układzie odniesień:

- 1) duch – ciało;
- 2) mężczyzna – kobieta;
- 3) jednostka – społeczność<sup>5</sup>.

Zasadniczą i pierwotną polaryzacją jest pierwsza, pozostałe dwie są z nią związane. Napięcie pomiędzy duszą a ciałem stanowi specyfikę bytu obdarowanego duchem i materią. Istnienie wspomnianego napięcia nie niweczy jedności człowieka, który zawsze jest jeden: *ja jestem moją duszą i ja jestem moim ciałem*. Ta polaryzacja stwarza wewnątrz samego człowieka doświadczenie *jedności dwojga*, jedności ciała i duszy (*corpore et anima unus*). Warto zaznaczyć, że napięcie pomiędzy duszą a ciałem ma charakter ontologiczny, a nie psychologiczny. Oznaczać to może między innymi, że człowiek jest w stanie zrozumieć siebie i wypracować antropologię, zaczynając od prawdy o jedności siebie.

W tak zarysowanej perspektywie, jakby od dołu, objawia się dramatyczność antropologii. Człowiek, z jednej strony zakorzeniony jest w kosmosie i go

w sobie streszcza, ale jednocześnie przekracza go w kierunku nieskończoności, objawiając zdolność transgresji nawet samego siebie i ukierunkowania się w stronę *innego*. Łączy więc kosmos ze światem ducha. Nawet aniołowie nie zajmują tak centralnej pozycji we wszechświecie. Niestety, w historii myśli ludzkiej próbowano ustanowić pryncypia antropologiczne, bądź to przechylając się na stronę spirytualizacji bytu ludzkiego przy deprecjonowaniu ciała, bądź to odwrotnie, definiując człowieka jedynie w kategoriach materializacji ekstremalnej. Innymi słowy, dla wizji „spirytualistycznej”, ciało jest wtedy zdegradowaną manifestacją ducha, dla „zmaterializowanej” natomiast, duch jest najwyższą manifestacją ciała<sup>6</sup>. Dramatyczny konflikt pomiędzy dwoma polami ducha i ciała domaga się modelu archetypicznego, określonego tutaj jako *jedność dwojga*, którego najdoskonalsze treściowe wypełnienie odnajdujemy w Osobie Chrystusa<sup>7</sup>. To właśnie z „faktu jedności cielesno-duchowej w osobie ludzkiej [...] wynika jedność małżeństwa, jako wymaganie prawdy umowy małżeńskiej, która połączyła narzeczonych”<sup>8</sup>.

Jak już wspomnieliśmy, napięcie dusza–ciało rzuca swe światło na pozostałe dwa napięcia wyszczególnione przez H.U. von Balthasara, zwłaszcza na interesujące nas zasadniczo napięcie pomiędzy mężczyzną a kobietą.

Nikt z ludzi, w sobie i przez siebie, nie jest w stanie sam wyczerpać całego człowieka. Zawsze ma przed sobą inny sposób bycia człowiekiem. Jestem albo kobietą, albo mężczyzną, ale nigdy jednym i drugim. Dotykamy tu dwoistości rodzaju ludzkiego (rodzaj męski i rodzaj żeński) i ta dwoistość objawia się w tym samym czasie ludziom zewnątrz i wewnątrz. Ludzkie *ja* rejestruje wewnątrz siebie doświadczenie braku, który otwiera je na «poza nim», czyli istnienie i obecność innego sposobu bycia człowiekiem: albo kobietą, albo mężczyzną. Człowiek, odczuwając napięcie *mężczyzna–kobieta*, będąc na scenie w akcji bycia, otwiera się na *inność* drugiego.

Ten rodzaj dwoistości nie narusza autonomicznej konstytucji *ja*, jako podmiotu jednostkowego. Nie jest to tak, że nasze *ja* ma być traktowane jako wynik *jedności dwojga* mężczyzny i kobiety. *Jedność dwojga* mężczyzny i kobiety nie może być rozumiana jako symetryczna wzajemność dopełniająca człowieczeństwo. Nie jest to tak, że *ja* mężczyzny musi koniecznie spotkać kobietę i że tyl-

<sup>6</sup> Jeżeli nie włączy się płciowości w zakres stworzenia na obraz Boży i jeżeli nie utrzyma się przekonania, że poprzez płciowość człowiek przekracza kosmos, zagrażać ciągle będzie naszemu myśleniu gnostycka wizja człowieka, balansująca pomiędzy ekstremami bestializmu i angelizmu. Nie wolno przy tym zapominać, że człowiek przekracza wymiar animalnego świata, nie tylko przez swą naturę duchową, przez którą dominuje nad nim, ale i w swoim cielesnym.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 342–344.

<sup>8</sup> A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 258.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana 1980, s. 13.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 16; H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, dz. cyt., s. 318–319.

<sup>5</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, dz. cyt., s. 335.



ko poprzez tę relację dokonuje się spełnienie jego *ja*. Taka wzajemność symetryczna mężczyzny i kobiety byłaby swoistą formą urzeczywistnienia się snu androgenicznego<sup>9</sup>. Jak już zauważyliśmy, jedność *ja* dana jest każdemu podmiotowi, tak mężczyźnie jak i kobiecie.

Niewątpliwie radykalną nowość teologiczną wniósł do tematu „jedności dwojga” Jan Paweł II, poprzez list apostolski *Mulieris dignitatem*. Płciowość (seksualność) nie jest tutaj dostrzegana jako kategoria pochodna, przygodna (*contingentia*) względem koncepcji osoby ludzkiej. *Jedność dwojga* jest tu widziana jako jedna z cech konstytutywnych bytu, która to posłużyć może do wy tłumaczenia natury osobowej człowieka i jego bycia na podobieństwo Boga. Istnieje tutaj przesunięcie koncepcyjne pojmowania płciowości z akcydentalnego na konstytuujące osobę. Płciowość nie jest więc *pochodną*, ale jest częścią bycia „na obraz i podobieństwo Boże”<sup>10</sup>. Oto jedna z istotniejszych tez, jakie stawia Jan Paweł II w teologii miłości małżeńskiej: różnica płci nie jest pochodną grzechu pierworodnego.

W swej argumentacji Ojciec Święty odnosi się do Księgi Rodzaju, w której znajduje się „nieodzowny punkt wyjścia”<sup>11</sup> antropologii chrześcijańskiej. To tam umiejscowiony jest ów „początek” co do całokształtu prawdy o człowieku (mężczyźnie i kobiecie) na poziomie archetypicznym, którego wśród stworzeń świata, Bóg–Stwórca „chciał dla niego samego”. Człowiek jest więc osobą, bo może bytować tylko „jako *jedność dwojga*, a zatem – w relacji do drugiego człowieka”. Stwierdzenie, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo oznacza, że jest on wezwany do bycia darem, do bycia dla drugich. Być osobą, to znaczy dążyć do „samospełnienia”<sup>12</sup>, „samoodnalezienia”, które nie może dokonać się inaczej, jak tylko „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>13</sup>.

Prawzorem takiego relacyjnego bycia dla drugiego jest sam Bóg w Trójcy jedyny, jako komunია Osób. „Bóg, który pozwala się poznać przez Chrystusa, jest jednością Trójcy: jednością w komunii”. Tak więc pochodząca od Niej komunია personalna jest jakością osoby, jest zdolnością strukturalną człowieka; ja jestem stworzony i podtrzymywany w bycie przez Trójcę Świętą. Ta relacja jest bazą każdej innej relacji. *Communio personarum* jest jakością ściśle związaną

<sup>9</sup> Od wieków człowiek fantazjował w zakresie tak zwanej androgeniczności (współistnienie dwóch płci w jedynej osobie opisane w *Uczcie* Platona XIV D – XVI). Dzisiaj chce się przekroczyć różnicę płci poprzez promowanie obyczajowości homoseksualnej czy transseksualnej; poprzez rozbudzanie pragnień doświadczenia seksualnego obydwójga płci.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 7.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> KDK, 24

z osobą przez fakt, że osoba ludzka jest stworzona przez Trójcę Świętą. Komunია nie jest rzeczą, którą ja muszę uczynić, ona w rzeczywistości jest uwarunkowana ontologicznie. Ja istnieję jako pochodzący od wspólnoty Trynitarnej. „To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga znaczy nie tylko to, iż każde z nich z osobna jest podobne do Boga, będąc istotą rozumną i wolną; znaczy to również, że mężczyzna i kobieta, stworzeni jako *jedność dwojga* we wspólnym człowieczeństwie, są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego”<sup>14</sup>.

Tajemnicę jedności Boga rozpoznajemy w Chrystusie. W Nim samym kategoria *jedności dwojga* na poziomie natur zrealizowana jest doskonale. To w Chrystusie, w sposób pełny, realizuje się jedność pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Spełnienie się małżonków w komunii osób jako „jedności dwojga” zależy od wcielenia się w Chrystusa. Dokonuje się to poprzez Kościół, który wydarza się w człowieku. Dla św. Pawła jedność małżeńska mężczyzny i kobiety stanowi odzwierciedlenie „obrazu Bożego”, dlatego że są oni figurą relacji Chrystusa i Kościoła (Ef 1,23). Nie istnieje pełniejsze wytłumaczenie teologiczne płciowości: istniejemy jako mężczyźni i kobiety, by ukazać relację Chrystusa i Kościoła. Jedność mężczyzny i kobiety jest przy tym profetyczną figurą tajemnicy zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie.

Dokonując krótkiej rekapitulacji treści niniejszego paragrafu, podkreśliłmy jeszcze raz, że kategoria płciowości ludzkiej nie może być rozumiana jako przygodna. Proponowana wizja człowieka jest więc przeciwko antropologii statycznej, która nie wlicza płciowości do elementów konstytuujących osobę człowieka. Jest to natomiast propozycja antropologii dynamicznej (dramatycznej), w której płciowość jest kategorią objawiającą przygodną naturę człowieka. Tymi faktoremami komunikującymi ową przygodną naturę człowieka w ramach płciowości są: samotność (a), wzajemność (b) i płodność (c).

#### a) Ze stanu samotności pierwotnej ku pierwotnej jedności

„Człowiek nie może bytować «samotnie». Może bytować tylko jako *jedność dwojga*, a zatem – w relacji do drugiego człowieka”. Księga Rodzaju stwierdza to dobitnie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna (człowiek) był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc. [...] I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,18).

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 7.



Bóg mówiąc o samotności, określa nią człowieka (a nie tylko mężczyznę jak tłumaczy B.T. W drugim opisie stworzenia, opis stworzenia człowieka wyprzedza opis stworzenia kobiety, przy którym to człowiek określony jest mianem mężczyzny). Ta samotność pierwotna tycająca człowieka ma podwójny charakter: „wynikający z natury człowieka” (1) i „wynikający z odniesienia mężczyzny do kobiety” (2)<sup>15</sup>. Istnieją zatem dwa poziomy samotności pierwotnej: pierwszy na poziomie samego człowieczeństwa, poprzedzający drugi poziom samotności wyrażającej się w potrzebie towarzyski życia.

1) W Księdze Rodzaju Adam uświadamia sobie własną samotność, samotność pierwotną, która budzi w nim samoświadomość. Oto embrionalna sytuacja budzenia się świadomości. Bóg pozwala mu zrozumieć, że jakiś jego wymiar wykracza poza niego, że jest niespełniony w sobie. Ta samoświadomość wskazuje mu na różnicę ze światem zwierząt. Człowiek jest w stanie zobaczyć swoje ciało jako odmienne od zwierząt. Z tego intuicyjnego odróżnienia zaczyna nazywać zwierzęta po imieniu.

Samotność pierwotna sygnalizuje strukturalny wymiar braku, który w Adamie jest wspólny wszystkim ludziom. Dzięki temu doświadczeniu *pustki*, rozum rozpoznaje radykalną zależność od drugiego. Stąd ludzkość rozpoznajemy jako będącą w nieustannym dynamizmie poszukiwania dopełnienia; ten brak jest znakiem skończoności, ale w sensie właściwym jest znakiem zależności ontologicznej. Również w naturze płciowej człowieka wpisana jest zależność ontologiczna człowieka od Boga, jako konsekwencja bycia stworzeniem. Natura płciowości (dramatyczna w sobie) stawia człowieka w relacji z uwarunkowaniami fenomenu „bycia stworzonym”. Jeszcze przed grzechem pierworodnym, poszukując swojej tożsamości, człowiek, doświadczając samotności pierwotnej, odnajduje się w niepowtarzalnej relacji do Boga. Z drugiej jednak strony dostrzega inność w stosunku do świata stworzonego.

Ale jaką drogą człowiek nabiera tej samoświadomości poprzez samotność pierwotną? Tą drogą jest ciało. Ta pierwotna samotność rodzi się z doświadczenia własnego ciała. Dla Jana Pawła II prawda ta wywodzi się z Księgi Rodzaju, gdzie mowa jest o tym, że człowiek będzie dominował nad ziemią (Rdz 1,28), że nada imię całemu stworzonemu bytowi (2,19). Dane te tłumaczą samotność pierwotną jako poszukiwanie własnej podmiotowości, jako próbę odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Ciało jest jednocześnie miejscem, które zezwala człowiekowi w stanie pierwotnym doświadczać się jako namacalnie stworzonego i jednocześnie innego od pozostałych bytów (w tym zwierząt, które też mają ciało). Dlatego też w tym ujęciu ciało nazwane zostało sakramentem osoby. Ten wyjściowy punkt antropologii Karola Wojtyły odmienny od wizji, która twierdzi, że istotę człowie-

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i kobietą...*, dz. cyt., s. 18–19.

ka należy odczytywać poczynając od jego natury duchowej, nie pozwala na deklasację ciała ludzkiego i różnic płciowych tak obecnych w myśli zachodniej. Męskość i kobiecość prowadzą człowieka do pełnej świadomości własnego ciała, jako zasady komunii osobowej i wzajemnego ubogacania się.

Fakt, że ciało staje się środkiem do doświadczenia samotności pierwotnej, czyli do odkrycia samego siebie jako podmiotu, umiejscawia płciowość ludzką ponad horyzontem wyłącznie biologicznym. Ciało objawia całego człowieka, również duchowego, aż do określenia jego męskości bądź kobiecości. Ciało, które objawia, że jestem mężczyzną lub kobietą, dlatego że komunikuje człowieczeństwo, zezwala na przyjęcie tezy, że płciowość należy do konstytutywnych elementów definicji osoby.

To na tym poziomie doświadczenia samotności pierwotnej człowiek odkrywa swą podwójną płciowość. W tym znaczeniu zdanie „nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18) nie tylko zawiera znaczenie samotności pierwotnej, ale otwiera drogę do wyjścia z niej. Po wytworzeniu świadomości podmiotu, samotność pierwotna, poprzez odkrycie płciowości, znaczy drogę ku *communio personarum*, drogę, która przenosi człowieka ze stanu samotności pierwotnej ku jedności pierwotnej.

2) Dokonując kolejnego kroku w naszym rozumowaniu, zauważamy, że w Raju człowiek ma cały świat do dyspozycji, ale żadna z rzeczy stworzonych nie zaspokaja jego wewnętrznej potrzeby. Poszukuje „innego ty”, by kochać, a gdy nie znajduje tego kogoś, powstaje w nim swoisty smutek. Zdanie Boga: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” uświadamia nam autonomię człowieka i jego głębokie pragnienie, by kochać kogoś, kto jest inny od niego: „Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pograżył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości, ciałem z mego ciała»” (Rdz 2, 21). Bóg chce nam pokazać, że tym innym jest kobieta, która jest tak jak mężczyzna, „jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała”, a jednocześnie wyraźnie jest różna od niego. Adam, tak jak dostrzegł różnicę w stosunku do stworzenia, tak odkrywa różnicę również w stosunku do Ewy, której nie może zdominować, która postawiona jest przy nim jako inne *ja*, jako dialogujący byt, którego sam z siebie nie jest w stanie sobie dać. Ewa dana jest Adamowi jako inne *ja*, jako inna, a jednak w pewien sposób taka sama. To, co się wydobywa z serca Adama, kiedy dostrzega obok siebie Ewę, jest okrzykiem zachwyty. Rozpoznaje ją, ale i siebie w niej. Przez nią nabywa własnej tożsamości, czuje, że jest dłużnikiem Ewy, ale i ona potrzebuje jego<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, Poznań 1997, s. 13; J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Poznań 1998, s. 19.

Co oznacza, że kobieta ma być dopełnieniem mężczyzny? Księga Rodzaju mówi: „uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Kontekst biblijny pomaga nam zrozumieć, że kobieta staje przy mężczyźnie, aby mu pomagać. On «podobnie» ma czynić dla kobiety. Chodzi o pomoc wzajemną, obustronną w «byciu człowiekiem», mają sobie ciągle na nowo pomagać w odkrywaniu i przeżywaniu w sposób integralny człowieczeństwa. Kobieta ma zdolność budzenia w mężczyźnie miłości, przyjmuje miłość mężczyzny i wszystko dopełnia się właśnie przez nią, gdyż to ona przyjmuje mężczyznę, oddając jemu pełnię swego serca<sup>17</sup>. W tej perspektywie określa ich przede wszystkim stosunek do Boga, który ich stworzył. Oboje są powołani do „przeobstwienia” swojej istoty. To jest ich zasadnicza rola bycia w świecie.

### b) Kategoria wzajemności

Wzajemność możemy określić jako coś, co istnieje *między* mężczyzną a kobietą. Istotny dla zrozumienia wzajemności jest właśnie ten przyimek, który znaczy, że miłość nie realizuje się tylko w mężczyźnie i tylko w kobiecie, czyli nie chodzi tu o dwie miłości. Raczej chodzi tu o jedną miłość, tzn. numerycznie obie miłości zespalają się, tworząc obiektywną całość miłości. W miłości nie może być jednostronnego przepływu np. od kobiety ku mężczyźnie. Obiektywnie rzecz biorąc, takiej miłości brakuje wtedy pełni, którą może dać tylko wzajemność. Taką *jednostronną* miłość nazywamy nieodwzajemnioną. Od strony psychicznej łączy się ona wtedy z cierpieniem i przykrością. W wypadku ekstremalnym skazana jest na powolne konanie, a nawet obumarcie samej zdolności miłowania<sup>18</sup>.

Wzajemność nie jest czymś jednostronnym, ale czymś obustronnym, czymś wspólnotowym. Jej pełny byt jest międzyosobowy, dwa *ja* łączą się w jedno *my*. Równie istotnym dla określenia kategorii wzajemności jest miejsce jej zaistnienia: czy jest to miłość zmysłowa (emocjonalna), czy też miłość duchowa (przyjacielska, oblubieńcza). Jakość wzajemności opiera się na typie dobra, na którym ona się wznosi: czy jest to dobro godziwe, czy też ma charakter tylko użyteczny, przyjemnościowy? Pisał o tym już Arystoteles<sup>19</sup>. Kobieta i mężczyzna mogą sobie na przykład dostarczać tylko i wyłącznie przyjemności natury seksualnej, tworząc wzajemność tylko do momentu niewygaśnięcia obopólnej przyjemności czy korzyści.

Z kategorią wzajemności związane są dwie cechy komunii osobowej: „identyczność” i „różnica”. Różnica, jaką Adam odkrywa między sobą a Ewą, jest różnicą płciowości. Są oni płciowo odmienni, choć jednocześnie „równi” jako

<sup>17</sup> Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 14.

<sup>18</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 67.

<sup>19</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, IX.

osoby. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* właśnie „równość” w zakresie bycia osobami wskazuje na „potwierdzoną przez Pana jedność małżeństwa”<sup>20</sup>.

Jeśli chodzi o „identyczność”, to jest ona pojęta jako absolutna „równość” dwojga w byciu osobą; małżonkowie mają wspólną ontologicznie tę samą naturę ludzką. Przy czym termin osoba rozumiany jest wedle klasycznej definicji: *Persona est natura rationalis individua substantia*. Innymi słowy można również powiedzieć, że kobieta i mężczyzna nie są „identyczni” w sposób absolutny, natomiast są „identyczni” według „natury dramatycznej” (H.U. von Balthasar) ich bytów osobowych.

„Różnica” w człowieczeństwie pomiędzy kobietą a mężczyzną jest bazą dla wzajemnego darowania siebie. Odmienność w identyczności jest elementarną formą wspólnoty ludzkiej<sup>21</sup>. Różnica nie dotyczy tylko i wyłącznie ról czy charakterów, nie jest wyłącznie biologiczna, lecz sięga ona do poziomu ontologicznego. Poprzez fakt bycia stworzonym i przygodnym, człowiek odnajduje w sobie potencjał otwarcia się na dar drugiego, z tym że wzajemność nie tworzy symetrii mechanicznej (jak we współzyciu u Platona). „Różnica” płciowa nie ma charakteru komplementarnie uzupełniającego, nie spełnia funkcji zlania się dwóch płci w jedno. Jest doświadczeniem, w którym każdy z nas czyni miejsce dla „drugiego” we własnej egzystencji. W ten sposób jest otwarciem wielkiej gamie możliwości dla spotkań z innymi. Innymi słowy, spolaryzowanie płciowości istniejące pomiędzy kobietą a mężczyzną jest znakiem nieustannego przemieszczania się człowieka w kierunku „ty”. Nie może on wziąć owego „ty” w całkowite posiadanie, dlatego że wolność drugiego, w jego „odmienności”, nie może być nigdy zdominowana.

### c) „Jednia otwarta” w płodności

Kobieta i mężczyzna, przy swojej różnorodności i równości, wezwani są przez Boga do realizowania „jedności dwojga” także w wymiarze biologicznym, w celu prokreacji. Na tym poziomie jedność małżonków jawi się jako pierwotna „jednia otwarta na rzeczywistość przyszłego wieku”<sup>22</sup>. Przejawia się tutaj Boży *projekt*, który złożony jest w sercu człowieka. Samotność mężczyzny odnajduje w kobiecie odpowiedź tak, by „kochając się wzajemnie, mogli stać się źródłem życia i źródłem miłości, gdyż Bóg dał im to przykazanie: «Rozmnażajcie się». Oto wielka tajemnica zjednoczenia mężczyzny i kobiety w miłości i płodności”. Miłość związana jest z płodnością. Pełnia miłości rozwija się i realizuje w płodności. Odkrywamy tu fundamentalną wolę Boga względem

<sup>20</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1645; Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, s. 16.

<sup>21</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, dz. cyt., s. 334.

<sup>22</sup> P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, „W drodze”, Poznań 1991, s. 26.

mężczyzny i kobiety, natrafiamy na coś, co nosi wymiar świętości. Na prokreację nie możemy spoglądać jedynie od strony etyki, gdzie człowiek wyłącznie jest odpowiedzialny za drugiego. Miłujący się bowiem małżonkowie, przez prokreację uczestniczą w dziele, które przekracza ich zdolność pojmowania, gdyż partycypuje w nim Bóg<sup>23</sup>.

W tym darze prokreacji – który objawia nam płciowość – przejawia się kolejny element przygodności, co w konsekwencji wskazuje na Stwórcę jako źródło życia. Płciowość kobiety jest pod względem fizjologicznym bardziej wewnętrzna, płciowość mężczyzny bardziej zewnętrzna. Kobieta poprzez swoją budowę nosi w swoim organizmie związek z umieraniem; jajniki starzeją się razem z nią. W wieku 45–50 lat kobieta przestaje być płodna. Natomiast mężczyzna wytwarzający plemniki nie rozumie, na czym polega śmierć biologiczna płodności<sup>24</sup>. Ale i dla niego płciowość objawia w swym ukierunkowaniu prokreacyjnym szczególnie fenomen związku pomiędzy rodzeniem a śmiercią. W akcie prokreacyjnym zawarta jest bowiem potencjalnie śmierć, ponieważ jednostka, która w nim uczestniczy, wpisana jest w zamknięty cykl następujących po sobie pokoleń. We wzajemnym przyciąganiu się mężczyzny i kobiety tworzących „jedność dwojga” kryje się dążność do przezwyciężenia samotności, samotności śmierci. Kryje się pragnienie życia. W każdym mężczyźnie i każdej kobiecie tkwi chęć przekazania tego życia nowej istocie ludzkiej.

Choć przekazywanie życia możliwe jest poza sakramentem małżeństwa, to jednak tylko w ramach jedności małżeństwa *osobowa godność dzieci* może być chroniona w sposób naturalny. Rodzicielstwo bowiem nie sprowadza się jedynie do biologicznej konieczności zjednoczenia pomiędzy mężczyzną i kobietą w obszarze ich seksualności. Rodzicielstwo domaga się czynnika zjednoczenia duchowego małżonków w procesie wychowywania dziecka. Jedność nie jest wymogiem *podstawowego prawa naturalnego*, ale *wtórnego prawa naturalnego*, jako sposób na realizację podstawowego celu, jakim jest rodzicielstwo i wychowanie dzieci. Jest również niezbędna przy realizacji pozostałych celów małżeństwa<sup>25</sup>.

### 3. Grzech pierwotny – rozbicie pierwotnej jedności

Grzech pierwotny, czyli grzech mający charakter dziedziczny, można nazywać „*grzechem ludzkiego «początku» na ziemi»*<sup>26</sup>. Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni do obopólnej komunii. Bóg zwraca się do nich obojga nierozdzielnie.

Sprawcą ich rozdzielenia jest szatan, który przemówił tylko do kobiety. W ten sposób dokonana się „schizma ontologiczna” i nastąpiło przeciwstawienie męskości i kobiecości. Skutkiem grzechu jest rozdzielenie psychiczne pomiędzy mężczyzną a kobietą. Stali się odtąd rywalami, podczas gdy powinni się uzupełniać<sup>27</sup>. Dostrzegamy tu dwa różne egoizmy – „kobiecy, wszystko odnoszący do siebie, i męski, zajęty swymi dziełami”<sup>28</sup>. Nie są już „jednym ciałem”, stąd spotykają się poprzez swoje egoizmy. Grzech powoduje, że pozbawiając się Boga, tracą swą pierwotną niewinność, odkrywają swą nagość, doświadczają pustki. Grzech sprawia rozbicie pierwotnej jedności z Bogiem, będącej źródłem jedności wewnątrz ludzkiego *ja* oraz we wzajemnym odniesieniu mężczyzny i kobiety. Mężczyzna zaczyna oskarżać kobietę, zaczyna ją winić. W konsekwencji, *pierwsi* rodzice, stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, wraz z grzechem pierwotnym stają w sytuacji „nie-podobieństwa”<sup>29</sup>. Nie oznacza to, że obraz ten został zniweczony nieodwracalnie, ale że został „przyćmiony i pomniejszony”.

W sytuacji *post peccatum*, w osobowej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą zapanował brak równowagi. Grzech najgłębiej bowiem dotknął serca człowieka. Zakłócona zostaje pierwotna relacja pomiędzy mężczyzną a kobietą, którą określiliśmy jako «komunijną». Do kobiety Bóg kieruje następujące słowa: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16). Konsekwencje grzechu są bardzo wyraźne. Zakłócenie w relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą dostrzegamy w wyrażeniu „on będzie panował nad tobą”. W relacji, gdzie jedno ma być bezinteresownym darem dla drugiego, zaistniała sytuacja panowania, zburzona została równowaga, i to na niekorzyść kobiety. Odtąd mężczyźnie najbardziej zagraża to, że przyjmie wobec kobiety, strukturalnie delikatniejszego i słabszego stworzenia, postawę technokraty i dominatora. Wyzbycie się miłości wobec jej „kruchości” może potęgować u niego chęć demonstrowania siły i władzy. Kobieta z kolei, mieszcząca w swym genotypie duchowym czułość, miłosierdzie i ochronę życia, zamiast kochać drugą osobę dla niej samej, może kochać egocentrycznie. W sposób niewolniczy pozwoli opanować się przez własne pożądanie skierowane bezkrytycznie ku mężczyźnie. On wiedząc o tym, może poniżyć kobietę jeszcze bardziej przez destrukcyjnie użytą siłę, przez podeptanie jej godności, w końcu przez odrzucenie jej jako osoby. Ona pograży się wtedy w jeszcze większym poczuciu osamotnienia, a nawet rozpacz<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 13–15.

<sup>24</sup> Por. J. Vanier, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, WAM, Kraków 1987, s. 70–71.

<sup>25</sup> Por. A. Sarmiento, *Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 259.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 9.

<sup>27</sup> Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 27.

<sup>28</sup> J. Croissant, *Kobieta. Kapłaństwo serca*, Poznań 1998, s. 89.

<sup>29</sup> Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 8.

<sup>30</sup> Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt., s. 27.

Jeśli naruszenie tej równości, która jest zarazem darem i prawem pochodzącym od samego Stwórcy, niesie upośledzenie kobiety, to niesie ono również pomniejszenie godności mężczyzny. Grzech pomniejsza godność nie tylko krzywdzonego, ale i krzywdzącego. Nie może kobieta stawać się przedmiotem męskiego panowania czy posiadania. Uderza to w *etos* wpisany w sam pierwotny akt stworzenia. Po grzechu pierwotnym człowiek noszący w sobie zarzewie grzechu zdolny jest do naruszenia porządku moralnego. Zdolność ta przejawia się w *troistej pożądlivosti*, którą św. Jan określa jako: pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha żywota (1J 2,16)<sup>31</sup>.

#### 4. Zagrożenia przymiotu „jedności dwojga”

Dla M.D. Philippe nieporządek w zakresie rozumienia i podtrzymywania więzi „jedności dwojga” sprowadzić można do zależności pomiędzy ilością a jakością. W *ordo amoris* miłość zmierza do „jedności dwojga” wówczas, gdy potęguje się jakość tejże miłości. Kiedy brakuje jakości – pojawia się pokusa zamiany jej w ilość. Na przykład poligamia – zaprzeczenie jedności dwojga – nie jest znakiem intensywności miłości, jest wyrazem denominacji miłości, przemianowania jej na stan posiadania i dominacji manifestującej siłę. Tymczasem wzrastanie w miłości przyjacielskiej małżonków zmierza do wyłączności, gdzie mąż wybiera jedyną żonę, ta zaś, darowuje się jednemu mężowi całkowicie, przyjmując jednocześnie dar swego męża<sup>32</sup>. Problem poligamii w klasycznym znaczeniu tego pojęcia dotyczy jedynie niektórych kultur, z którymi najczęściej stykają się misjonarze. Problemem krajów tradycyjnie chrześcijańskich jest raczej „poligamia następcza”, czyli rozwody. Możliwość, którą stwarza prawo cywilne w zakresie rozrywania jedności małżonków związanych ze sobą sakramentalnie, przyczynia się do nierzadkiej rezygnacji z podjęcia wysiłku czy wręcz walki małżonków o zachowanie jedności i nierozzerwalności małżeństwa<sup>33</sup>.

Jedności małżonków zagraża także cudzołóstwo. Nie niweczy ono co prawda bezpośrednio jedności, ale objawia moment kryzysowy we wzajemnej więzi małżonków. Powszechnie uważa się, że niewierność małżeńska ma charakter zewnętrzny i jest „seksualną relacją między mężczyzną i kobietą, z których przynajmniej jedno pozostaje w związku małżeńskim”. Ale już Stary Testament zwraca uwagę na *wewnętrzność* czynów (przewrotność grzesznego pożądania) (Wj 20,17; Pwt 5,21). Chrystus nie zmienia stanowiska względem grzechu cudzołóstwa, wyraźnie też rozróżnia pomiędzy „cudzołóstwem w sercu” a „cu-

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, dz. cyt., s. 10.

<sup>32</sup> Por. M.D. Philippe, *W sercu miłości*, dz. cyt. s. 84–85.

<sup>33</sup> Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań, s. 63.

dzołóstwem w ciele” (Mt 5,27-28). Św. Paweł jest przekonany, że grzech ten wyklucza z królestwa niebieskiego (1 Kor 6,15) i jest on zaliczany do grzechów ciężkich. Magisterium Kościoła jednoznacznie potępia go, nie czyni tu żadnych ustępstw ze względów np. kulturowych czy w wypadku, gdy dokonywany jest za przyzwoleniem jednego z małżonków<sup>34</sup>.

Nie mamy wątpliwości jednak, że Chrystus jest zawsze przebaczący i miłujący względem tych wszystkich, którzy obciążeni tym grzechem przejawiają skruchę (J 8,1-11). Małżonkowie muszą wiedzieć, że po grzechu pierwotnym tworzenie *jedności dwojga* w komunii osób domaga się pomocy Boga. W realiach życia codziennego zagraża im przede wszystkim zmęczenie i zniecierpliwienie. Niewątpliwie czynnikiem niezwykłym w zachowaniu przymiotu jedności jest łaska. To ona uposaża małżonków na tyle duchowo, iż zdolni są, nieraz pośród dramatycznych przeszkód, do pokonywania rozmaitych zagrożeń, skierowanych przeciwko ich miłości wyrażającej się poprzez całkowitość i wyłączność względem siebie. Chrystus nakazuje, by małżonkowie oparli swe życie na „skale” (na Nim) Mt 7,24-25. Po grzechu pierwotnym, wobec zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń jedności małżeńskiej, mężczyzna i kobieta wezwani są przez Chrystusa do zachowania wierności. Jedności małżeństwa nie można oprzeć na kruchym istnieniu, ale na wierności wobec Chrystusa, który jest wierny w miłości do Kościoła. „Miłość [ta] potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi”<sup>35</sup>.

Naturalną podstawą wierności jest „wzajemne oddanie się dwóch osób”. Mąż i żona realizują się w procesie dojrzewania, poprzez otwarcie się na drugą osobę i na przyjęciu siebie jako daru, aż do pełni zjednoczenia. Małżonkowie zmierzają, by oddawać się sobie i przyjmować na każdym poziomie swej osobowości, na płaszczyźnie ciała, serca i ducha. To oddanie się całkowite zostało kiedyś przyrzeczone i przyjęte jako *optio fundamentalis*. W tej perspektywie wierność „jest owocem ostatecznego, a zarazem ustawicznie odnawianego wyboru: jest on ostateczny, ponieważ jest oparty na wiecznych wartościach”<sup>36</sup>. Wierność zatem domaga się dynamiki i odpowiedzialności, gdyż przeżywana w codzienności prowadzić ma do wydobywania i utrwalenia we wspólnym życiu wartości konsolidujących związek dwojga. Rzeczywistość „jedności dwojga” małżonków zależna jest od osobistego zaangażowania, od pielęgnacji i permanentnej dbałości o jej wzrost. By mogło się to udać, należy spełniać w małżeństwie dwa

<sup>34</sup> Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 264–266.

<sup>35</sup> KDK, 49.

<sup>36</sup> Por. D. Tettamanzi, *Wierność w miłości*, w: *Małżeństwo chrześcijańskie* (oprac. M. Masini), Warszawa 1983, s. 230.

wymagania: „zaakceptować siebie” nawzajem, z ewentualnymi ograniczeniami, oraz „przekraczać siebie” w dążeniu do doskonałości. Małżonkowie wezwani są wręcz do celebrowania własnej jedności na wzór więzi Chrystusa i Kościoła. W praktyce codziennego współżycia oznacza to odwoływanie się do wzajemnego zrozumienia i przebaczenia. Osadzenie więzi małżeńskiej na Bożym fundamencie dopomaga się więc nie tylko interwencji Boga, ale także wzajemnego *nie-sienia* siebie. To współdziałanie łaski z wysiłkiem człowieka sprawia, że miłość przeżywana przez małżonków staje się przygodą ludzi, którzy nierozdzielnie i razem – wędrując w kierunku Boga – odkrywają w małżeństwie sens życia i to, co św. Tomasz rozumiał pod pojęciem szczęście.

KS. ANTONI KŁOSKA

## DROGA OD PRAWDZIWEJ RELIGII DO PRAWDY W RELIGII I POWSZECHNEGO DZIAŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ

Do niedawna konkretny problem religii i ich wartości nie był stawiany w teologii<sup>1</sup>. Wiek XX, w wyniku postępu technicznego, bliższych kontaktów między narodami i kontynentami, doprowadził do spotkania różnych kultur i religii. Pojawiły się więc pytania o wartość tych religii, choćby z pozycji chrześcijańskiej. Czy można się w nich zbawić? Jakie wartości zbawcze posiadają same w sobie bądź korzystają z wartości zawartych poza sobą? Na ten temat pojawiło się już sporo literatury<sup>2</sup>. Pragniemy tu wskazać na ewolucję myśli katolickiej, znaleźć odpowiedź na pytanie o zbawienie poza Kościołem, uwzględniając ostatnie oficjalne dokumenty kościelne oraz stanowiska znanych teologów.

### 1. Od końca XIX w. do Soboru Watykańskiego II

Teksty Magisterium Kościoła XX w. dotyczące tej problematyki religijnej powiązane są przede wszystkim z jego działalnością misyjną. Toteż napotkane tam religie, jako takie, nie stanowią ich centralnego punktu zainteresowania.

Jednak przed analizą niektórych orzeczeń Magisterium, dotyczących religii niechrześcijańskich, należy tu wspomnieć Piusa IX, który w 1863 r. zajął wyrażne stanowisko odnośnie zasady *extra Ecclesiam nulla salus*, twierdząc, że ci którzy bez winy z ich strony nie poznali Chrystusa, ale wypełniają prawo naturalne wypisane w ich sercach, są dysponowani, by być posłusznym Bogu, a wiodąc życie uczciwe i prawe, mogą *divinae lucis et gratiae operante virtute* osiągnąć życie wieczne. Bliżej nie sprecyzowano jego istoty, czy zbawienie po-

<sup>1</sup> W artykule tym chcemy wskazać na ewolucję teologii katolickiej dotyczącą zasadniczych kwestii zbawienia w innych religiach.

<sup>2</sup> Pośród licznej literatury ograniczmy się do: J. Dupuis, *Jedność i pluralizm: Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo Jutra*, TNKUL Lublin 2001, s. 723–743; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin – Sandomierz 1997, s. 241–287; M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym*, TNKUL 2001, s. 531–562; A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, tamże, s. 605–631.

dobne jak członkom Kościoła. Niemożliwość zbawienia poza Kościołem, zdaniem Piusa IX, Kościołem katolickim, przeznaczono tym, którzy są *contumaces* i *pertinaces* przeciw jemu i jego autorytetowi<sup>3</sup>.

Sobór Watykański I czyni aluzję do religii niechrześcijańskich, a przede wszystkim do ich wyznawców, gdy mówi: którzy *ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur*, aby wskazać, że ich położenie i stan nie są takie same jak katolików<sup>4</sup>. Ton, jakim posługuje się Benedykt XV, by opisać religie niechrześcijańskie, także mieści się w tej tonacji. Otóż niewierni potrzebują jeszcze bardziej pomocy braterskiej, ponieważ nie znają Boga prawdziwego, podlegli są ślepych pragnieniom i rozkielzaniu moralnemu, znajdując się w najgorszej służbie samego diabła<sup>5</sup>. Niewiele zmienia się także w postawie Piusa XI, który – chcąc dać jakiś impuls działalności misyjnej w Afryce – mówi o tych, którzy są w ciemnościach i mrokach śmierci, a którzy powinni zostać uwolnieni z ciemności zabobonu<sup>6</sup>. Nowe perspektywy pojawiły się z pontyfikatem Piusa XII. Oddziela on wyraźnie pozytywne wartości kultur od błędów i zabobonów w materii religijnej. Zdaniem Piusa XII, Kościół winien przyjąć jako zasadę, iż wszystko, co jest dobre, prawe, uczciwe i piękne w ludziach, nie powinno zostać zniszczone ani ograniczane przez Ewangelię. Natura ludzka, nawet po grzechu pierworodnym, ma w sobie coś chrześcijańskiego ze swej istoty, dlatego należy chronić to, co nie jest związane z błędami i bałwochwalstwem<sup>7</sup>. Jednak w 1957 r. papież mówił o niewoli i kultycznym oddaniu bożkom w Afryce<sup>8</sup>.

W czasie pontyfikatu Piusa XII napotkano znany przypadek jezuitę z Bostonu, Leonarda Feeney, co stało się okazją do potępienia ścisłej interpretacji, wykluczającej aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus*<sup>9</sup>. Jest rzeczą oczywistą, iż problem religii nie jest tutaj postawiony, a chodzi jedynie o możliwość zbawienia poza Kościołem, który pozostawia otwarty problem sumienia i świadomości, tak iż ci, którzy dostępują zbawienia, czynią to w swoich religiach, wbrew im lub w pewnym sensie przez nie, ale to wymagałoby jeszcze sprecyzowania.

<sup>3</sup> *Quanto conficiamur moerore*, DS 2866 nn.

<sup>4</sup> Por. DS. 3014.

<sup>5</sup> Por. Benedykt XV, List apost., *Maximum illud*, AAS 11(1919), s. 451.

<sup>6</sup> Por. Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, AAS 18(1926), s. 65.

<sup>7</sup> Por. Pius XII, *Evangelii praecones*, AAS 43(1951), s. 509, 521–523. Jest to aluzja do współzależności chrześcijaństwa z naturą ludzką jako stworzoną przez Boga u Teruliana, Apol. 27, „Anima naturaliter christiana”.

<sup>8</sup> Por. Pius XII, *Fidei donum*, AAS 49(1957), s. 231.

<sup>9</sup> List Św. Oficjum skierowany do arcybpa Bostonu z 8 VIII 1949, zob. DS. 3866. Znaczenie tego, co nazywa się *infallibile effatum* i *dogma* jest taki, jaki nadaje mu Kościół. „Est tamen hoc dogma intellendum eo sensu, quo id intelligit Ecclesia ipsa” DS. 3866.

Skoro samo Magisterium Kościoła niezbyt wiele zajmowało się religiami jako takimi, to teologia okresu przedsoborowego podejmowała ten temat. Sam fakt przedstawiania chrześcijaństwa jako „prawdziwej religii” w traktacie zatytułowanym *De vera religione* wskazuje, że problem został postawiony<sup>10</sup>. O ile religie niechrześcijańskie, w traktacie o objawieniu R. Garrigou-Lagrange, ujęte zostały bardziej w charakterze apologetycznym<sup>11</sup>, to prawda religii chrześcijańskiej opiera się na objawieniu jej przez Boga, objawieniu nadprzyrodzonym, a nie tylko na objawieniu naturalnym poprzez rzeczy stworzone. To religie opierają się na objawieniu kosmicznym, aczkolwiek możliwość objawienia nadprzyrodzonego prawd naturalnych zawiera się także w nim. W religiach niechrześcijańskich może ujawnić się objawienie nadprzyrodzone, jeśli chodzi o sam sposób objawienia, ponieważ nic nie przeciwstawia się temu ze strony przedmiotu, człowieka ani Boga. Takie objawienie będzie bezpośrednie u proroka, pośrednie u tych, którzy je otrzymują poprzez niego<sup>12</sup>. Jedynie religia chrześcijańska, także możeszowa, posiada swe bezpośrednie pochodzenie od Boga przez objawienie nadprzyrodzone, nie tylko co do sposobu, ale przede wszystkim co do swej treści. To objawienie jest konieczne, by człowieka wznieść do porządku nadnaturalnego<sup>13</sup>.

Wydaje się, iż nie tu jest miejsce, by badać motywy wiarygodności, które usprawiedliwiają przyjęcie boskiego pochodzenia chrześcijaństwa. To przyjęcie jest potwierdzone przez porównanie go z innymi religiami, np. buddyzmem i islamem<sup>14</sup>. Charakter nadprzyrodzony jest w ścisłym tego słowa znaczeniu wykluczony w tych religiach, aczkolwiek rozpoznaje się tam określone dobro w ich odniesieniu do religii naturalnych, które wydają się być konieczne dla uzyskania i odkrycia w nich naturalnej doskonałości człowieczeństwa. Nie wyklucza to jednak faktu, iż ludzie powinni przyjąć Objawienie Boże przede wszystkim im proponowane, aniżeli sami poszukiwać doskonałości<sup>15</sup>. Toteż, kto znajduje się z własnej winy poza Kościołem, nie może zostać zbawiony.

Problem zbawienia „niewiernych” jest także przedmiotem ówczesnych studiów<sup>16</sup>. Wśród ludów i cywilizacji niechrześcijańskich można odnaleźć elementy pozytywne, jak to ujął J. Danielou w *Le mystere du salut des nations*<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Por. M.in. G. Perrone, *De vera religione*, w: *Praelectiones theologicae*, t. I, Torino 1960.

<sup>11</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Romae – Tornaci – Parisiis 1950.

<sup>12</sup> Por. tamże, I, s. 300–312.

<sup>13</sup> Por. tamże, I, s. 387.

<sup>14</sup> Por. tamże, II, s. 378–388.

<sup>15</sup> Por. tamże, II, s. 398–408.

<sup>16</sup> Por. L. Caperan, *Le probleme du salut des infideles. Essai historique*, Toulouse 1934. Jest to typowe ujęcie w tamtych czasach.

<sup>17</sup> J. Danielou, *Le mystere du salut des nations*, Paris 1948. O ocenie kultur niechrześcijańskich znajdujemy interesujące uwagi m.in. na s. 51 nn.



Sam tytuł książki, ujęty w kontekście biblijno-patrystycznym, wskazuje na otwarcie się ku szerszym perspektywom. Jednak jego zdaniem elementy zbawcze nie łączą się z tymi religiami, bowiem one są pochodzenia ludzkiego i stąd brak w nich łaski; Chrystus nie jest tam obecny, nie ma w nich daru Bożego. Istotne pytania człowieka znajdują odpowiedź tylko w religii judeochrześcijańskiej<sup>18</sup>. Wrażliwość tej przedsoborowej epoki można ująć krótkim stwierdzeniem, iż brak w dokumentach kościelnych wyraźnego uznania autentycznych wartości w religiach niechrześcijańskich. A równocześnie ustalono zasadę ogólną, według której działalność misyjna powinna uszanować wszystko to, co w danych kulturach nie jest powiązane z błędami religijnymi<sup>19</sup>. Nie spotyka się większych ataków na religie niechrześcijańskie ani oznak ich oceny.

## 2. Sobór Watykański II

Sposób patrzenia na religie niechrześcijańskie został znacząco zmieniony przez Sobór Watykański II. Z pewnością nie zawierał on opracowanej teologii religii, jednak w perspektywie powszechnej historii zbawienia, w centrum której znajduje się Chrystus, rola Kościoła ukazana jest jako sakrament, znak zbawczy Boga, który wychodzi poza swoje granice, nie bez powoływania się na siebie.

W tym nowym kontekście inne religie są wyraźnie wymienione. W Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* mówi się o „wyświęceniu” i przyjęciu do Ludu Bożego tych, którzy jeszcze nie otrzymali Ewangelii (KK 16). Religie niechrześcijańskie zajmują własne miejsce w różnorodności swojego powołania. Na pierwszym miejscu to lud Izraela, któremu powierzono obietnice i przyrzeczenia, z niego Chrystus przyjął swoje ciało. Następnie mowa jest o muzułmanach, którzy wyznają także wiarę w Abrahama i wierzą w miłosiernego Boga. Bóg nie jest daleko także od innych, którzy poszukują między cieniami i obrazami Boga, którego jeszcze nie znają. W końcu mowa jest także o tych, którzy nie dotarli do jasnego poznania Boga.

Deklaracja *Nostra aetate*, mówiąca o relacjach Kościoła z religiami niechrześcijańskimi, wymienia równocześnie kilka religii w sposób zróżnicowany, bez zamiaru wyłączenia pozostałych. Na pierwszym miejscu cytuje hinduizm, buddyzm i „inne religie” (DRN 2). Specjalna wzmianka zarezerwowana została dla islamu (DRN 3), z racji szczególnej zbieżności z chrześcijaństwem, m.in. dotyczy to wiary w jednego Boga, Boga miłosiernego, Stworzyciela nieba i ziemi, także odniesienie do Abrahama, cześć należna Jezusowi (choć nie jest uznawany za Boga), cześć oddawana Maryi, nadzieja w wynagrodzenie wieczne i ostateczne. Miejsce szczególne zarezerwowano tu także dla judaizmu

<sup>18</sup> Por. tamże, 18 nn.

<sup>19</sup> Por. P. Damboriena, *La salvation en las religiones no cristianas*, Madrid 1973, s. 413.

(DRN 4), religii zjednoczonej duchowo z ludem Nowego Testamentu. Obietnice wiary i powołania Kościoła, Nowego Ludu znajdują się u patriarchów. Wszyscy chrześcijanie w wierze są synami Abrahama, są włączeni w powołanie tego patriarchy.

Podkreśla się w tych dokumentach przede wszystkim to, co łączy, a nie dzieli, akcentując te elementy, dające miejsce dla możliwości pozytywnej ewolucji religiom ludzkości, i to nie w sensie ogólnym, lecz niektórym zawartym w nich przejawom, bowiem w nich znajdują się także wartości dobre i prawdziwe, które Kościół uważa jako ich przygotowanie do Ewangelii (KK 16). Ludzkie, naturalne wysiłki religijne powinny być uważane jako orientowanie się ku prawdziwemu Bogu i jako przygotowanie do Ewangelii (DM 3), ponieważ to wszystko, co wydaje się dobre w duszach i myślach ludzkich, w rytach i kulturach, nie ginie (DM 9). W narodowych tradycjach i religiach ukryte pozostają nasiona Słowa (DM 11). W religiach odnajdujemy rzeczy prawdziwe i święte, których Kościół nie odrzuca, co więcej uważa, że te religie, mimo iż w swym nauczaniu zawierają treści, z którymi się nie zgadza we własnym nauczaniu i wierze, to jednak wnoszą one często promień tej prawdy, która oświeca całą ludzkość (DRN 2). Nawet jeśli niektóre z tych tekstów odnoszą się wyłącznie do religii, a inne mówią także o kulturach i tradycjach ludzkości. Celem deklaracji jest propagowanie jedności i miłości między ludźmi. Wszyscy mają wspólny początek, we wspólnocie odnajdują swoją jedność prowadzącą ich do przeżywania wspólnego losu i celu (DRN 1). Chodzi tu bardziej o podkreślenie pogłębionych więzów jedności między wszystkimi ludźmi niż postawienie sobie bezpośredniego pytania dotyczącego zbawienia niechrześcijan.

Pewne teksty wypuklają działanie Ducha Świętego poza widzialnymi granicami i strukturami Kościoła (KDK 22), obejmujące wszystkich ludzi przed przyjściem Chrystusa. Nie mówi się tam o religiach w tym kontekście, ale powiedziane jest, że człowiek pobudzany przez Ducha Bożego nie pozostanie nigdy obojętny na problemy religijne i będzie ciągle pragnął poznać coś, co nadaje sens jego życiu, jego działalności i śmierci (KDK 41). W tym samym tonie stawiane jest pytanie o oczekiwaniach ludzi co do religii, a którymi są „odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które – jak niegdyś, tak i teraz – do głębi poruszają ludzkie serce: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia? [...] czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy?” (DRN 1).

Można wydobyć z tekstów soborowych wiele pozytywnych twierdzeń dotyczących religii niechrześcijańskich. Niemniej jednak trzeba powiedzieć, iż w licznych miejscach mowa jest także o różnicy między treścią wiary Kościoła a treścią wiary innych religii; o konieczności „uleczenia” pewnych ich zasad,

o oczyszczeniu ze zła (KK 17; DM 9). Dopuszczając możliwość, a nawet realność istnienia pewnych aspektów dobra, twierdzenia soborowe są tu jednak stonkowo wyważone z uwydatnieniem licznych niuansów. Ogólnie jednak przebijają ton pozytywny, gdy mówi się o elementach prawdy w innych religiach i ich członkach, nie akcentując błędów, o promieniach światła oświecających każdego człowieka, o ziarnach Prawdy itd. Są to jednak wyrażenia nie zawsze precyzyjne. Jest rzeczą oczywistą, iż uznaje się w tych religiach jakąś obecność Chrystusa i Jego Ducha, ponieważ Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich. Jednak cechy charakterystyczne, mające jednoznacznie wskazać na tę obecność w tych religiach, są mało wyraźne.

Jak już wskazano, liczne kwestie dotyczące nauczania Soboru Watykańskiego II pozostały dalej otwarte. Zdarzało się często, że czytano coś, co nie zostało tam nigdy napisane, być może z racji różnych prądów teologicznych, które pojawiły się po soborze, a inne jeszcze przed jego otwarciem, jako inspiracja i głos domagający się nowego spojrzenia na Kościół, świat i religie niechrześcijańskie. Między innymi chodziło o problem zbawienia oferowanego przez Chrystusa; czy dotyczyłoby ono także wyznawców innych religii? Czy posiadają one same w sobie jakąś wartość zbawczą? Czy zbawienie poza Kościołem dokonuje się w nich pomimo własnych religii? Ujmując problem szerzej, można przyjąć, iż rozwój teologii katolickiej dokonywał się tutaj od podjęcia problemu zbawczego. Wydaje się, iż stanowi to właściwy punkt startu, który należy podjąć, uzupełniając go jeszcze innymi perspektywami refleksji teologicznej.

### 3. Zasadnicze tendencje w teologii katolickiej Soboru Watykańskiego II

Nawet jeśli odpowiedzi na pytania postawione wyżej są różne, teologia katolicka w swoich wypowiedziach najbardziej reprezentatywnych zawsze uważała, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem. Jeśli nawet wartość zbawcza przyznana jest innym religiom, to nie poprzez uszczerbek czy szkodę dla jedyności i niepowtarzalności Chrystusa, lecz jako manifestacja obecności Jezusa i Jego Ducha w nich. Spróbujmy wskazać na kilka zasadniczych elementów.

Pojawiają się tutaj, wśród różnych prądów myślowych, dwa zasadnicze kierunki. Idea obecności Jezusa w innych religiach, a więc również ich możliwy charakter zbawczy, lansowana przez K. Rahnera. Jego tezy o anonimowych chrześcijanach i historii zbawienia są dobrze znane. Znajdują się one u podstawy i w szerokim związku z tzw. teologią religii, aczkolwiek ona sama nie dotyczy bezpośrednio problemu, który nas obecnie zajmuje. Tezy K. Rahnera mówią w sposób ogólny o możliwości zbawienia każdego człowieka w Jezusie Chrystusie, jedynym centrum historii. Tak postawione tezy wyraźnie nie biorą pod uwagę nawet religii jako takich. Uwzględniając jednak inne tezy Rahnera, spróbujmy podejść do zasadniczych problemów dotyczących religii.

W artykule zatytułowanym *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie*<sup>20</sup>, wydanym po raz pierwszy w 1961 r., krótko przed soborem, K. Rahner podejmuje problem pluralizmu religijnego w epoce chrześcijańskiej; dokładniej po historii i misji chrześcijańskiej dwóch tysięcy lat. Problem ten ujawnia się dla chrześcijaństwa niejednoznacznie, ponieważ, zdaniem Rahnera, żadna religia, nawet islam, nie uznaje siebie jako „religię, jedynie objawioną i powszechnie uznaną przez Boga jedynego i żywego, jak to uważa chrześcijaństwo”<sup>21</sup>. Toteż fakt pluralizmu religijnego powinien stać się zasadą dla świadomości chrześcijańskiej.

Rahner próbuje w kilku tezach podsumować myślenie katolików odnośnie innych religii, aczkolwiek jest świadomy, iż nie może zakładać ogólnej zgody teologów wokół swojej propozycji.

1. Należy przyjąć, że chrześcijaństwo uznaje się za religię absolutną, przeznaczoną dla każdego człowieka oraz nie może zaakceptować jakiegokolwiek równości praw dla innych religii. Od chwili pojawienia się Chrystusa, który przyjął ciało jako absolutne Słowo Boga i przez swoją śmierć i zmartwychwstanie rzeczywiście pojednał świat z Bogiem, to On, Chrystus, odtąd poprzez swoją ciągłą obecność historyczną w świecie, a zwłaszcza w Kościele, czyni ją jako religię, która łączy człowieka z Bogiem<sup>22</sup>. W tym sensie należy mówić o pytaniu abstrakcyjnym na temat wartości innych religii przed przyjściem Chrystusa, trzeba bowiem stwierdzić, że ważność prawa mojżeszowego i innych religii kończy się w czasach apostołskich. W tym momencie rozpoczyna się obiektywna konieczność przyjęcia posłannictwa chrześcijańskiego przez wszystkich ludzi. Jednak to nie jedyna możliwa odpowiedź. Można sądzić także, że ten obowiązek przyjęcia zaczyna się dopiero z czasem, gdy chrześcijaństwo zdobędzie realny wymiar i akceptację historyczną w każdym narodzie i kulturze. Byłby to początek chrześcijaństwa dla każdej kultury i konkretnego ludu. Tak więc, nawet przyjmując, iż chrześcijaństwo jest religią jedyną i absolutną dla wszystkich ludzi, to pozostaje pytanie otwarte o czas dotarcia do danej kultury i człowieka, a także stawiane wymogi, by je rozpoznać jako chrześcijaństwo, religię absolutną, zbawczą i je przyjąć.

2. W sytuacji historycznej, gdy Ewangelia faktycznie jest jeszcze w trakcie docierania i przenikania do człowieka, a religie niechrześcijańskie zawierają pewne elementy poznania naturalnego Boga, aczkolwiek ograniczonego grzechem pierwotnym i innymi deprawacjami, zepsuciem ludzkim, ale zawierają one także elementy nadprzyrodzone, w wyniku łaski udzielonej przez Chrystusa człowiekowi. W tym znaczeniu religie te są prawdziwe, usprawiedliwione, acz-

<sup>20</sup> Por. K. Rahner, *Das Christentum und nicht christlichen Religionen*, w: *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962, s. 136–158.

<sup>21</sup> Tamże, s. 137.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 138.



kolwiek w różnym stopniu<sup>23</sup>. Naturalnie, teza, którą należy uzasadnić, to obecność w nich nadprzyrodzonych elementów, co podkreśla Rahner, a które nie wykluczają jednak dewiacji, religijnych i metafizycznych w religiach niechrześcijańskich. Bóg chce zbawienia wszystkich, chociaż nie pozwala to twierdzić, iż będzie to zbawieniem każdego konkretnego człowieka. To zbawienie jest zbawieniem w Chrystusie, które nie może być otrzymane bez działania i wpływu Ducha Świętego, Ducha Jezusa<sup>24</sup>, nadprzyrodzonej łaski Bożej. Należy żyć nadzieją, że ta łaska, w większości przypadków, zwycięży nad grzechem ludzkim, czyli człowiek ją przyjmie, choć jest to optymizm wiary.

Te ogólne stwierdzenia otwierają nam drogę do celu, który nas tu interesuje, a mianowicie, chodzi o wartość religii niechrześcijańskich jako takich. Jaka jest ich ważność i „usprawiedliwienie” ze strony Boga, czyli na ile mogą one posiadać pozytywny sens w zamiarach i przewidywaniach bożego planu zbawienia. Mówiąc inaczej, religia prawowita to zbawcza, za którą stoi zamiar Boży, w której ludzie odnajdują swój środek pozytywnego odniesienia do Boga, a także otrzymania zbawienia, będąca jakby włączoną pozytywnie w Boży plan zbawienia<sup>25</sup>. To wcale nie wskazuje, że wszystko w tych religiach jest, czy musi być, dobre. Jeśli jednak w tych religiach człowiek znajduje się pod działaniem łaski Bożej, to nie można wykluczyć następnie, że ta łaska nadprzyrodzona zostaje przyjęta i nawraca człowieka w decydujących momentach życia w swym odniesieniu do absolutu – bóstwa w wyznawanej religii<sup>26</sup>. Jako istota społeczna, konkretny człowiek może nawiązać w swoim sumieniu relacje z Bogiem, których sam Bóg udziela, w odniesienia do religii swego otoczenia, która rzeczywistość została mu dana. Bóg jest tym, który może zbawić człowieka, i to w konkretnej religii, w jakiej żyje<sup>27</sup>. Nie należy uważać, że relacja do Boga ma miejsce na marginesie wyznawanej religii. Dlatego Rahner konkluduje, że konkretne religie powinny posiadać w sobie jakieś momenty, sytuacje o charakterze nadprzyrodzonym, „chwile łaski”, poprzez które człowiek może otrzymać Bożą łaskę nadprzyrodzoną<sup>28</sup>. Powyższa argumentacja autora może być jeszcze poparta innymi założeniami.

Jeśli druga teza jest poprawna, to chrześcijaństwo, gdy wychodzi na spotkanie człowieka w innych religiach, nie napotyka jedynie niechrześcijan, lecz kogoś, kto został już dotknięty łaską i spotkał się z prawdą Bożą, co Rahner określa

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 141–142.

<sup>24</sup> Znajdziemy te elementy pneumatologiczne w: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 308 nn.; tamże, s. 303–312, Rahner powraca do kwestii obecności Chrystusa w religiach niechrześcijańskich.

<sup>25</sup> Por. K. Rahner, *Das Christentum...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 152–153.

tw. anonimowymi chrześcijanami. Objawienie, które dociera teraz z zewnątrz do tego człowieka, nie jest proklamacją czegoś, absolutnie mu nie znanego. Człowiek ten kieruje się teraz ku zbawieniu pod wpływem działania Bożego, a ono znajduje się w Jezusie Chrystusie, ponieważ nie ma innego poza Nim. Zrozumienie tego i jego przyjęcie samo z siebie udziela możliwości zbawienia<sup>29</sup>.

Ponieważ pluralizm religijny wydaje się rychło nie zniknąć, chrześcijaństwo wierzy, że Bóg może zwyciężyć tam, gdzie jego Kościół jest bezradny. Toteż innymi powinni stać się ci, którzy jeszcze nie przyjęli wyraźnie treści wiary, a Kościół wychodzi na to spotkanie niechrześcijan jutra w myśl wskazania przez św. Pawła, że „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23). Można więc być tolerancyjnym, umiarkowanym, jednak nieustępliwym wobec wszystkich religii niechrześcijańskich<sup>30</sup>.

Z różnymi niuansami linia ta przyjęta została przez wielu katolickich teologów w okresie posoborowym<sup>31</sup>. W rzeczywistości, w licznych przypadkach posunięto się jeszcze dalej niż to proponował K. Rahner. Można tu podkreślić w tej teorii lansowanej przez niego i jego uczniów zachowanie niepowtarzalności i uniwersalizmu misji Jezusa Chrystusa. Możliwość istnienia objawienia i elementów zbawczych w religiach niechrześcijańskich pochodzi zawsze z powszechnej woli zbawczej Boga, realizowanej w Jezusie Chrystusie, który rozlał swojego Ducha na Kościół, ale także na cały świat. Refleksja eklezjologiczna wydaje się tu być mniej rozwinięta, nawet można powiedzieć, że jest prawie nieobecna w tym kontekście. Oczywiście nie zabrakło ostrych polemik i krytyki przy tak postawionej tezie. Podstawowa kwestia dotyczy zbytnej akceptacji zbawienia w tych środowiskach religijnych i kulturowych, wśród których uznano tylko możliwość zbawienia.

Konieczne implikacje, pomieszania między opcjami subiektywnymi oraz środowiskiem społecznym i kulturowym, w jakim każdy żyje, zmusza do wzięcia pod uwagę jeszcze szerszego kontekstu aniżeli tylko religie. Jeśli ateści mogą także uzyskać zbawienie, wydaje się, że formalnie to nie religie jako takie, lecz poziom etyczny orzeka o decyzji zbawczej<sup>32</sup>. Pytanie, które się tu jawi, to: jak

<sup>29</sup> Por. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, w: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, s. 543–554. Mowa tam jest także o różnicy między tym, który zna Chrystusa, a tym, kto Go jeszcze nie poznał.

<sup>30</sup> Por. K. Rahner, *Das Christentum...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>31</sup> Oprócz K. Rahnera można tu zaliczyć m.in. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg 1964; J. Dupuis, *Jesus Christ a la rencontre des religions*, Paris 1989. Zwłaszcza wyraźną inspirację Rahnera widać na s. 161–195.

<sup>32</sup> Por. M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, w ThQ 166(1986), s. 154–184.

wytłumaczyć istnienie wartości, by nie zanegować ich wyraźnych relacji do Boga w innych religiach. Praktyka religijna jest rzeczywistością dającą wyraz doświadczeniu Boga. Wątpi się, że to doświadczenie zachodzi w każdym przypadku, więc istnieje także możliwość wytłumaczenia relacji z Bogiem lub Absolutem na innych drogach. Zastrzeżenia te nie pozwalają wątpić w możliwość istnienia w innych religiach elementów łaski i zbawienia, pomagających ludziom w uzyskaniu ich ostatecznego przeznaczenia. Chodzi więc oto, aby nie przyjmować bezkrytycznie, że wszystko w nich jest bardzo dobre, tak jakby się chciało przez to zanegować samo chrześcijaństwo. Stąd wielu teologów, którzy, chociaż uznali istnienie pewnych aspektów łaski i pomocy dla zbawienia w religiach niechrześcijańskich – nie uczynili z nich jednak drogi alternatywnej do Chrystusa i do Kościoła, nie zapominając błędów i ograniczeń tych religii, które mogą stanowić także przeszkody do zbawienia<sup>33</sup>.

Niektórzy widzą problem w inny sposób niż Rahner i jego zwolennicy. Można tu odwołać się do J. Danielou. Nie chodziłoby tyle o obecność Chrystusa w religiach niechrześcijańskich, ale bardziej o dostrzeżenie w nich głosu prośby, ludzkiego zapytania, które znajdują dla siebie odpowiedź wyłącznie w Jezusie Chrystusie i w chrześcijaństwie. W tym znaczeniu nie przyznaje się religiom niechrześcijańskim wartości zbawczej. Religie są bowiem obiektywną przestrzenią poszukiwań człowieka zmierzającego ku boskości. One wywodzą swoją źródłową prawomocność z przymierza kosmicznego z Noe, który dopuszczał Objawienie Boże w naturze i w sumieniu, przymierze, które było innej natury od przymierza z Abrahamem i ludem wybranym, także od przymierza chrześcijańskiego. Zdaniem Danielou, religie są określoną postawą człowieka wobec Boga, a objawienie jest świadectwem znaku Boga ku człowiekowi. Przedmiotem religii jest manifestacja Boga poprzez powtarzanie cykli naturalnych i ludzkich. Przedmiot objawienia jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju. Religie są produktem człowieka i jego geniuszu, natomiast objawienie jest dziełem samego Boga. Religia wyraża pragnienie, jakie człowiek kieruje do Boga. Objawienie poświadcza, że Bóg odpowiedział na to pragnienie. Sama religia nie zbawia, to objawiony Jezus Chrystus udziela zbawienia<sup>34</sup>. Nie chodzi oczywiście o odrzucenie religii jako takich. Chrześcijaństwo to wypełnienie oczekiwań zawartych w in-

<sup>33</sup> Literatura tu jest bogata. Por. m.in. G. Thils, *Propos et problemes de la theologie des religions non chretiennes*, Louvain 1966; Presence et salut de Dieu chez les „nonchretiens”, Louvain-la-Neuve 1987; H. Fries, *Das Heil in Christus*, w: *Heil in den Religionen und im Christentum*, St Ottilien 1982, s. 212–241; W. Beinert, *Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden*, w: *Stimmen der Zeit* 115(1990), s. 75–85; 264–278.

<sup>34</sup> Por. J. Danielou, *Christianisme et religions non chretiennes*, w: *Etudes* 321(1964), s. 323–336. Na ten temat pisze on także, w: *Le Dieu des religions*, w: *Dieu et nous*, Paris 1956.

nych religiach, przyjmuje je, oczyszcza i przemienia. Religie, będąc jakby oczekiwaniem, także zawierają w sobie ślady zła i grzechu<sup>35</sup>. To dlatego religie te postrzegane są jako drogi człowieka ku Bogu, a nie droga Boga do człowieka. Są one bardziej życzeniem i zapytaniem aniżeli odpowiedzią, bowiem to dzieło ludzkie, a nie Boże. Nie chodzi tu, by je zdeprecjonować czy odrzucić. Rozpoznaje się jedynie ich sens, wychodząc od płaszczyzny ich naturalnych wartości, jakie proponują, będąc jedynie „figurą”, która przyjmuje swe przemienienie, co znajduje swe urzeczywistnienie w chrześcijaństwie<sup>36</sup>.

W tak ujętej koncepcji pragnie się obronić jedyność i wyjątkowość Jezusa i Jego chrześcijańskiego posłannictwa, chcąc w ten sposób uniknąć w przesłaniach religijnych paralelnych objawień i idei zbawczej Jezusa, bowiem podważyłoby to wyjątkowość Jezusa i Jego misji. Gdyby istniało obiektywnie więcej dróg prowadzących do zbawienia, w jakimś sensie paralelnych, to znaleźlibyśmy się wobec jakiegoś rozproszenia idei zbawczej, rozbieżności duchowej, a to, co nazwano by „planem Bożym”, nie posiadałoby spójności. Należałoby zatem w tym widzieć fundament, bo nie możemy uciec od poszukiwania bazy, jako siły skupiającej i jednoczącej, którą jest Duch Pana ożywiający swój Kościół<sup>37</sup>.

Bez wątpienia widzimy tu troskę o właściwe ustawienie problemu, bowiem nie można przyznać mocy zbawczej religiom, mocy znajdującej się w nich samych, niezależnie od Chrystusa. Aczkolwiek przyznanie jakiejś wartości zbawczej religiom niechrześcijańskim nie znaczy koniecznie, że uznaje się je jako drogi zbawcze paralelne lub niezależne od Chrystusa i Jego Kościoła. Duch Chrystusa ożywiający Kościół działa także ponad jego widzialnymi granicami<sup>38</sup>.

W tak ujętej propozycji może się zmieścić większość teologów katolickich. Mimo różnic poglądów, absolutne centrum i jedyność Chrystusa jest bez wątpienia punktem wspólnym. Nie podtrzymuje się ścisłej wyłączności, ponieważ nikt nie zaprzecza możliwości zbawienia poza wiarą chrześcijańską. Różnica zasadnicza tkwi w roli i funkcji przypisywanej danym religiom.

Tak można rozumieć i przyjąć zasadę *extra Ecclesiam nulla salus* w środowisku oraz kulturze europejskiej i chrześcijańskiej. Jawi się jednak pytanie, jak może to być przyjęte i rozumiane tam, gdzie chrześcijaństwo stanowi mniejszość, a kontakt z innymi religiami dominującymi jest rzeczywistością dnia codziennego?

<sup>35</sup> Por. J. Danielou, *Christianisme...*, dz. cyt., s. 329.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 332. Autor czyni tu aluzję do symboli chrześcijańskich, by wyrazić dzieło zbawcze; np. słońce symbolizuje Chrystusa; posiłek – znak komunii między ludźmi itd.

<sup>37</sup> Por. H. De Lubac, *Paradoxe et Mystere de l'Eglise*, Paris 1967, s. 148–149.

<sup>38</sup> Por. J. Dupuis, *Jesus-Christ*, (nr 22), s. 164 nn.

Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich ujmowana jest przez niektórych teologów religii, jako coś nabytego, co nie wymaga ostatecznego wyjaśnienia. Jednak są one jasno ujęte wobec charakteru jedyności i wyłączności Jezusa i chrześcijaństwa. Natomiast wszystkie religie byłyby dopełniające się, gdyby pośród nich wszystkich odbijało się ostateczne misterium Absolutu, który nie może zostać w pełni pojęty i całkowicie wyrażony przez żadną tradycję religijną, a nawet wspólnie przez nie wszystkie. Inne religie w swojej bogatej i zróżnicowanej formie stanowiłyby część zamysłu Bożego, co wcale nie musi oznaczać popadnięcia w indyferentyzm, ani nie jest potwierdzeniem, że wszystkie religie mają taką samą wartość. Przeciwnie, należałoby podkreślić specyficzność wkładu każdej z nich dla rozwoju człowieka i jego zbawienia. I tu powracamy znowu do potwierdzenia charakteru jedynego i niepowtarzalnego Jezusa i chrześcijaństwa, nawet jeśli terminy te nabywają nowego znaczenia, dość odległego od ich znaczenia tradycyjnego<sup>39</sup>.

Niekiedy teologowie mówią o częściowej identyfikacji Jezusa z Logosem lub misterium. Jezus w nich jest jakimś aspektem, odniesieniem, drogą, ale jest On tym dla chrześcijan<sup>40</sup>. Uniwersalizm Chrystusa postrzegany jest w ramach powszechnego działania Słowa, w znaczeniu, iż nie zachodzi potrzeba upowszechniania wyjątkowości i odrębności Jezusa, a widzieć je trzeba w całościowym kontekście uniwersalnej misji i działania Logosu. Toteż, kiedy mówi się o uniwersalizmie Jezusa, to należy widzieć cały zasięg kosmiczny Jego działania, a nie ograniczać Go do wcielonej formy, która nosi nazwę Jezus. Oczywiście nie zachodzi potrzeba oddzielania dwóch biegunów tej samej osoby. Owa relacja między nimi powinna zostać odkryta, jednak nie należy upowszechniać odrębności i wyjątkowości Jezusa, lecz stawiać je w kontekście powszechnego działania Słowa<sup>41</sup>. Kontynuując tę myśl wypada dodać, że Jezus jest Chrystusem, a w tajemnicy Chrystusa, co zmienia całą perspektywę, ujawnione zostały wszystkie inne manifestacje Boga w historii. Stąd nie możemy ograniczać Chrystusa do Jego manifestacji w doczesności<sup>42</sup>. Chrystus osiągnie pełnię tylko wówczas, gdy stanie się wszystkim we wszystkich i gdy wszystkie rzeczy zostaną w Nim pojednane. Uniwersalizm Jezusa wydaje się odnosić do jego wymiaru boskiego. Jeśli odnajdziemy w Jezusie manifestację bardziej pełną boskości, to nie wydaje się wcale, by inne przejawy były widziane w łączności z tą konkretną historycznie rzeczywistością. Każda manifestacja ma swój konkretny sens, ograniczający się do jedności tylko w perspektywie ostatecznej

<sup>39</sup> Por. F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, University of Madras 1993, s. 224–237.

<sup>40</sup> Por. R. Panikkar, *The unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll NY 1981, s. 24–25.

<sup>41</sup> Por. M. Amaladoss, *The Pluralism of Religions and the Significance of Christ*, „Vidyajyoti Journal of Theological Reflection” 53(1989), s. 401–420.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 412.

chwili. Odnajdujemy tu wyważone sformułowania mające kilka punktów stycznych w dokumentach, które odzwierciedlają jedynie osobiste myśli poszczególnych autorów<sup>43</sup>. W podanych pozycjach teologii katolickiej zauważa się różne sposoby interpretacji zbawienia poza Kościołem i chrześcijaństwem.

#### 4. Dokumenty Magisterium Kościoła posoborowego

Nauczanie posoborowe Pawła VI dotyczące ewangelizacji w świecie współczesnym zawarte jest w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*/EN/ (8.12.1975)<sup>44</sup>. Papież mówi o obecności „ziaren Słowa” zawartych w religiach niechrześcijańskich, mogących stanowić, według Soboru Watykańskiego II, przygotowanie do przyjęcia Ewangelii. Członkowie tych religii powinni także być objęci ewangelizacją, należy im głosić Chrystusa. Wiara w Jezusa i Jego Kościół sytuuje człowieka obiektywnie w planie Bożym. Jedynie religia chrześcijańska ustanowiła żywą i trwałą relację z Bogiem, jakiej nie udało się osiągnąć innym religiom, nawet jeśli one także mają „ramiona wzniesione ku niebu” (por. EN 53).

Encyklika *Redemptoris missio* Jana Pawła II (7.12.1990) o stałej wartości zasad misyjnych, opublikowana z okazji 25-lecia soborowego Dekretu o działalności misyjnej Kościoła, jest obecnie niewątpliwie najważniejszym oficjalnym dokumentem kościelnym, dotyczącym naszej problematyki<sup>45</sup>.

Papież podkreśla w niej przede wszystkim powszechną wolę zbawczą, zrealizowaną w Jezusie Chrystusie. To On jest jedynym pośrednikiem, zgodnie z wyrażonym twierdzeniem 1 Tm 2,4–6. (Por. RM 5,10,6,29 s.70).

Kilka ważnych elementów, które nas interesują, można uwypuklić w *Redemptoris missio*: To dar zbawczy, jaki Bóg udziela wszystkim, włączywszy także niechrześcijan, a związany jest on z Chrystusem i jego Duchem; to powszechne działanie Logosu, które jest działaniem Jezusa; to Duch, który działa ciągle w odniesieniu do Chrystusa.

W *Redemptoris missio* (29) jawi się także pytanie o zakres działania Chrystusa i Jego Ducha, które dotyka religie jako takie. Dokument ten wnosi tutaj więcej precyzji niż dokumenty soborowe, aczkolwiek nie odbiega od ich zasadniczych linii. Encyklika odwołuje się do obecności Chrystusa i Ducha nie tylko w sercu ludzi, lecz także pośród ludzi, kultur i innych religii, które wspomniano wielokrotnie. W nr 28 mowa jest o działaniu Ducha i „ziarnach Słowa” w inicjatywach religijnych. Encyklika dodaje, iż inicjatywa Ducha dotyka nie tylko poszczegól-

<sup>43</sup> Por. *Theses on Interreligious Dialogue. An Essay in Pastoral Theological Reflection*, przygotowane przez Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops Conferences (FABC) w 1987, cyt. za: „Vidyajyoti Journal of Theological Reflection” 54(1990), s. 209–217.

<sup>44</sup> Por. AAS 68(1976), s. 5–76.

<sup>45</sup> Por. AAS 83(1991), s. 249–340.

nego człowieka, lecz także społeczeństwo i historię, ludy, kultury oraz religie. To Duch rozprzestrzenia „ziarna Słowa” obecne w rytach i kulturach i przygotowuje je do dojrzewania w Jezusie Chrystusie. Odniesienie Kościoła do religii staje się naznaczone przez szacunek do człowieka oraz Ducha działającego w jego sercu (por. 29). W kontekście dialogu z innymi religiami jest potwierdzone, że to Bóg powołuje ku sobie wszystkie ludy w Jezusie Chrystusie, także przez ich bogactwa duchowe, których podstawowym i istotnym wyrazem są religie, chociaż zawierają one braki, niedoskonałości i błędy (*Redemptoris missio* 55). Duch wieje i działa, także przez dialog, a Kościół próbuje odkryć „ziarna Słowa” i promyki Prawdy, znajdujące się w osobach i religijnych tradycjach ludzkości. Rozeznanie obecności Chrystusa i działania Ducha pozwalają pogłębić własną identyfikację (*Redemptoris missio* 56).

Powyzsze twierdzenia nie pozwalają zapomnieć, że tylko Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i sam posiada pełnię środków zbawczych (*Redemptoris missio* 55). Wyraźne i zdecydowane przepowiadanie Chrystusa jest więc koniecznością, o czym przypomina sam tytuł encykliki, jako stałe prawo nakazu misyjnego. Jest ono szczególnym działaniem Ducha Świętego w Kościele, utożsamianym z działaniem uniwersalnym, które porusza i dotyka wszystkich ludzi, a nie może ograniczać się tylko do Kościoła (*Redemptoris missio* 29).

Działanie Chrystusa zostało poświadczane, z uwzględnieniem licznych różnic, wskazując także na obecność Ducha Świętego w innych religiach, również w ludach i ich kulturach. Obecność ta w religiach postrzegana jest w kontekście powszechnego działania Chrystusa i Ducha, w wyniku uniwersalnej woli zbawczej Boga. Jeżeli nawet do połowy XX wieku magisterium Kościoła obstawało przy błędach w innych religiach, to nie zaprzeczając im, obecnie akcent położono na promieniowanie prawdy oświecającej każdego człowieka oraz obecność „ziaren Prawdy” udzielanej przez Ducha. Stwierdzenie samej możliwości lub rzeczywistości tych elementów zbawczych i łaski w innych tradycjach religijnych nie oznacza wcale, że wszystko w nich powinno być uznane i przyjęte bezkrytycznie. Obawy jasno sformułowane w encyklice *Redemptoris missio* znajdują swoje dopowiedzenie w późniejszym dokumencie – Instrukcji *Dialog i przepowiadanie* /DP/(19.05.1991)<sup>46</sup>. Wszyscy ludzie uczestniczą w tej samej tajemnicy zbawczej w Jezusie Chrystusie i w Jego Duchu. Chrześcijanie znają tę tajemnicę dzięki wierze. Tajemnica dochodzi do innych ludzi drogami znanymi Bogu dzięki działaniu Ducha, konkretnie w szczerym praktykowaniu tego, co jest dobre w ich tradycjach religijnych, kierując się wskazaniem własnego sumienia (por. DP 29). Członkowie innych religii odpowiadają pozytywnie na głos Boga i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli go rozpoznali, a nie wyznawali jako Zbawiciela.

<sup>46</sup> Por. AAS 84(1992), s. 414–446.

Elementy zbawcze obecne w innych religiach są trudne do zidentyfikowania, tak jak owoce Ducha w poszczególnym człowieku. Stąd zachodzi konieczność ich rozpoznania i ustanowienia określonych kryteriów. Religie zostały naznaczone piętnem szczerych ludzi, inspirowanych Duchem Bożym (por. DP 30). Jednak nie można przyjąć zasady, iż wszystko, co znajdujemy w religiach, byłoby owocem łaski. Nawet pozytywne ustosunkowanie się do innych religii nie oznacza wcale zamykania oczu na sprzeczności, jakie można dostrzec między nimi a objawieniem chrześcijańskim (por. DP 31). Wszystko to, co mogłoby stanowić drogi paralelne prowadzące do zbawienia w Jezusie Chrystusie, zostało wykluczone, akcentując jedność jego posłannictwa poprzez działanie Ducha Świętego. Nie wyklucza się jednak w tym dokumencie istnienia elementów zbawczych i łaski w religiach niechrześcijańskich oraz w ich kulturze. Jest to niewątpliwie krok naprzód, uczyniony z wielką roztropnością, którego celem jest także uznanie możliwości zbawienia niechrześcijan, którzy nie mają związku ze środowiskiem religijnym i kulturowym, w jakim żyją. Podkreślono stanowczo, że religie niechrześcijańskie nie powinny być porównywane do Kościoła jako ich własna droga i miejsce zbawienia dla swoich członków. Wydaje się oczywiste, że łatwiej jest przyjąć tę różnicę niż precyzować, w czym pozytywnie zasadzają się w nich elementy zbawcze. Nie można tego uczynić uprzednio z racji istotnych różnic doktrynalnych i tradycji kulturowych poszczególnych religii. Być może należy je widzieć w treści zbawczej, jaką przynoszą ich członkom w poszukiwaniu Boga oraz prawego i uczciwego życia, zgodnie z ich nakazem sumienia (KK 16). Współczesna teologia katolicka podtrzymuje, z licznymi zastrzeżeniami, możliwość istnienia tam elementów zbawczych i łaski<sup>47</sup>. Jednak nie można jeszcze mówić o jedności nawet po ukazaniu się encykliki *Redemptoris missio*<sup>48</sup>.

## 5. Kwestie otwarte

Wspomniano na początku, że idea zbawienia wszystkich ludzi w pewnym sensie ograniczała rozwój teologii religii. Prowadziło to niejednokrotnie do sytuacji, w której przejście – od zbawienia w religiach do zbawienia przez religie – czyniono stosunkowo łatwo, zapominając o treściach zbawczych zawartych w tych religiach, a co w swej istocie jest pytaniem o prawdę. Wyłaniają się obawy przedstawione w kościelnych dokumentach. Fakt, iż poza religią chrze-

<sup>47</sup> Por. A. Amato, *Gesu e le religioni non cristiane*, w: M. Farina ..., *Gesu e il Signore*, Roma 1992, s. 45–79; (religie nie są wyłącznie próbami, usiłowaniami człowieka, ale także prawdziwym darem oświecenia i łaski z nieba).

<sup>48</sup> Por. A. van Straelen, *L'Eglise et les religions non chretiennes*, Paris 1994, s. 307–311; także A. Seumois, *Teologia missionaria*, Bologna 1993, s. 195 nn.

ścijańską jakąś osoba mogłaby wieść życie moralnie poprawne i tak dążyć do zbawienia, wcale nie musi znaczyć, że poznała prawdę<sup>49</sup>.

Używa się często tego wyrażenia nie tylko w znaczeniu prawdy lub błędu zdań bądź twierdzeń, ale także wartości osobowej lub egzystencjalnej. Samo twierdzenie „być w prawdzie” ma znaczenie dla zbawienia. Niekiedy znaczenie to posiada jakby zapomnienie dla samej zawartości wierzeń i praktyk religijnych. Czasem uważa się tę sprawę jako drugorzędną<sup>50</sup>. Ale czy jest możliwym uczynienie z tej kwestii jakiejś abstrakcji gnozeologicznej? Samo zbawienie jest także prawdą, a drogi zbawienia jednoznacznie powinny być oceniane kryteriami prawdy<sup>51</sup>. Właśnie tam znajduje się coś, co należy odzyskać z „de vera religione”. Jest oczywiste, że dla chrześcijaństwa prawdą jest Jezus Chrystus i wszystko powinno być mierzone Nim i Jego nauczaniem. Dla chrześcijanina problem prawdy nie może zostać pominięty w teologii religii. Zwolennicy kierunków pluralistycznych zmierzają do ograniczenia zasięgu i ostrości tej kwestii, przenosząc ją na płaszczyznę subiektywizmu, determinowaną zbawieniem wszystkich i każdego, toteż należałoby unikać niebezpieczeństwa popadnięcia w czysty subiektywizm pojmowania prawdy.

Podsumowując, trudności pojawiają się przy określeniu i ustaleniu istotnych kryteriów prawdy, możliwych do przyjęcia także dla wyznawców innych religii. Bardzo często porównanie między religiami wydaje się trudne lub wręcz niemożliwe, ponieważ różnice między nimi nie ograniczają się do kontrpropozycji lub rozbieżności, ale wiążą się z zasadniczymi sprzecznościami i sądami, nie dającymi się ze sobą pogodzić<sup>52</sup>.

Z drugiej jednak strony, jeśli kryteria te wywodzą się z określonej tradycji, to uwydatniają jej bogactwo. Czy można jednak odnaleźć obiektywne i neutralne tradycje? Należy przyjąć, że prawda absolutna i wystarczająca, którą dla chrześcijaństwa jest Jezus Chrystus, wydaje się być bardzo istotna, jako że Jezus Chrystus nie manifestuje postawy narzucającej się, lecz przyjmuje wszystkich ludzi, stając się jednocześnie ich sługą.

## 6. Funkcja Kościoła

Mało kto broni dzisiaj formuły *extra Ecclesiam nulla salus* w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jeśli teologia katolicka ukierunkowała się na chrystocentryzm uznający także możliwość obecności i działania Chrystusa i Jego Ducha poza

Kościółem, to zostawia nieco ponad odpowiedzialnością zadania i funkcje Kościoła w zbawieniu tych, którzy do niego nie należą. Konstytucja Dogmatyczna o Kościele (16) mówi o uświęceniu w Kościele członków innych religii. *Redemptoris missio* (10) głosi także „że zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich [...] Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która choć ma tajemniczy związek z Kościołem – nie prowadzi ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni dla ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej”. Postawione pytanie nie znalazło jednak rozwiązania i odpowiedzi, co jest tą tajemniczą relacją.

Często funkcja Kościoła w zbawianiu niewierzących nie była brana pod uwagę. Niekiedy perspektywa chrystocentryczna łączy się z wizją „królewską”. Wierzący innych religii i tradycji religijnych także przynależą do Królestwa Bożego, zainaugurowanego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Oni są także członkami Królestwa Bożego, które jest już obecne jako rzeczywistość historyczna, oczekując swego dopełnienia eschatologicznego. Kościół jest niejako powszechnym sakramentem tego Królestwa. Rodzi się więc wątpliwość, czy inne religie też są jakimś pośrednikiem tego Królestwa Bożego, w czym tkwi różnica oraz w jakim stopniu ją porównać z Kościołem<sup>53</sup>. Jaką rolę w stosunku do Kościoła pełni łaska, której Bóg udziela także poza jego granicami?<sup>54</sup> Można ograniczyć się tylko do podkreślenia jej ważności i konieczności, by na nowo przestudiować ją w wymiarach eklezjologii, w powiązaniu z teologią religii. Wiele kroków już poczyniono w teologii religii, ale istnieje sporo problemów, których jeszcze nie postawiono, i to wydaje się być zadaniem i drogą dla współczesnej teologii, która musi się zmierzyć z coraz częstszym spotykaniem się różnych religii, ludów i kultur ze sobą oraz z chrześcijaństwem.

<sup>49</sup> Por. A. Kreiner, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, w MThZ 41(1990), s. 2142.

<sup>50</sup> Por. A. Kreiner, *Die Relevanz...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>51</sup> Por. M. Seckler, *Theologie der Religionen*, s. 179–181.

<sup>52</sup> Por. A. Kreiner, dz. cyt., s. 23.

<sup>53</sup> Pozycję taką przyjmuje J. Dupuis, *L'Eglise, le Regne de Dieu et les „autres”*, w: J. Dore, Ch. Theobald, *Penser la Foi. Recherches en theologie aujourd'hui*, Paris 1993, s. 327–349.

<sup>54</sup> Por. F.A. Sullivan, *Salvation...*, dz. cyt., s. 154–161; także W. Beinert, *Die allein-seligmachende...*, nr 24.

KS. ANTONI KLOSKA

## SZKIC TEOLOGII OBJAWIENIA

Refleksja nad teologią Objawienia to refleksja nad podstawowymi założeniami całej teologii chrześcijańskiej<sup>1</sup>. Objawienie nie jest w rzeczywistości jednym z wielu dogmatów, lecz stanowi zapowiedź i wstęp, punkt wyjścia, bez którego wszelkie prawdy teologiczne tracą znaczenie – stając się jedynie ludzkim wymysłem.

Choć termin „objawienie” zawiera dwuznaczności, a teologia go nadużywała, to jednak w tym pojęciu zawarta jest jakaś kategoria „transcendencji” stojąca u jej założeń i będąca zarazem podstawą dla wszelkich treści teologicznych. Można więc zrozumieć, dlaczego samo Objawienie jest uprzywilejowanym przedmiotem dyscypliny określanej teologią fundamentalną w jej odniesieniu do teologii dogmatycznej. Próbując zdefiniować samą teologię fundamentalną, można by ją określić, jako krytyczne studium założeń egzystencji chrześcijańskiej: wychodząc z jednej strony od objawienia jako treści i inspiracji dla wiary, a z drugiej od wiary, która przyjmuje to objawienie. Trudno jednak wyraźnie rozdzielić w studium teologii Objawienia – objawienie jako wydarzenie historyczne od jego percepcji w wierze człowieka.

Ujmując całościowo studium objawienia, należałoby zwrócić uwagę na:

- wypełnienie się objawienia w konkretnej ludzkiej historii,
- wypełnienie się objawienia w świadomości człowieka,
- wypełnienie się objawienia w Kościele<sup>2</sup>.

Wydaje się jednak niemożliwe studium objawienia, izolując jego poszczególne fakty i wydarzenia, nie tracąc zarazem nic z owej żywej rzeczywistości misterium, które określamy pojęciem objawienie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pragniemy tu jedynie zasygnalizować niektóre aktualne problemy wiążące się z tym tematem, zarówno w swoich pozytywnych rozwiązaniach jak i pytaniach, na które teologia poszukuje odpowiedzi.

<sup>2</sup> Por. H. Fries, *La Révelation*, Cerf, Paris 1969.

<sup>3</sup> Bliższe omówienie tej problematyki w studium C. Geffré, *La Révelation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à predication ou les actualisations de la Parole de Dieu dans Révelation et langage des hommes*, Paris, Cerf 1972, s. 95–121.

Przy okazji należy zwrócić uwagę na problemy, jakie nasuwają się człowiekowi współczesnemu, dla jego umysłu, a wiążące się z samym pojęciem i ideą objawienia. Zasadnicze wątpliwości dla współczesnego umysłu nie odnoszą się do określonej prawdy teologicznej wewnątrz przesłania chrześcijańskiego, lecz do samej zasady objawienia jako takiego, jego roszczeń jako jedyne go posłannictwa religijnego, przekazanego przez lud Izraela i pierwotną wspólnotę chrześcijańską, by zostało ono uznane za jedyne słowo samego Boga, zwłaszcza w spotkaniu z innymi uniwersalistycznymi religiami niechrześcijańskimi.

Ponadto jawią się inne problemy i racje, z którymi idea objawienia w ujęciu chrześcijańskim napotyka trudności w akceptacji dla mentalności człowieka końca XX wieku i początku nowego tysiąclecia. Chodzi tu przede wszystkim o autorytatywny charakter pojęcia objawienia i jego przekazu, które jakby zaprzecza bezpośrednio autonomii i jasności nowoczesnego umysłu. Prawda jako taka powinna sama o sobie poświadczyć w umyśle, który ją przyjmuje i powinna ujawniać dowody pociągające ku niej umysł. Umysł współczesny nie chce przyjmować prawdy w imię jakiegoś autorytetu formalnego – nawet gdyby był nim sam Bóg. Sposób, w jaki pewne teologie wskazywały na zewnętrzny autorytet Słowa Bożego, domagając się przyjęcia wiary, przynosi głęboki zawód. Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy jest nim zewnętrzny autorytet Magisterium Kościoła, w swoim nauczaniu wnoszący do tego swoje autorytarne zasady i proponujący je jako Słowo Boże.

Prace niektórych teologów, m.in. W. Pannenberg, są reakcją przeciw tak ujętej autorytatywnej i zewnętrznej koncepcji objawienia, która jednoznacznie nie oddziela treści od wydarzeń historycznych, w których te treści znajdują swoje źródło<sup>4</sup>.

Trudno przyjąć współczesnej umysłowości koncepcję objawienia rozumianą jako wiedzę już całkowicie ukonstytuowaną, gdzie autor natchniony byłby wyłącznie pasywnym pośrednikiem Boga. Chodzi tu o znany problem inspiracji. Od czasu modernizmu ważny pozostaje dalej problem pogodzenia transcendentacji Słowa Bożego z charakterem czysto ludzkim Pisma Świętego jako „nosiciela” prawdy objawionej. Ten problem pojawia się dziś z nową ostrością. Krytyczna refleksja nad lekturą przedmiotu uświadamia, że chodzi nie tyle o jakąś prawdę tekstu, którą należałoby odszyfrować, lecz o ilość znaczeń związanych z liczbą lektorów tekstu. Stały problem odniesień między Bogiem a człowiekiem w objawieniu stawiany jest następująco: jak pogodzić istnienie danego kiedyś znaczenia zamierzonego przez Boga z jego właściwym odczytaniem i rozpoznaniem przez człowieka danej epoki, uwzględniając jego uwarunkowa-

<sup>4</sup> Por. W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967.

nia cywilizacyjno-kulturowe, jako jedynej istoty zdolnej do jej zrozumienia i nadania mu zamierzonego sensu?

Dla chrześcijan, jak i wyznawców innych religii zagadnieniem centralnym nie jest jakiś określony dogmat, lecz historyczne źródło samego objawienia. Dlaczego objawienie jako takie było możliwe kiedyś w historii, w jaki sposób, czy w ogóle jest ono możliwe również dzisiaj, ze sposobnością jego zrozumienia i ogłoszenia podstawowych prawd Bożych?

Objawienie nie polega wyłącznie na odsłanianiu określonej ilości prawd o Bogu i człowieku, a dotyczy przede wszystkim pewnego faktu historycznego, tj. życia Jezusa Chrystusa. Fakt ten jest wydarzeniem przeszłym. Należy więc zapytać, w jaki sposób dotyczy ono nas dzisiaj?

Chrześcijaństwo współczesne lubi podkreślać historyczny wymiar objawienia. W rzeczywistości jednak to objawienie w konkretnej historii, czyniące Boga tak bliskim człowiekowi, stwarza także dla niego dzisiaj największe trudności. Jak można bowiem uzależniać zbawienie wszystkich ludzi od tego jedyne go, szczególnego wydarzenia Jezusa Chrystusa. W rzeczywistości wielu ludzi, także w innych religiach, dopuszcza istnienie Boga i możliwość wejścia z Nim w kontakt poza religiami<sup>5</sup>. Człowiekowi współczesnemu wydaje się trudnym do zrozumienia uzależnienie jego relacji z Bogiem od chrześcijaństwa jako religii historycznej i jedynej, noszącej znamiona objawionej. Jak więc powiązać ów akces każdego człowieka do Boga wszystkich czasów z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, z objawieniem przechowywanym w księdze, tekście uprzywilejowanym, jakby tam złożonym w depozyt oraz jednym Kościołem tak uwarunkowanym społecznie i kulturowo<sup>6</sup>. Dodajmy ponadto, iż umysł współczesny potyka się o pozytywistyczne pojmowanie objawienia w imię ekumenizmu duchowego, w którym wszystkie religie uznaje się jako własne doświadczenie Absolutu. Dlaczego więc chrześcijaństwo miało być czymś więcej niż jakimś etapem – aczkolwiek zadziwiającym – przygody duchowej ludzkości?

Wreszcie teologia katolicka niezmiennie głosi, iż wypełnienie się objawienia nastąpiło z chwilą śmierci ostatnich apostołów. Stąd już niedaleko do identyfikacji objawienia z zespołem prawd, które się zazdrośnie strzeże i przechowuje jako skarb z przeszłości. Powoduje to pewne zniechęcenie wśród wyznawców innych religii, poszukujących w tak postawionej problematyce własnego objawienia. W tym kontekście wydaje się, że chrześcijaństwo związane jest niezmiennie z wiedzą już całkowicie ukonstytuowaną, będąc jednocześnie nie-

<sup>5</sup> Taką ewentualność dopuszczają także soborowe i posoborowe oficjalne dokumenty Kościoła. KK; DRN; *Redemptoris missio* Jana Pawła II.

<sup>6</sup> Już Spinoza w swoim Traktacie teologiczno-politycznym próbował ukazać, że idea objawienia historycznego jest formalnie sprzeczna.



zdolnym do wywołania nowych możliwości twórczych i nowych idei inspirujących przyszłość człowieka. Zauważa się dzisiaj w środowiskach teologicznych jakoby mniejsze zainteresowanie samym słowem zawartym w Piśmie Świętym, a bardziej Słowem Bożym, odczytywanym w różnych wydarzeniach i sytuacjach społecznych i losowych. Mówi się chętnie o ciągłej obecności Słowa Bożego w historii, co wyraża się m.in. znanym wyrażeniem „znaki czasów”, podkreślając tym samym ciągłość objawienia w Kościele i historii.

### 1. Oryginalność objawienia chrześcijańskiego

We wszystkich religiach spotykamy teofanie, jakąś formę zmanifestowania lub uzewnętrznienia się Boga czy bóstw ludziom. Można mówić o objawieniu w znaczeniu odsłaniania się Boga czy bóstw w znaku i poprzez znak, chodzi o jakąś formę hierofanii – uobecniania się bóstwa w znakach<sup>7</sup>.

W świetle fenomenologii – *sacrum* wywołuje zawsze wyobrażenie odmienności, manifestację mocy i potęgi<sup>8</sup>. *Sacrum* pełni właściwie rolę pośrednika między światem świeckim, *profanum*, codziennością a bóstwem, czymś innym, bez względu na jego obiektywizację w zaangażowaniu mitycznym, w rytach bądź wielości i różnorodności innych znaków. Pojęcie *sacrum* oznacza uzewnętrznienie się czegoś innego w rzeczywistości codziennej, jakiś odgłos pewnej mocy w zwyczajności.

Można by przyjąć, że to, co określamy objawieniem w innych wielkich religiach niechrześcijańskich, mieści się w kategorii manifestacji. Teoria manifestacji odsyła nas do Boga kosmosu uobecniającego się we wszechświecie w ciszy, bez słów o własnych przymiotach i równocześnie milczącego i niemego, jako przyczyny własnej potęgi<sup>9</sup>.

Natomiast teoria objawienia (chrześcijańskiego) wyraża się w wymiarze Słowa, mówiącej podmiotowości, której głos przedłużony zostaje przez Pismo Święte i jest słyszany w wybranych świadkach<sup>10</sup>. Co się tyczy objawienia, to cechą charakterystyczną takich religii jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam jest wyakcentowanie słowa lub pisma z podkreśleniem historyczności przekazu. Można przyjąć, że to judaizm i chrześcijaństwo wprowadziło słowo jako nową

<sup>7</sup> Por. E. Schuntenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT*, ZAW 76(1964), s. 1–21; J. Jeremias, *Theophanie*, Paris 1977.

<sup>8</sup> Por. M. Meslin, *Mythe et Sacre, w: Initiation a la pratique de la theologie*, t. I, Paris, Cerf 1982, s. 78–82.

<sup>9</sup> Por. C. Geffré, *Le christianisme et les metamorphoses du sacré*, w: *Le Sacré*, Paris, Aubier 1974, s. 133–150. Autor bliżej omawia to zagadnienie.

<sup>10</sup> Por. S. Bretons, *Révelation, méditation, manifestation*, w: *Manifestation et Révelation*, Beauchesne 1976, 50 nn.

cechę w sferę objawienia religijnego, dzięki czemu uzyskuje ono dodatkowo element przeważający nad przymiotami religii niechrześcijańskich i pogańskich, używając go często także, by je zwalczać. Wspomnijmy choćby walkę proroków izraelskich przeciwko kultom pogańskim, kananejskim, mitom agrarnym, wszelkiemu *sacrum* naturalnemu i kosmicznemu. Bóg objawiający się Izraelowi to nie bóg natury czy płodności, lecz Bóg historii i przymierza z człowiekiem. Dlatego *sacrum* zawarte i ujawniające się w naturze musi ustąpić przed *sacrum* objawiającym się w słowie, przykazaniach i w historii. Oczywiście także w Starym Testamencie spotykamy manifestacje *sacrum* przez naturę, jednak wsluchiwanie się w słowo uzyskuje stopniowo przewagę nad objawianiem w znakach kosmicznych. Wydaje się więc, że objawienie judeo-chrześcijańskie należy rozumieć jako proklamację, a nie manifestację<sup>11</sup>. Zadaniem teologii Objawienia staje się przede wszystkim poszukiwanie mediacji i pogodzenia pomiędzy proklamacją a manifestacją Boga.

Sposób objawiania się Boga ludziom za pośrednictwem słowa nie neguje, a jedynie zmienia pogląd na manifestowanie się *sacrum* człowiekowi w religiach pogańskich. Może to zostać właściwie zrozumiane wówczas, gdy spojrzymy na nie z pozycji objawienia judeochrześcijańskiego, w którym Słowo Wcielone we własnej osobie i misji pogodziło proklamację z manifestacją. Jest ono nierozłącznie słowem Boga i Jego manifestacją, figurą, znakiem, który nie odsyła ku innej rzeczy, a wyłącznie do siebie, gdyż jest Bogiem pośród ludzi – Emanuelem. Nie można więc w objawieniu chrześcijańskim rozluźnić owego napięcia dialektycznego pomiędzy elementem słowa a elementem znaku.

Napięcie słowo – sakrament, a więc wiary i rytu w ekonomii chrześcijańskiej jest konsekwencją sakramentalnego charakteru objawienia. Śledząc teologię Objawienia zawartą w Piśmie Świętym, a dokładnie w Prologu św. Jana, zauważamy, że Bóg nie uobecnia się wśród ludzi wyłącznie przez słowo, ale także przez manifestacje *sacrum*, jakiegoś wtargnięcia tego, co niewidzialne w rzeczywistość widzialną, co odpowiada wyżej wspomnianej ekonomii całej hierofanii<sup>12</sup>. Sakramenty przedłużają Objawienie Boże wśród ludzi i pozostają nierozdzielnie zwiastunem słowa i równocześnie czynnością rytualną, wezwaniem moralnym i inicjacją w tajemnicę, wspomnieniem określonego wydarzenia historycznego i sakralizacją istotnych etapów i wydarzeń życia człowieka.

<sup>11</sup> W celu bliższego zapoznania się z ideą napięcia pomiędzy proklamacją a manifestacją w ekonomii Starego Testamentu może służyć studium P. Ricoeura, *Manifestation et proclamation*, w: *Le Sacré*, Paris, Aubier 1974, s. 57–76.

<sup>12</sup> Szerzej na temat Chrystusa jako figury objawienia można znaleźć m.in.: I. de la Potterie, *Le Christ comme figure de révelation d'après saint Jean*, w: *Révelation et langage des hommes*, Paris, Cerf 1972, s. 51–75.



## 2. Idea objawienia w ujęciu Kościoła

Do soboru trydenckiego słowo objawienie było używane bardzo rzadko. Posługiwano się raczej określeniem: „według” lub „z” Ewangelii, Pisma Świętego, doktryny Kościoła. Św. Tomasz, by określić objawienie jako zespół prawd, używa nazwy *doctrina sacra* lub *veritas salutis*, natomiast sam termin *revelatio* rezerwuje dla scharakteryzowania źródła, skąd wywodzi się *doctrina sacra*. Natomiast Sobór Watykański I w swym odniesieniu antydeistycznym często używa pojęcia objawienia na oznaczenie zespołu prawd nadprzyrodzonych i nakazów zakomunikowanych przez Boga w celu jakby uzupełnienia religii naturalnej<sup>13</sup>. Owa nieścisłość semantyczna dotycząca objawienia rozumianego jako akt, przez który prorocy, apostołowie czy Chrystus objawiają i odsłaniają, do objawienia jako zawartość uwydatniająca idee mityczne określonego zespołu prawd zesłanych z „nieba”, bez jakichkolwiek ich odniesień do ludzkich pośredników historycznych. Ta koncepcja objawienia, zwana niekiedy jako „zewewnętrzna”, zakłada podział na naturalne i nadprzyrodzone<sup>14</sup>, którą zapoczątkował Suarez. Podczas gdy św. Tomasz podtrzymywał jakąś łączność organiczną między naturą a nadprzyrodzonością, dzięki idei naturalnego pragnienia oglądania Boga przez człowieka, doprowadzając w ten sposób do nakładania się jakby dwóch poziomów prawd, naturalnych i nadprzyrodzonych, bez jakiegokolwiek szczególnej ich wewnętrznej wzajemnej więzi.

Według nauczania Soboru Watykańskiego I przedmiotem formalnym objawienia jest Boże pouczenie o prawdach przewyższających naturalne prawdy rozumu. Natomiast wydarzenia kreujące historię zbawienia nie stanowią formalnie części czy elementu składowego objawienia, są jedynie okazją do odsłonięcia jego zawartości. Odczucie to wzmacnia nie tylko uprzywilejowane użycie słowa objawienie, lecz także *locutio Dei* i *decreta divina*. Centralnym przedmiotem objawienia są zarządzenia boskie. Natomiast Chrystus jako wydarzenie historyczne, wypełniające historię zbawienia, zajmuje miejsce drugorzędne. Ponadto, pojęcie objawienia według Soboru Watykańskiego I wskazuje na koncepcję czysto intelektualną prawdy, rozumianą jako odsłanianie czy odkrywanie rzeczy ukrytej<sup>15</sup>.

Otóż prawda objawiona jest prawdą życia, a nie jakimś posłannictwem noetycznym i ponadczasowym, jest ona odpowiedzią na wołanie, na obietnicę życia w pełni. Aby odnaleźć prawdę w sensie biblijnym, należy odwołać się do eschatologicznej koncepcji prawdy. Podczas gdy w porządku tradycyjnego myślenia metafizycznego prawda wyklucza wszelką ideę przypadkowości i histo-

<sup>13</sup> Por. H. Bouillard, *Le concept de révélation de Vatican I a Vatican II*, w: *Révélation et langage...*, dz. cyt., s. 38–41.

<sup>14</sup> Por. H. Fries, *La Révélation*, w: *Mysterium salutis*, t. I, Paris, Cerf 1969, s. 215–221.

<sup>15</sup> Por. J.R. Geiselman, *Révélation*, w: *Encyclopedie de la Foi*, Paris, t. IV, 1967, s. 88–96.

ryczności, to dzisiaj powiedzielibyśmy, że ujęcie sensu jest właściwie związane z prawdą, jako prawdą historyczną. W Piśmie Świętym prawda ukazuje się jako przejściowa, realizująca się i dochodząca do pewnej obietnicy<sup>16</sup>. Tak więc podstawowym zarzutem w odniesieniu do koncepcji objawienia proponowanego przez Sobór Watykański I jest jego pojmowanie bardziej jako „zawartość” aniżeli akt. Mówi się tam dużo o objawieniu jako pewnej liczbie prawd nadprzyrodzonych, a bardzo mało o Chrystusie jako pośredniku objawienia, a jeszcze mniej o akcie, działaniu, poprzez które Bóg siebie objawia.

Uprzywilejowane pojęcie objawienia rozumianego jako słowo, które nierozłącznie jest wydarzeniem, ekonomią zbawczą, manifestacją i stałym rozwojem zamysłu Bożego, w historii znajdzie swój wyraz w dalszych próbach i poszukiwaniach, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II. Choć nauczanie Soboru Watykańskiego II – Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu (*Dei verbum*) chce pozostać kontynuacją Soboru Watykańskiego I, to jednak problematyka jest tu inaczej ustawiona. Tam dominuje perspektywa apologii antymodernistycznej i antydeistycznej z próbami wskazania na możliwość i konieczność objawienia nadprzyrodzonego. Sobór Watykański II od razu wychodzi od konkretnego objawienia, jakie znajduje swoją manifestację w Jezusie Chrystusie. Nie rozpoczyna się od prób historycznego udowodnienia samego faktu objawienia, lecz rozpoznaje się obecność Boga oraz nadejście Jego panowania wśród ludzi w fackie judeochrześcijańskim, czyli w wydarzeniach ludu Izraela i pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Objawienie nie jest tu pojmowane jako zespół prawd doktrynalno-moralnych, lecz jest ono automanifestacją Boga w historii kierowanej zamysłem Bożym, której punktem kulminacyjnym jest Jezus Chrystus, jako pośrednik Stworzenia, jak i Zbawienia. Jest ono aktem Boga odsłaniającego się przez wydarzenia oraz słowa je interpretujące<sup>17</sup>.

Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* uwydatnia owo przejście od teologii objawienia, ujętej abstrakcyjnie i pojęciowo, do teologii wskazującej na jej kontekst historyczny i konkretny. Przypomina biblijną koncepcję prawdy, ujmując ją jako progresywną i egzystencjalną realizację pewnej obietnicy, w odróżnieniu od greckiej koncepcji, w której jedynym miejscem osądu prawdy jest rozum. Same wydarzenia historyczne powinny stać się formalnym przedmiotem objawienia, ponieważ jest ono nierozłącznie słowem, myślą, czynem i wydarzeniem.

<sup>16</sup> Dokładniejsze objaśnienie koncepcji prawdy w ujęciu biblijnym można znaleźć m.in. w: W. Kacper, *Dogme et Evangile*, Paris, Castermann 1967, s. 90–101; także, H. Schilier, *Meditations sur la notion johannique de verite*, w: *Essais sur le N. Testament*, Paris, Cerf 1968, s. 317–324.

<sup>17</sup> Definicję taką podaje H. Bouillard, *Le concept de revelation...*, dz. cyt., s. 44; por. także, *Dei Verbum*, 2.

Zarzuca się więc definicję objawienia jako zespołu prawd doktrynalnych dla rozumu nieprzeniknionych, a zatem odsłoniętych przez Boga, a ujmuje się je jako osobowy kontakt, jako żywy i egzystencjalny dialog (por. Wj 33,11) Boga z człowiekiem. Objawienie to znajduje swój punkt kulminacyjny w tajemnicy Jezusa Chrystusa i w jej perspektywie należy wszystko wyjaśniać. Podkreśla się również trynitarny charakter objawienia, a Chrystus jest objawieniem całej Trójcy Świętej, i to nie przez takie czy inne działanie, lecz przez całą swoją Osobę. To Jego życie jest w pełni manifestacją Boga, sakramentem zbawienia. Objawienie jest zatem, mniej przekazywaniem nowych nieznanych prawd, a bardziej udzielaniem się Boga, wydarzeniem łaski i zbawienia. Aspekt doktrynalny podporządkowany jest obecności i manifestacji Boga w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest zarazem sensem historii, jak i jej wypełnieniem. Toteż objawienie w takim ujęciu można zdefiniować jako osobowy akt Boga oddającego się człowiekowi. To tutaj także można dostrzec oryginalność objawienia chrześcijańskiego w odniesieniu do „objawień” zawartych w innych religiach, będących raczej przekazami prawd, określonych tajemnic, ale nigdy nie są one darem samej Osoby Boga dla człowieka. W odpowiedzi Bogu, który daje siebie, wiara jest ofiarą człowieka ze wszystkiego, a nie tylko zapoznaniem się i ewentualnym przyjęciem określonych prawd religijnych. Jest to „posłuszeństwo w wierze”, w ujęciu św. Pawła.

### 3. Ludzki charakter Pisma Świętego

Można w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym odnaleźć zasady teologii objawienia usiłującej przekroczyć dylemat: słowo lub wydarzenie. Konstytucja ta zmierza do przezwyciężenia także dylematu: dzieło Boga lub dzieło człowieka. Otwiera ona w ten sposób drogę do konstruktywnej odpowiedzi na stawiane pytania przez ruch modernistyczny, tworzy miejsce na doświadczenie, uwzględniając równocześnie elementy wewnętrzne procesu objawienia. *Dei verbum* w nr 14 potwierdza pewną rehabilitację doświadczenia, gdzie mówi się, że Izrael „doświadczył, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi i dzięki przemawianiu Boga przez Proroków z biegiem czasu coraz głębiej i jaśniej je rozumiał”. Uczynione w ten sposób miejsce dla doświadczenia i rozwoju tej idei w świadomości wierzącego sugeruje drogę wyjścia z polemiki antymodernistycznej bez popadnięcia w immanentyzm. Można w ten sposób wydatnić również charakter w pełni ludzki objawienia bez jakiegokolwiek potrzeby pomniejszania czy „rozwadniania” transcendencji w danym przekazie i temacie. Dodajmy, że oryginalność objawienia chrześcijańskiego polega na jego charakterze głęboko ludzkim.

Historia zbawienia ukazuje się nam tak podobna do historii powszechnej, że można by w niej dostrzec tylko fakty i opowiadania historyczne bez rozpoznania zdarzeń objawiających zamiary Boże. To właśnie wiara pozwala rozpoznać w wydarzeniach absolutny moment historii, moment samego objawienia się Boga, a zapisane świadectwo tych wydarzeń przez wybrany przez Boga lud jest słowem tak bardzo ludzkim, iż tylko wiara może w nim uchwycić i dostrzec słowo Boga.

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

## DE LEGIBUS

Dla świadomego i krytycznego uczestnika życia publicznego żywym problemem jest prawo i jego zastosowanie w społeczeństwach wysoce zróżnicowanych, które nadużywają naszej codziennej cierpliwości, wysyłając co jakiś czas niejednoznaczne komunikaty. Problemem podstawowym jest proponowana obietnica emancypacji każdej jednostki, sprowadzając w ten sposób prawo – a co za tym idzie – także państwo do gwaranta nieograniczonej *tolerancji* wobec odmiennych zachowań. Tego rodzaju stanowisko, które bardzo często postuluje oddzielenie prawa od moralności, uznając w ten sposób, że uprawnione są wszystkie, nawet najbardziej ekstrawaganckie postawy społeczne i polityczne, bo nie znajduje się legitymacji dla wykluczenia ich poza nawias społeczeństwa obywatelskiego. Tymczasem, korzystając z lekcji historii, nie wolno nam zapomnieć, że sprawiedliwość jak i tolerancja, w myśl obowiązującego prawa, nie może być utożsamiana z absolutną równością wszystkich pomysłów. Nierzetelna refleksja nad problematyką tolerancji i kompromisu, w kontekście pluralizmu we współczesnym społeczeństwie, wzmacnia bardzo często niebezpieczną zasadę „liczby” jako legitymację prawa, nie gwarantując zachowania najbardziej rudymenarnych elementów tradycyjnych zachowań, właściwych dla konkretnej osoby. Warto również zauważyć, idąc za głosem doświadczenia, że absolutna tolerancja prowadzi zazwyczaj nieuchronnie w kierunku jednostkowego nihilizmu moralnego i anarchii życia publicznego przez usunięcie fundamentu pozwalającego odnaleźć jednostkową tożsamość w kulturze zbiorowości, skoro nakazuje abstrahować od struktury rzeczywistości, w imię pełnego uwolnienia jednostek od presji zewnętrznej<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Przed takimi niebezpieczeństwami ostrzegał już w 1969 roku Leo Strauss: „Jeśli nasze zasady nie mają innego uzasadnienia oprócz naszego ślepego wyboru, wówczas dopuszczalne jest wszystko, czego człowiek się podejmie... Liberalny relatywizm ma swe korzenie w tradycji tolerancji lub idei, że każdy człowiek ma naturalne prawo do subiektywnie pojętego szczęścia, lecz liberalny relatywizm sam w sobie jest zarodkiem nietolerancji. Gdy uświadomimy sobie, że zasady naszego postępowania nie mają już innego, jak tylko ślepy wybór, wówczas już nie będziemy w nie wierzyć. Nie możemy już szczerze postępować według nich, nie możemy już odtąd żyć jako istoty odpowiedzialne. Chcąc żyć, musimy zagłuszać łatwo zresztą milknący głos rozsądku, który

Pobieżna obserwacja współczesnych demokracji, także i w naszym kraju, uwidacznia niebezpieczeństwa dotyczące rozumienia prawa i jego funkcjonowania. Przede wszystkim idea demokratycznego uczestnictwa w sprawowaniu władzy zderza się bardzo często z samą istotą polityki prowadzonej zazwyczaj do rywalizacji elit. Taki stan rzeczy sprawia, że wyborcy nie kontrolują przez siebie elit inaczej, jak tylko odmawiając im poparcia w trakcie kolejnych wyborów. Decyzje polityczne, jak również rozstrzygnięcia prawne nie są w takim wypadku, jak chciałaby klasyczna teoria demokracji i prawa, podejmowane za pośrednictwem indywidualnej partycypacji obywateli, lecz poprzez *interakcję elit*, toczone wśród nich przetargi oraz kompromisy, przez nie zawierane. W takim kontekście, konkurencyjna struktura demokracji sprawia, że walka o władzę i treść ładu prawnego jest w istocie wyłącznie pragmatyczną walką o popularność. To z kolei powoduje, że współczesna jurydyczna praktyka wyzbywa się szeregu aksjologicznych i normatywnych założeń, cechujących klasyczną teorię prawa<sup>2</sup>, akcentując w ten sposób tylko elementy proceduralne. W konsekwencji wyłaniają się problemy formalne. Władze administracyjne są bardzo często bezsilne wobec siebie samych jak i problemów, które im powierzono. Logika ich rozwoju niewiele ma wspólnego w realizowaniu potrzeb społecznych, raczej tworzy odrębny segment życia, wymuszając na obywatelach określone postępowanie. Złożoność i niezależność tych instytucji powoduje, że coraz bardziej skomplikowany i mniej przejrzysty staje się mechanizm podejmowania decyzji na poziomie prawa – zaczyna rządzić „martwa struktura”, logika instytucji. Władza wymyka się z rąk elit odpowiedzialnych za los kraju. W tej sytuacji trudno mówić o czyjejś odpowiedzialności za los poszczególnych spraw, a to z tego powodu, że dzisiaj coraz częściej nikt nie doświadcza odpowiedzialności. Trudno jest obywatelowi upominać się o swoje prawa, gdyż nie sposób określić, co jest jego, a co państwa sprawą. Państwo zaś staje się bezsilne wobec siebie samego, przytłoczone ciężarem instytucji i prawnych rozwiązań. Postępuje koncentracja władzy, szczególnie administracyjnej, przy niskim stopniu jej kontroli

mówi nam, że nasze zasady są, same w sobie, tak samo dobre czy złe jak jakiegokolwiek inne zasady”, Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, t. T. Górski, s. 13. Krytyka Straussa już w latach sześćdziesiątych zauważała niebezpieczeństwa demokracji opartej na absolutnej wolności jednostkowej, umowy społecznej racjonalnych jednostek i większości. Jego ostrzegawczy głos brzmi również aktualnie w kontekście nowoczesnej „demokracji elit”, która z łatwością popada w nihilizm, stając się w ten sposób niebezpieczeństwem przerastającym nawet groźbę nihilistycznej deprecjacji woli jednowładcy.

<sup>2</sup> Mam tu na myśli chociażby podstawowe zasady wypracowane przez prawo rzymskie, jak na przykład: nie można być sędzią we własnej sprawie, prawo nie działa wstecz, należy wysłuchać drugiej strony, poczętego uważa się za narodzonego itd.

i możliwości zmiany. Towarzyszy temu wzrost znaczenia prawa administracyjnego, różnego rodzaju wewnętrznych regulaminów, zasad i procedur ustalonych przez instytucje.

Wszystkie te formy narażone są na niebezpieczeństwo nihilizmu, łatwość rozmycia odpowiedzialności politycznej, nieobecności prawdy, ograniczenia do wymagań czysto formalnych oraz woli większości nie tyle członków społeczeństwa, co ich przedstawicieli, jako wystarczającego usprawiedliwienia prawa.

Na gruncie filozofii prawa niebezpieczeństwo to określa się mianem pozytywizmu prawniczego, dla którego prawo jest tożsame z aktem woli większości lub elit kierujących masowymi partiami politycznymi, a korzystających w sposób kamuflujący z mechanizmów demokratycznych. W ten oto sposób nowoczesna demokracja, w swej rozwiniętej, strukturalnej postaci, stoi bardzo często przed licznymi niebezpieczeństwami. Jednym z nich jest zbyt daleko idący rozdział demokracji od państwa prawa, który przeocza granice wyznaczone przez ideę prawa każdemu podmiotowi władzy państwowej. Efektem takiego rozdziału są ostatecznie decyzje technokratyczne na poziomie narodowym, które swój wewnętrzny sens czerpią z przekonania, że państwo jako takie jest samoregulującym się systemem, którego zadaniem jest nic innego jak zapewnienie – przy zachowaniu maksymalnej wolności obywatela – porządku społecznego. Jeśli w ogóle przyjmuje się istnienie społeczeństwa, to tylko w instrumentalnej i utylitarnej roli wobec jednostki, która sama sobie jest miarą samourzeczywistniania własnych interesów oraz szczęścia. Dobro wspólne w takim wypadku jest pojęciem abstrakcyjnym. Ogólnie szczęście jest tylko sumą szczęścia wielu. Droga do tak pojętego szczęścia jest w takim wypadku konkretny program polityczny; efektywna administracja oraz opinia publiczna, broniąca w sposób permanentny swoich osobistych interesów<sup>3</sup>.

Jak łatwo zauważyć, taki sposób organizowania życia społecznego może doprowadzić bardzo szybko do bezgranicznego relatywizmu, gdzie dobro wspólne sprowadzone jest do sumy czysto funkcjonalnych reguł zachowania lub kalkulacji technokratycznych, gdzie każdy szuka uprzywilejowanej pozycji (wystarczy przyrzeć się obecnym sporom na temat traktatu z Nicei)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Klasycznym przykładem jest w tym wypadku teoria Niklasa Luhmanna, dla którego prawo jako takie ma za zadanie efektywne rozwiązywanie konfliktów, przy zachowaniu maksymalnej tolerancji wobec zróżnicowanego społeczeństwa pluralistycznego, por.: N. Luhmann, *Teoria politica dello stato del benessere*, Milano 1983; Tenże, *Politische Planung*, Opladen 1971; Tenże, *Komplexität und Demokratie*, „Politische Vierteljahresschrift” 10(1969), s. 314–329.

<sup>4</sup> Por. A. Auer, *Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der Theologische Ethik*, w: J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg 1982, s. 140–157.

Z perspektywy nauczania *Centesimus annus* tego rodzaju opcja jest niesprawiedliwiona, w dodatku błędnie fundująca demokrację jako taką, prowadząc do bezkrytycznego nawyku utożsamiania prawa z wolą ustawodawcy, a w konsekwencji z wolą państwa<sup>5</sup>.

Pomimo wspomnianych zastrzeżeń, z niepokojem zauważam, że znakomita większość współczesnych filozofów prawa usiłuje odnaleźć w pozytywizmie prawniczym podstawę sensu demokracji, a co za tym idzie porządku społecznego<sup>6</sup>. Nie dostrzegają oni jednak faktu, że kluczowa dla demokracji zasada większości obarczona jest błędem metodologicznym (stan przeświadczeń, postaw i zachowań społeczeństwa określa powinność zachowań jednostek), jak i normatywnym (skoro wymaga od wszystkich stanowisk rezygnacji z zasadności prawa naturalnego). Tego typu zarzuty postawione pozytywizmowi uniemożliwiają uznanie go za dostatecznie wiarygodne uzasadnienie demokracji jako ustroju tolerancji dla prawdy.

W poszukiwaniu sprawiedliwej strony prawa, ograniczającej niesione przez pozytywizm niebezpieczeństwa, myśl filozoficzno-prawna stosuje rozmaite zabiegi. Po pierwsze, uznaje istnienie ostatecznej i najwyższej normy prawnej, którą nazywa normą podstawową, nie wymagającą dalszego uzasadnienia; po drugie, uznaje prawny charakter ograniczających wolę ustawodawcy praw człowieka; po trzecie, uznaje istnienie różnie rozumianego prawa naturalnego jako uprzedniego w stosunku do ładu stanowionego przez państwo i wiążącego wolę prawodawcy.

Propozycja pierwsza przyjmuje istnienie prepozytywnej normy podstawowej (konstytucji państwa), która – sama będąc prawem i fundamentem ładu prawnego zarazem – stanowi podstawę wszelkich norm prawnych niższego rzędu, z tego powodu, że ustala tryb ich powstawania i nadaje kompetencję odpowiednim organom do ich wydawania<sup>7</sup>. Wedle normatywistów, poza normą podstawową (*Grundnorm*) nie istnieje inne uzasadnienie prawa. Przy bliższej analizie tego pojęcia okazuje się, że jest ono nową czysto formalną kategorią, określającą tworzenie prawa przez organ ustalający treść „normy podstawowej”, stającej się źródłem mocy nadawania waloru prawnego normom ustanawianym w oparciu o nią przez organy władzy<sup>8</sup>. Co więcej, takie podkreślenie istotnej dystynk-

<sup>5</sup> Por. CA, 46.

<sup>6</sup> Por. A. Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht*, w: J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg – Wien 1982; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale*. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto, Roma 1997, s. 130–139.

<sup>7</sup> Por. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Tübingen 1934; Tenze, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1911.

<sup>8</sup> Wystarczy spojrzeć na proces powstawania konstytucji Unii Europejskiej.

cji pojęcia prawa, które winno posiadać moralną moc zobowiązującą, i jego formalnej przynależności do określonego systemu norm sprawia, że normatywizm natrafia na niebezpieczeństwo analogiczne do tego, z jakim spotyka się pozytywizm. To prawda, że bez wolnego od sprzeczności, wewnętrznie logicznego porządku prawnego, budowanego na bazie podstawowej normy konstytucyjnej, nie byłoby praworządnego państwa. Takie jednak założenie nie rozwiązuje problemu ostatecznego uzasadnienia normy podstawowej. Normatywizm, stanowiący pewnego rodzaju modyfikację pozytywizmu, musi bowiem przyjąć, że norma podstawowa jest w ostatecznej instancji całkowicie dowolna. I ten właśnie moment, w kontekście państwa prawa, wydaje się krytyczny, bowiem postulatem demokracji nie jest sprowadzenie prawa pozytywnego do ostatecznie dowolnie ustalonej normy przez jakiś organ, lecz uzgodnienie prawa pozytywnego z normatywnymi wymaganiami, których ostatecznym fundamentem jest natura człowieka.

Drugą opcję, usiłującą przekroczyć słabości pozytywizmu i normatywizmu, stanowi związanie prawa danego państwa mocą *praw człowieka*. Prawa te, będące – jak zauważył słusznie Höffe – podstawą politycznej *humanistas*, a zatem moralnym i przedpozytywnym usprawiedliwieniem ładu prawnego, wyprzedzają logicznie państwo. Uprawnienia obywateli wiążą wolę władzy państwowej, która w ten sposób zostaje ograniczona w swej prawotwórczej aktywności<sup>9</sup>. Również w tym przypadku, prawa człowieka, choć stanowią często powtarzające się i uznawane za jedynie godne polecenia stanowisko, ograniczające niebezpieczeństwa płynące z pozytywizmu prawniczego i wskazujące kierunki oraz zakres aktywności prawotwórczej państwa, nie stanowią jednak fundamentu, który usprawiedliwia się sam przez się. Dowodem na to jest fakt, że jeśli prawa człowieka nie zostaną zakorzenione we wspólnej dla danej społeczności kulturze prawnej i etycznej, będą odrzucone lub negowane. Co więcej, jeśli wsparte zostaną pluralizmem i tolerancją, która wynika z *epistemicznej kapitulacji* co do możliwości poznania jakiegokolwiek ostatecznej prawdy o człowieku, to łatwo mogą być poddane manipulacji i ulec bardzo szybko instrumentalizacji<sup>10</sup>. I tak na przykład różne sposoby interpretowania natury człowieka, jak również związanych z nią praw decydują o rozmaitych ujęciach kwestii tak istotnych, jak aborcja lub eutanazja.

Kryzys prawa spowodowany technokratycznymi i pozytywistycznymi rozwiązaniami wymaga rozwiązań *sokratejskich*. Uprzywilejowanym środowiskiem powstawania takich rozwiązań jest w tym wypadku prawnonaturalna de-

<sup>9</sup> Por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992.

<sup>10</sup> Wystarczy przyrzeć się próbie argumentacji mającej na celu złagodzenie ustawy antyaborcyjnej w Polsce.

bata niemieckiej filozofii prawa, w której prawo naturalne zajmowało stosunkowo silną pozycję, mimo że do 1945 roku była zorientowana pozytywnie. Stało się to przede wszystkim za sprawą bardzo wpływowego na przełomie wieków neokantyzmu, a w nieco późniejszym okresie – filozofii fenomenologicznej<sup>11</sup>. Badania podejmowane w szkołach neokantowskich dały początek teoriom prawa natury o zmiennej treści. Szczególne znaczenie posiadała koncepcja R. Stammlera<sup>12</sup>, będąca przykładem „nowej” – formalnej – interpretacji wspomnianego prawa. Studia nad prawem natury prowadzone były również przez przedstawicieli tak zwanego „skrzydła prawniczego” w badeńskiej szkole filozofii kultury, zwłaszcza zaś J. Bindera<sup>13</sup>, G. Radbrucha<sup>14</sup>. Autorzy ci, reprezentujący aksjologiczną wersję neokantyzmu, podjęli próbę zdefiniowania prawa jako „przedmiotu kulturowego”. Nawiązując do W. Windelbanda, H. Rickerta i E. Sprangera, stwierdzili oni, że prawo – jako przedmiot kulturowy – jest „zawieszony” między rzeczywistością a wartością. Rzeczywistość ta, w przypadku prawa, składała się z „aktów woli empirycznej” (rozkazów), posiadających bardziej złożony ontologiczny sens niż zwykłe empiryczne fakty. Sens tych faktów daje się bowiem ostatecznie określić poprzez ich stosunek do absolutnej, obiektywnie istniejącej wartości, jaką jest *sprawiedliwość* bądź *śluszość*. Przeznaczeniem prawa jest w tym wypadku realizacja tych wartości. Zwolennicy tej i podobnych odmian neokantyzmu zdecydowanie odchodzili od abstrakcyjnej i ponadczasowej doktryny prawa natury, opowiadając się za prawem natury o zmiennej historycznie treści, którego normy (zalecenia) są wyznacznikiem postępu, miarą sprawiedliwości, pozytywnego porządku prawnego, tworzonych w określonym miejscu i czasie. Jak łatwo zauważyć, rozwiązania te nie ustrzegły się błędów popełnionych przez technokratów szukających za wszelką cenę efektywnej strony prawa.

Nasilenie debaty nad prawem natury nastąpiło w Niemczech po drugiej wojnie światowej. Zresztą zwrot ku prawu natury nastąpił nie tylko u sąsiadów – Niemców, ale również w innych krajach, w których upadły reżimy totalitarne. Odrodzenie prawa natury nastąpiło niewątpliwym kosztem pozytywizmu prawniczego, który oskarżono przede wszystkim o to, że umożliwił legitymację systemu prawnego ustrojów totalitarnych. Ważną inspiracją dla podjętej dyskusji były zwłaszcza trzy „rozliczeniowe” teksty G. Radbrucha: *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), *Erneuerung des Rechts* (1946) oraz *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* (1946). Radbruch ostro przeciwstawia „prawo po-

<sup>11</sup> Neotomizm oraz neoheglizm nie odegrał w niemieckiej filozofii prawa takiej roli, jak wymienione wyżej kierunki.

<sup>12</sup> Por. R. Stammlera, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin 1922.

<sup>13</sup> Por. J. Binder, *Philosophie des Rechts*, Berlin 1926.

<sup>14</sup> Por. G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956.

nadustawowe” – „ustawowemu bezprawiu”, stawiając prawnonaturalną w istocie tezę o nieważności ustaw rażąco niesprawiedliwych<sup>15</sup>.

Część autorów odwoływało się wprost do tradycyjnej doktryny prawa natury, jeszcze z XIX wieku, w szczególności do pism V. Cathreina<sup>16</sup>, J. Mausbacha<sup>17</sup>, które jednak bardzo często popadały w kuszący błąd myślenia niezależnego od czasu. Niestety taki ponadczasowy sposób myślenia w kontekście państwa i obowiązującego w nim prawa ma bardzo często skłonności absolutyzujące, nierzadko zmuszając ludzi do wyrzeczenia, o ile żyją już oni w odmiennej epoce kulturalno-historycznej. Błędna absolutyzacja nawet tradycji, jak uczy nas historia teorii państwa, prowadzi bardzo szybko do relatywizmu bez granic. Robert Spaemann trafnie sformułował opinię, którą warto przytoczyć w odniesieniu do takich okoliczności powstawania prawa:

„Czysta deklaracja wglądu w coś bezpośredniego jest już sama w sobie praktykowanym relatywizmem, albowiem suche zapewnienie waży tyle samo, co każde inne. A głoszenie absolutnego charakteru jakiejś treści, obecnej tylko w bezpośredniej, subiektywnej pewności, od dawna nosi nazwę *fanatyzm*”<sup>18</sup>.

Tym sposobem obiektywistyczne myślenie niezależne od okoliczności i czasu samo z siebie jest niezdolne do uzasadnienia prawa. Zarówno w przypadku poznania *recta ratio*, jak i w przypadku konfliktów w ostatecznym rozrachunku naprzeciw jednej oczywistości staje inna oczywistość, naprzeciw jednego oglądu wartości inny ogląd wartości. W rezultacie potwierdza to i potęguje agresywność myślenia, która ostatecznie skłania osoby odpowiedzialne za porządek społeczny do nietolerancji i fanatyzmu jak niegdyś u Robbespierra<sup>19</sup>.

W takim kontekście niebezpiecznych teorii interpretujących zasadność prawa natury na uwagę zasługuje fenomenologiczno-egzystencjalna interpretacja prawa naturalnego. Pod jej niewątpliwym wpływem, i to zarówno tej w wersji E. Husserla i M. Schelera, jak i K. Jaspersa, M. Heideggera oraz H.G. Gadamera, pozostawała liczna grupa niemieckich filozofów prawa wypowiadających się na temat natury prawa, by wymienić tylko H. Coinga, E. Fechnera, W. Maihofera czy A. Kaufmanna<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Teza ta wywarła ogromny wpływ na kształt i przebieg prawnonaturalnej debaty, i to nie tylko w Niemczech.

<sup>16</sup> Por. V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg 1909.

<sup>17</sup> Por. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, Münster 1954.

<sup>18</sup> R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, w: F. Böckle, E.W. Böckenförde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, s. 264.

<sup>19</sup> Trafnie zwrócił na to uwagę A. Podlech, *Werungen und Werte im Recht*, w: AOR 95(1970), s. 207–208; H. Goerlich, *Weltordnung und Grundgesetz*, Mainz 1973, s. 135 nn.; R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Stuttgart 1985, s. 134 nn.

<sup>20</sup> Mniejsze znaczenie posiadał w okresie powojennym neokantyzm, choć i on posiadał swoich przedstawicieli, chociażby w osobach J. von Kempkiego i W.G. Beckera.

Punktem zwrotnym jest w tym wypadku rozumienie historii w kategoriach antropologicznych, która nie jest już tylko rozumiana jako suma faktów kolejno po sobie występujących. Przeciwnie, historia to proces stawania się konkretnej jednostki, konkretnego społeczeństwa. I właśnie taka paradygmatyczna zmiana interpretacji historii otwiera przed nami nowe sposoby interpretacji prawa naturalnego, będącego prawem uprzednim w stosunku do prawa pozytywnego. Punktem odniesienia jest tu bez wątpienia do dziś aktualna definicja prawa św. Tomasza:

„Legis est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habent, promulgata”<sup>21</sup>.

W świetle fenomenologiczno-egzystencjalnej interpretacji historii prawo naturalne, słusznie zdefiniowane przez Akwinatę, nie może być zredukowane do idei *habitus* umysłu ludzkiego, lecz jest ze swej natury porządkiem rozumu (*ordinatio rationis*); „*aliquid a ratione constitutum*” (czymś ustanowionym przez rozum)<sup>22</sup>. Innymi słowy, wychodząca tu na jaw rozumność prawa naturalnego nie przejawia się wyłącznie w percepcji porządku z góry założonego. Przeciwnie – *ordinatio* ściślej zdefiniowana jest wypadkową kontemplacji i interpretowania prawa naturalnego w konkretnej sytuacji<sup>23</sup>. Tym sposobem, natura człowieka jako wielkość empiryczna w żaden sposób nie może być ostatecznym fundamentem porządku prawnego, jest nim natomiast *recta ratio*<sup>24</sup>. Taka inter-

---

Ten etap prawnonaturalnej dyskusji został rekapitulowany w latach sześćdziesiątych przez F. Wieackera, *Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion*, Köln – Opladen 1965 oraz H.D. Schelaukego, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965*, Köln 1968. Na ten temat polskich autorów: K. Opałek, *Studia z teorii i filozofii prawa*, Kraków 1997 oraz M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1997.

<sup>21</sup> S.Th., I-II, q. 90. a. 4. Dla znanego włoskiego interpretatora Świętego Tomasza – S. Cotta, zacytowana z Sumy Teologicznej definicja prawa zawiera pięć fundamentalnych elementów: treścią prawa jest rozumny porządek; celem prawa jest dobro wspólne; źródłem prawa są członkowie wspólnoty; ostatecznie formą prawa jest jego promulgowanie, por. S. Cotta, *Il concetto di legge pela Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Torino 1955, s. 16.

<sup>22</sup> Por. L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, w: MASH 55(1970), s. 11–47.

<sup>23</sup> Por. F. Böckle, *Fundamental moral*, München 1977, s. 70–75; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1977, s. 18–19.

<sup>24</sup> Por. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, s. 47–50; Tenże, *Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?*, „Concilium” 17(1981), s. 831–

pretacja teorii o prawie naturalnym nie jest wyłącznie zdominowana przez przedmiot poznawany, także zwraca naszą uwagę na jego wymiar podmiotowy, gdzie człowiek, będąc istotą rozumną i wolną, odkrywa w sobie nie tylko zdolność bycia odpowiedzialnym za własne życie, ale również za życie innych<sup>25</sup>.

Nieoczekiwanie ta średniowieczna koncepcja prawa naturalnego jest aktualna w dzisiejszym sporze o zasady budowania Wspólnoty Europejskiej. Z całą pewnością, integracji nie można sprowadzić wyłącznie do decyzji dominujących lub też do woli większości Wspólnoty Europejskiej; wręcz przeciwnie, jest ona porządkiem rozumnym (*ordinatio rationis*), której ostatecznym fundamentem jest rozumna natura osoby, transcendująca każdą treść normy prawa ustanowionego (pozytywnego)<sup>26</sup>. Mając to na uwadze, procesy integracyjne z prawem konstytucyjnym w szczególności nie mogą lekceważyć fenomenowi powstawania prawa czy też osądu moralnego w konkretnym wymiarze czasowym. Powinny raczej troszczyć się o interpretowanie zasad ogólnych prawa, aby nie popaść w kuszący błąd myślenia niezależnego od czasu<sup>27</sup>.

Podsumowując, prawo pozytywne, a więc to, z którym każdy obywatel ma nieustanną styczność, nie może być sprzeczne z prawem naturalnym; w wymiarze państwa prawa nie może być sprzeczne z konstytucją; musi być możliwe do wykonania (*lex debet esse possibilis*). Oczywiście zasada ta obowiązuje w sytuacjach normalnych, bowiem w sytuacjach ekstremalnych prawo oczekuje lub też żąda od obywatela zaangażowania heroicznego. Ostatecznie cel prawa nie może być sprowadzony wyłącznie do prawa (*finis legis non cadit sub lege*), lecz dobra wspólnego, do którego prowadzi *recta ratio* odkrywana w konkretnym czasie i miejscu.

---

836; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 234nn.; Tenże, *Metaphysik und praktische Vernunft*, w: L. Oeing-Hanhoff (red.), *Thomas von Aquin*, München 1974, 73–96; R. Bagnulo, *Il concetto del diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, Milano 1983, s. 11 S-126; D. Mongillo, *L'elemento primario della legge naturale in san Tommaso*, w: *La legge naturale*. Convegno dei Teologi Moralisti dell'Italia Settentrionale Gazzada 1969, Bologna 1970, s. 103–123.

<sup>25</sup> Por. S.Th., I-II, q. 91, a. 2.

<sup>26</sup> Por. W. Korff, *Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?*, „Concilium” 17(1981), s. 831–836.

<sup>27</sup> Weźmy chociażby pod uwagę: promulgowanie praw człowieka, humanizację prawa karnego, wzrastającą wrażliwość ochrony życia i środowiska.



Ks. DOMINIK KUBICKI

## PRACA I BEZROBOCIE W DOKTRYNIE CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Wśród tematów dość często goszczących w środkach masowego przekazu dominuje bezrobocie. Jest to problem dość stary, sięgający przynajmniej dziewiętnastowiecznego przejścia z warsztatu rzemieślniczego do fabryki. Przynajmniej ponadstuletnią metryką legitymuje się refleksja nad ludzką pracą ze strony Magisterium Kościoła katolickiego, zainicjowana encykliką *Rerum novarum* papieża Leona XIII<sup>1</sup>. Bezrobocie nie stanowi przedmiotu jakiegoś okazjonalnego dyskursu za strony Kościoła, lecz jest nieustannie wznawianym tematem w kontekście perspektywy pracy ludzkiej. Współczesne spojrzenie Magisterium na zagadnienie pracy ludzkiej zostało zainicjowane przez Autora *Rerum novarum* podjęciem tzw. „kwestii robotniczej” oraz problemu „walki klas”. Jednak zagadnienie ludzkiej pracy nie stanowiło w momencie powstawania i pojawienia się *Rerum novarum* „białej plamy” w odniesieniu do wcześniejszego nauczania Magisterium. Temat ludzkiej pracy został bowiem podjęty i opracowany chociażby przez średniowiecznych teologów, na czele ze św. Tomaszem z Akwinu, a przyjęty i nauczany z kolei ze strony Magisterium. Zatem, o ile nauczanie społeczne Kościoła katolickiego na temat ludzkiej pracy, z wpisanym wąż zagadnieniem braku możliwości pracy, stanowi integralną część doktryny chrześcijańskiej, o tyle nie wydaje się posiadać podobnie stałego miejsca w odniesieniu do mediów i organizowanych konferencji na rozmaitych

---

<sup>1</sup> Można by nawet mówić o pewnym dojrzywaniu tego zagadnienia we współczesnym nauczaniu (społecznym) Kościoła, począwszy od encykliki *Rerum novarum* (1891), kiedy papież Leon XIII podjął kwestię robotniczą w kontekście ludzkiej pracy i własności prywatnej, należnej człowiekowi, a zwłaszcza proletariuszowi, gwarantującej jego rozwój jako osoby ludzkiej. Kolejne wyartykułowanie problemu ludzkiej pracy zostało dokonane przez papieża Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II w kolejne rocznice pojawienia się *Rerum novarum*. Każdy z następców Piotra podejmował zagadnienie ludzkiej pracy w szerszym kontekście, wprowadzając społeczny problem ludzkiej pracy w perspektywę stworzenia, współcześnie interpretowanego jako zagadnienie ekologiczne (rozumiane jako środowisko naturalne człowieka w łonie ludzkości).



szczeblach o różnym zasięgu: regionalnym, narodowym, międzynarodowym czy globalnym (planetarnym), wpisując się jednocześnie do programów partii politycznych i programów wyborczych.

Z jednej strony jest zrozumiałe, że zarówno stała ewolucja partii politycznych oraz wizji ekonomicznych, jak i okazjonalność w podejmowaniu zagadnienia bezrobocia nie pozwalają na wypracowanie całościowej wizji ekonomicznego rozwoju danego społeczeństwa czy zjednoczonych wspólnot narodowych, w której to wizji problem braku pracy, dotyczący niektórych członków tych społeczności, znalazłby swoje rozwiązanie. Z drugiej strony wypracowaniu właściwego rozwiązania problemu bezrobocia przeczyłoby panujące jeszcze w kręgu chrześcijańskim przekonanie o posiadaniu recepty – niekiedy uważanej za „cudowną” – na podstawowe i istotne pytania ludzkiej egzystencji.

Omawiając problem bezrobocia, należy go przedstawić w kontekście chrześcijańskiej doktryny pracy, różniącej się zarówno od podejścia aksjomatyzującego rzeczywistość świata i człowieka, jak i od traktowania zagadnienia bezrobocia jako modnego tematu<sup>2</sup>.

Niniejszy artykuł podzieliliśmy na trzy części. W pierwszej spróbujemy wykazać zależność wizji ludzkiej pracy od koncepcji i modelu myślenia, a więc od koncepcji samej teologii jako dyscypliny naukowej. W drugiej zapytujemy o istnienie chrześcijańskiej doktryny o ludzkiej pracy, aby na koniec przejść do praktycznych implikacji ludzkiego zaangażowania poprzez pracę, które rzucają nowe światło na zagadnienie bezrobocia, a w konsekwencji mogą podpowiadać rozwiązanie problemu ludzkiego zatrudnienia.

<sup>2</sup> Trudno nie zainteresować się zagadnieniem bezrobocia w odniesieniu do aktualnej przebudowy ustrojowo-ekonomicznej Rzeczypospolitej, kiedy bezrobocie stało się problemem społecznym na skalę narodową. Jednak, o ile problem bezrobocia dotyczy i stanowi również poważny problem krajów Zachodu, o tyle przejście z powszechnej własności dóbr na dobra prywatne w tzw. krajach postkomunistycznych (a więc także w Polsce) przyczyniło się drastycznie do masowej utraty pracy wśród szerokich warstw ludności, którym dotychczasowy ustrój gwarantował jej posiadanie. Nietrudno dostrzec, że problem bezrobocia ma inne oblicze np. w Polsce niż na rynku pracy Zachodu, gdzie obywatele posiadają i dziedziczą dobra prywatne, które są w stanie wspomóc ich bytowanie na ewentualnym bezrobociu, bez większego kłopotu materialnego na czas tego nieposiadania pracy wynagradzanej, nie wspominając już nic o całej opiece i ochronie socjalnej ludzi pracy Zachodu. Wobec problemu przejścia ekonomii młodego demokracji państwa polskiego z państwowej (powszechnej) własności dóbr na własność w większości prywatną wydaje się, że problem bezrobocia należałoby zatem rozważać na podwójnym tle, czyli stanu tymczasowości, stanu przejścia ku gospodarce rynkowej oraz stanu funkcjonującego państwa demokratycznego.

## 1. Prawda objawiona jako opracowywana „doktryna”, domagająca się nieustannego precyzowania

Jednym z największych odkryć XX wieku jest świadomość postrzegania i pojmowania rzeczywistości człowieka i świata poprzez modele i systemy myślowe oraz ujmowanie wszystkiego w koncepcjach. Odkrycie zdaje się mieć swe źródło w całym dziedzictwie koncepcji samej nauki, pojmowania świata i rozumienia samego człowieka, zwieńczonej XIX-wiecznym dziedzictwem pozytywizmu, scjentyzmu czy racjonalizmu. Logiczną konsekwencją zdaje się być przejście z modelu nauki pojmowanej jako wiedza na model nauki rozumianej jako interpretacja (także w sensie próby zrozumienia). Zmienia to postrzeganie człowieka jako ludzkiego podmiotu, istoty wtopionej w społeczność innych ludzi w czasoprzestrzennej, fizycznej rzeczywistości dziejącego się i wydarzającego *teraz*. Nie chcielibyśmy zbyt głęboko zagłębiać się w problem, wydaje się jednak konieczne przynajmniej zasygnalizowanie podwójnej konsekwencji.

1. Dwudziestowieczne badania (w uproszczeniu) nad dziewiętnastowieczną koncepcją teologii neoscholastycznej ukazały złożoność problemu koncepcji teologii, ukonstytuowanej jako dyscyplina naukowa przez jej średniowiecznych twórców na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. Koncepcja *teologii jako nauki* została uzależniona od ulegającego – czy też mogącego ulegać – przemianom rozumienia *theoria*<sup>3</sup>; równocześnie koncepcja teologii zawierała w sobie założenie nieadekwatności pomiędzy *mysterium* Słowa wcielonego, w jego postaci: wyrażenń spisanych w *Biblii*, a racjonalnymi kategoriami Arystotelesa. Jednak fundamentalnym założeniem tej koncepcji jako nauki teoretyczno-praktycznej było rozpoznanie niezastąpionej roli wiary, czyli ukierunkowania ludzkiego podmiotu na Boga i ku Bogu *zywemu*, objawiającego w Chrystusie swe dzieło miłości<sup>4</sup>. Jest zatem zrozumiałe, że podejmowana w XIX stuleciu refleksja teologiczna nie była w stanie sama z siebie objąć fenomenu ludzkiej pracy jako problemu i zagadnienia, także teologicznego, w wyniku dokonującego się w *praxis* ówczesnych społeczności, przejścia od warsztatu rzemieślniczego do

<sup>3</sup> Przypomnijmy: w sensie Arystotelesa w koncepcji teologii Akwinaty.

<sup>4</sup> Wystarczyło zaniechanie zakładanej nieadekwatności w koncepcji *teologii jako nauki* pomiędzy Słowem Bożym a technikami racjonalności (wówczas Arystotelesa), aby teologia (neoscholastyczna) ukształtowała błędnie swą wewnętrzną strukturę, skrywając błąd teologiczny pod zauważalnym błędem metodologicznym – przypomnijmy, chodziło o fakt, że refleksja teologiczna, mająca za przedmiot swoich badań Objawienie, dokonane w Jezusie Chrystusie, nie była w stanie „uchwycić” faktu wcielenia Słowa Bożego, wejścia Boga w historię człowieka w łonie ludzkości w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. W sumie model teologii neoscholastycznej zakładał i przyjmował metafizyczne tezy o boskim Absolutcie jako punkt wyjścia podejmowanej refleksji (teologicznej).

fabryki. Zagadnienie ludzkiej pracy na tle ówczesnie nowych uwarunkowań społeczno-ekonomicznych zostało natomiast wprowadzone do rozważań teologicznych przez papieża Leona XIII w jego encyklice *Rerum novarum*. Jednak pewna ułomność postrzegania rzeczywistości świata i człowieka, mająca swą przyczynę w słabości koncepcji teologii, powodowała brak większej skuteczności w rozwiązaniu problemu ludzkiej pracy ze strony teologii. Nie chcemy dalej rozwijać tego wątku, ograniczając się do drugiej uwagi.

2. Występują zależności pomiędzy postrzeganiem (w postaci pewnej koncepcji) rzeczywistości (świata i człowieka) i opisem tej rzeczywistości poprzez i w danej koncepcji a realizowaniem *praxis* danego ludzkiego podmiotu/danej społeczności. Niniejsza uwaga jest o tyle przydatna i niezbędna w naszych rozważaniach o współczesnym *dziś* ludzkiej pracy, że ukazuje pewną zależność traktowania ludzkiego podmiotu od modelu, w którym jest czyniona refleksja dotycząca tego ludzkiego podmiotu. Zatem, o ile teologia neoscholastyczna traktowała ludzki podmiot jako narzędzie odwzorowujące w realiach rzeczywistości daną metafizyczną doktrynę, o tyle teologia w perspektywie *teologii jako nauki*, postrzegającej *mysterium* Boskiego Przedmiotu, traktuje osobę jako podmiot wchodzący w ukonstytuowanie się życiowej prawdy, dokonujące się w dialogu aktu wiary ze Słowem. Prawda, z jaką wierzący kończy dialog wiary ze Słowem, nie stanowi obiektywnej teorii, lecz jest uczestnictwem w poznaniu, jakie Boski Przedmiot ma o sobie samym i w które pozwala się włączyć. W konsekwencji ludzki podmiot będzie „odwzorowywał” na sposób aktywny w swoim życiu to poznanie, jakie stało się jego udziałem poprzez akt wiary ze Słowem.

Nowością jest podjęcie tematu ludzkiej pracy w kontekście teologii, która w swej strukturze traktuje człowieka już nie jako bierny przedmiot, służący czystej aplikacji metafizycznych tez i złożonych z nich doktryn, lecz jako podmiot aktywny, czerpiący ze swoich zdolności tworzenia i postrzegający siebie w rzeczywistości, w nieustannym wypełnianiu się czynionej jedności. Taka koncepcja *teologii jako nauki* postrzegającej *mysterium* Boskiego Przedmiotu oddala ewentualne pretensje do posiadania wizji kompletnej i ostatecznej z prostej przyczyny, nie tyle poddawania w wątpliwość, co zanegowania rozumienia absolutnego, czyli istnienia doskonałego jedyne ujęcia rzeczywistości świata i człowieka. Nie chodzi o jeszcze jedno rozwianie marzenia myśli ludzkiej o doskonałym ujęciu rzeczy i rzeczywistości ziemskiej, lecz o fakt nieustannego z jednej strony podążania i towarzyszenia, a z drugiej strony uprzedzania refleksji (a więc także teologicznej), ulegającej przemianie i naturalnej transformacji rzeczywistości ludzkiej.

Powyższe zdaje się przesuwac akcent pytania, które postawiliśmy na wstępie, dotyczące zagadnienia ludzkiej pracy w świetle Objawienia chrześcijań-

skiego. Nie chodzi zatem o pewne jakoby wydobycie i ukazanie istnienia chrześcijańskiej doktryny o ludzkiej pracy, lecz o uprzytomnienie perspektywy, w której należy postrzegać ludzką działalność i zaangażowanie pracy (jako fizycznego wyrażania siebie ze strony osoby), danej w Objawieniu chrześcijańskim. Innymi słowy, problem ludzkiej pracy na danym stopniu jej technicznego rozwoju i społecznego zorganizowania wymaga każdorazowego odczytania w świetle wydarzenia Jezusa Chrystusa, a rozważanie o doktrynie chrześcijańskiej na temat ludzkiej pracy jest możliwe wyłącznie w odniesieniu do zinterpretowanej danej sytuacji ludzkiej pracy i w odniesieniu do wydarzenia Jezusa Chrystusa.

## 2. Trzy źródła wizji dotyczących ludzkiej pracy

Wobec koncepcji i modelu postrzegania rzeczywistości świata i człowieka – co również nie wyklucza refleksji teologicznej – nie sposób mówić o „wizji dogmatycznej” ludzkiej pracy. Należałoby raczej mówić o koncepcjach pracy, a zapewne najbliższe prawdy byłoby mówienie o propozycjach wobec ludzkiej działalności lub o zajmowanych stanowiskach wobec jego zaangażowania fizycznego.

W drugiej części naszej analizy proponujemy omówienie trzech zagadnień dotyczących pracy ludzkiej:

- a) tradycji pochodzącej z Biblii,
- b) prądów absolutyzujących pracę człowieka oraz
- c) współczesnego widzenia człowieka poprzez prymat pracy.

Nie zależy nam na stwierdzeniu, że owe koncepcje lub postrzeganie ludzkiej pracy domagają się rozważań w perspektywie *teologii jako nauki* postrzegającej *mysterium* Boskiego Przedmiotu. Chodzi przede wszystkim o zaznaczenie różnic postrzegania ludzkiej pracy, a więc także problemu bezrobocia jako istotnego zagadnienia do rozwiązania we współczesnej cywilizacji, komunikacji międzyludzkiej i technologii informatycznej. Powyższe rozróżnienie pozwoli na sformułowanie doktryny na temat ludzkiej pracy i jej nieposiadania (jako zaangażowania wynagradzanego finansowo) z perspektywy Objawienia chrześcijańskiego. Wydaje się, że jedynie w takim spojrzeniu z punktu widzenia konkretnej sytuacji ludzkiej społeczności, przeżywającej aktualne „teraz”, można by mówić o pewnej doktrynie (chrześcijańskiej) na temat ludzkiej pracy, ponieważ spojrzenie takie stanowi szczególnego rodzaju interpretację tej sytuacji w jej odniesieniu do wydarzenia Jezusa Chrystusa, a więc spojrzenie ukierunkowane na wypełnienie się stworzenia w eschatologii poprzez dzieło Chrystusowego odkupienia.

### a. Tradycja mająca źródło w Biblii

Na samym początku Biblii jest słowo *bara*, w formie czasownikowej. Należałoby na tej podstawie sądzić, że praca jako akt stwarzania zdaje się zajmować centralne miejsce w Biblii. Mimo to akt stwarzania nie jest ukazany autonomicznie. Całe dzieło stwórcze jest przedstawione w wizji siedmiu dni – ten dzień siódmy to dzień szabatu, czyli dzień święty. Przypuszcza się, że właśnie szabat został przedstawiony jako zaprzestanie pracy, „niepracowanie”. Drugim charakterystycznym akcentem *Tekstu świętego*, na który należy zwrócić uwagę, jest powiązanie pracy z szabatem. Ludzka praca jest podporządkowana przestrzeganiu szabatu. Ramy „siedmiu dni”, „tygodnia pracy”, mają za zadanie uzasadnić obowiązek świętowania szabatu (por. Wj 20,8.11). Ale czy rzeczywiście praca jest usunięta na margines w biblijnym opisie stworzenia z Rdz 1,1-27? Czy akt twórczy winien być usuwany w cień święta szabatu? Czy rzeczywiście praca musi mieć szabat za swoje jedyne odniesienie? Z pewnością należy na nowo odczytać wymiar pracy. Bo oto Bóg stwarza niebo i ziemię. Po czym działa poprzez Swoje *Słowo*. Czy nie uderza ta zmiana, już od drugiego zdania biblijnego opisu stworzenia świata i człowieka, mężczyzny i niewiasty?

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. (...)

Wtedy Bóg rzekł : Niech się stanie światłość...

Niech powstanie sklepienie...

Niech powstaną ciała niebieskie...

Niechaj się zaroją od roju istot żywych...

Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju...

Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam.

Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz...” (por. Rdz 1,1-27).

Z pewnością konieczna będzie ponowna analiza tego opisu biblijnego, tym razem w funkcji pracy. Niemniej wydaje się, że wizja, która ukształtowała się w chrześcijaństwie (a w konsekwencji rozpowszechniła się poza nim, przynosząc z kolei odpowiedzi na owe [niezupełnie pełne, faktyczne, prawdziwe] chrześcijańskie postrzeganie człowieka i jego zaangażowania w pracy), kazała rozumieć pracę jako cień szabatu. Tymczasem jest oczywiste, że praca, nawet gdyby była rozumiana w odniesieniu do szabatu, musi być pojmowana jako to, co wypełnia ten czas pomiędzy dwoma szabatami. Szabat jest więc pewnym zebraniem plonu pracy, jest zwieńczeniem pracy. Oto praca zdaje się znajdować swoje zwieńczenie właśnie w tym dniu świętowania ukończonego dzieła stwórczego. Czy zawsze takie rozumienie pracy kształtowało postawy minionych wieków? Z pewnością zbyt bliskie usytuowanie pracy obok szabatu działało na niekorzyść tej pierwszej. Praca więc była widziana jako przymusowa aktywność, obowiązek, a nawet ciężar. Na ile mitologiczne rozumienie pracy

jako syzyfowej przesłaniało prawdziwy jej wymiar? W jakim stopniu czytanie alegorystyczne czy „dosłowne” słowa biblijnego, słowa natchnionego utrudniało przyjęcie pełnego wymiaru ludzkiej pracy? Oto pytania, na których warto skupić uwagę podczas rozważań na temat ludzkiej pracy, jak też jej braku.

### b. Prądy absolutyzujące pracę

Niezmiernie trudno jest szukać źródeł pogardliwego nastawienia do pracy. Niemniej praca nie zawsze była widziana pozytywnie. Co ukształtowało mentalność „burżuazyjną” w jej wzdraganiu się przed pracą? Co kazało widzieć proletariatu, ludzi zatrudnionych w nowo powstałych manufakturach i fabrykach XIX wieku jako niższą klasę społeczną? Czy tylko to, że pracowali przy taśmie, że wykonywali raz wyuczone mechaniczne gesty? Gdzie szukać przyczyn niesprawiedliwego podziału – choćby w przypadku starożytnego Rzymu – na ludzi wolnych i niewolników; podziału, który opierał się na stosunku do pracy, na pozostawaniu od niej całkowicie wolnym lub całkowicie na nią skazanym, bez „należnego szabatu”? Czy konieczne jest sięganie aż do mitologii greckiej lub do mądrości ludów i cywilizacji starożytnych? Co zatem innego odzwierciedla mitologiczny *Syzyf*, jeżeli nie próbę „wyjaśnienia” ówczesnego stanu rzeczy? W tym wszystkim ważne jest raczej pouczenie o istniejącym *status quo*, niż doszukiwanie się przyczyny, czyli owego daczego?

W historii ludzkości, a zwłaszcza w historii myśli ludzkiej ukształtowały się i pojawiły poglądy absolutyzujące pracę<sup>5</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza przedział czasu między XIX a początkiem XX wieku. Był to czas niespotykanego postępu przemysłowo-technicznego. Rewolucja w świecie „pracy ludzkiej” dokonała się dzięki wynalezieniu maszyny parowej. Wynalazek ten miał niespotykane znaczenie w swoich konsekwencjach, ponieważ wraz z nim dokonano się przejście od warsztatu do manufaktury oraz – następujące niemal równoległe – przejście od manufaktury do fabryki. Techniczne osiągnięcia nie tylko stwarzały nowe warunki pracy i większe możliwości produkcji, ale także postawiły nowe, nieprzewidywalne jeszcze wówczas, wyzwania. Nikt nie był przygotowany na nową sytuację zwłaszcza ówczesna koncepcja teologii, neoscholastyka, która nie była w stanie w porę zastanowić się nad nową rzeczywistością, a przede wszystkim nad człowiekiem w nowych społeczno-ekonomicznych strukturach<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Por. np. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980; Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963.

<sup>6</sup> Racje takiego stanu rzeczy podaliśmy wcześniej, omawiając w zwięzłej dygresji koncepcję teologii jako nauki oraz koncepcję metafizyczną teologii, tzw. teologii neoscholastycznej.

W tej sytuacji problemem pracy wśród mas proletariuszy zajął się ledwo co powstały i kształtujący się jako ideologia – marksizm. Jednak dalsze tezy systemu i wywodzące się z nich implikacje stanowią jedynie pewien zamknięty świat, zależny w swej wewnętrznej strukturze od przyjętych założeń<sup>7</sup>. Należy jednak przywołać słuszną krytykę marksistowskiego spojrzenia oraz interpretacji zagadnienia ludzkiej pracy wraz z cywilizacyjnym rozwojem ludzkości, zawartą w *Rerum novarum*, o czym wspominaliśmy<sup>8</sup>.

Temat pracy ludzkiej oraz wynagrodzenia za nią stał się jednym z istotnych zagadnień nauczania pontyfikalnego od chwili rewolucji przemysłowej, jaka miała miejsce w Europie Zachodniej. Chodziło wówczas o przejście od warsztatu rzemieślniczego i manufaktury do fabryki, które miało poważny wpływ na życie społeczeństwa, a przede wszystkim ukształtowało dwie grupy społeczne, z których jedna posiadała środki produkcji, a druga była ich pozbawiona. Zaistniała wówczas sytuację interpretowano w różny sposób i również na różny sposób próbowano ją rozwiązywać. Najbardziej popularne zdawało się być postrzeganie klasy robotników oraz klasy przemysłowców, posiadających dobra i środki produkcyjne, w perspektywie tzw. „walki klas”. Tę sytuację pewnej opozycji między kapitałem a pracą próbowano rozwiązać poprzez zaprowadzenie własności wspólnej (w uproszczeniu). Jednak ten pogląd rodzącego się wówczas socjalizmu został zdecydowanie i w całości odrzucony w encyklice *Rerum novarum* papieża Leona XIII, który zaproponował w niej całościowe postrzeganie problemu postępu cywilizacyjnego oraz ewolucji warstw społecznych w podlegających przemianom i ewolucjom ludzkich społecznościach. Temat ludzkiej pracy stał się równocześnie jednym z podstawowych zagadnień wypowiedzi pontyfikalnych, a wiek XX został naznaczony rocznicami, w których ukazywały się kolejne dokumenty pontyfikalne, następujących po Leonie XIII papieżu, podejmujących zagadnienie ludzkiej pracy w odniesieniu do aktualnych problemów postępu cywilizacyjno-technicznego oraz zaangażowania w nim osoby ludzkiej, a także jej uczestnictwa poprzez pracę<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Wydaje się, że pod względem wewnętrznej struktury ten zamknięty przed wszelką świeżą i żywą myślą świat ideologicznej doktryny niczym nie różnił się od koncepcji metafizycznej teologii, która także kształtowała i „przechowywała” doktryny zbudowane z konkluzji wypływających z aksjomatów i metafizycznych tez o boskim Absoluście. Czyniąc porównanie w tej perspektywie między dwoma systemami koherentnych zdań doktrynalnych, wydaje się, że większą poprawność w ujmowaniu rzeczywistości świata i człowieka przypisać należałoby neoscholastyce, z racji pełniejszego metafizycznego ujęcia, niż ideologii marksistowskiej.

<sup>8</sup> Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1977.

<sup>9</sup> Nowością encykliki *Rerum novarum* było wyrażenie stanowczego sprzeciwu wobec ówczesnego widzenia tzw. walki klas pomiędzy proletariatem, robotnikami a przed-

Marksizm, mimo że ma rację, twierdząc, iż poprzez pracę człowiek doświadcza siebie, otaczających go ludzi i świata, nawiązuje więzi społeczno-ekonomiczne, uczynił wiele szkody swoim jednostronnym i tendencyjnym spojrzeniem na człowieka, tj. spojrzeniem jedynie z perspektywy pracy i zawiązywanych więzi społecznych między pracującymi. Z tego względu nie można nie oceniać marksizmu jako wyjątkowo absolutyzującego ujęcia ludzkiej pracy. Ujmuje on bowiem pracę, zamieniając w niej cel pracy z punktem wyjścia, a ludzki podmiot podporządkowuje pracy jako takiej. Współczesne nam „dzis” niesie ślady i cierpi skutki takich poglądów:

- priorytetu planowania przed realiami życia i potrzebami człowieka oraz
- rozumienia człowieka w kontekście priorytetu systemu i kolektywu ludzkiego.

siębiorcami oraz próby rozwiązania konfliktu między kapitałem a pracą za pomocą wprowadzenia czy zaprowadzenia tzw. własności wspólnej, znoszącej własność prywatną. Wydaje się, że problem ludzkiej pracy nie był wówczas nowy, jednak nowymi okazywały się: kontekst historyczny oraz niespotykany w stosunku do wcześniejszych cywilizacji postęp technologiczno-naukowy oraz cywilizacyjno-techniczny. W miarę upływu czasu encyklika *Rerum novarum* potwierdzała nie tylko aktualność podjętej problematyki ludzkiej pracy, lecz jej praktyczne odniesienie. Mówiąc inaczej, upływający historycznie czas potwierdzał słusność zaproponowanej przez papieża Leona XIII wizji rozpoznania ludzkiej pracy jako zawierającej godność, a wypływającej z godności osoby ludzkiej, oraz jednocześnie będącej i stanowiącej „uciaźliwość dojrzewania”. Historycznie upływający czas przekreślał tym samym socjalistyczną koncepcję rozwiązania problemu posiadających i nieposiadających środki produkcji poprzez wprowadzenie własności wspólnej. Oczywiście zaproponowana wizja państwa prawa przez Autora *Rerum novarum* okazała się fundamentalnym przyczynkiem do poszukiwania koncepcji ludzkiej społeczności i budowy jej w praktyce, tj. w życiu ludzkich wspólnot. Choć następcy papieża Leona XIII na Stolicy Piotrowej podejmowali zagadnienie ludzkiej pracy w zmieniających się kontekstach, to jednak to nauczanie pontyfikalne było czynione etapami wyznaczanymi przez kolejne rocznice pojawienia się encykliki *Rerum novarum* w 1891 roku. Dopiero jednak encyklika *Centesimus annus* papieża Jana Pawła II mogła odnieść się w sposób pełny i niespotykany do *Rerum novarum*. Powodem, a zarazem przyczyną było historyczne zdezaktualizowanie się oraz praktyczne wykazanie błędów koncepcji społeczności, gdzie walka klas miałaby jakoby być zniesiona przez zaprowadzenie własności wspólnej. Okazywało się jako niemożliwe w praktycznej realizacji to, co rozstrzygała i proponowała socjalistyczna koncepcja wspólnej własności dóbr. Wobec powyższego faktu Autor *Centesimus annus* mógł niewątpliwie ukazać najpełniejszy zarys perspektyw zakreślonych w encyklice społecznej papieża Leona XIII, dokonując jednocześnie odczytania zagadnienia ludzkiej pracy oraz wynikających zń implikacji w odniesieniu do aktualnego rozwoju technologiczno-cywilizacyjnego.

Jest oczywiste, że Biblia inspirowała rewolucję, wprowadzając ideę szabatu w schemat myślowy i koncepcję pracy. Nie jest już ważny motyw, dla którego trzeba zachowywać ów szabat. Istotny jest fakt, że upominając się o szabat oraz zobowiązując do niego, nadaje prawo do odpoczynku tym, którzy skazani byli na nieustanną pracę aż po kres swych sił, znaczonej granicą śmierci. Tym samym podważa prawomocność wizji, w której praca jest widziana w linearnej perspektywie nieskończoności jako nieustanne i absolutne zajęcie człowieka, jako jego trud lub jako jego przyporządkowanie jakimkolwiek celowi, np. stwarzaniu lepszej przyszłości, dobrobytu lub doskonalszej społeczności.

### c. Współczesne rozumienie pracy

Nie chodzi o próbę przeciwstawienia Biblii współczesnej koncepcji pracy. Chodzi o współczesne spojrzenie na pracę, ukształtowane w pewnej mierze dziedzictwem przeszłości. Wiadomo, że nie tylko feudalne i średniowieczne widzenie człowieka zdaje się wyznaczać perspektywę spojrzenia. Do głosu dochodzi także dziedzictwo ideologii, wyrosłych na gruncie marksistowskim i pokrewnych jemu. Lecz współczesne rozumienie pracy ukształtowało się zapewne pod wpływem dualizmu wyznaczonego przez biegunowość systemów opartych o stosunek do pracy:

- 1) kapitalizm,
- 2) socjalizm wraz ze swoim rozwinięciem, tj. komunizmem.

Można zatem postawić pytanie: czy wszystko zależy od dysponenta nadbudowy? Wiadomo bowiem, że dwie koncepcje ekonomiczne różnią się przypisaniem środków produkcji: kapitalizm – prywatnemu kapitałowi, socjalizm i komunizm – masie proletariatu, ludu. Jednak w obecnym stanie osiągnięć naukowo-technicznych oraz możliwości technicznej realizacji nawet najśmielszych planów, problem zdaje się leżeć w dyspozycji środków finansowych, które z kolei zdają się być uzależnione od „sztywnych” koncepcji ekonomicznych, niemożliwych do zmiany.

Współcześnie utożsamia się pracę z pieniężną zapłatą lub z określonym zarobkiem. Praca jest także często utożsamiana z zatrudnieniem, za które wyznaczone są stawki pieniężne. Zwykło się utożsamiać pracę z otrzymywanym wynagrodzeniem. Prowadzi to do utożsamienia bardziej sztywnego, tj. utożsamienia pracy z zatrudnieniem wynagradzanym kwotą pieniężną. Czy jest słuszne takie potraktowanie ludzkiego zaangażowania poprzez wykonane dzieło pracy rąk i umysłu ludzkiego? W takim zawężonym utożsamieniu pozbawia się bowiem miana pracy tej ludzkiej aktywności, która nie stanowi zatrudnienia wynagradzanego pieniądzem – chodziłoby o wszelką działalność charytatywną

i społeczną, które to aktywności bezwzględnie tracą charakter pracy, nie będąc czynnością wynagradzaną pieniądzem.

Wydaje się, że polem owocnych poszukiwań byłoby rozumienie pracy jako aktywności pożytecznej społeczeństwu, w której osoba będąca jej członkiem, sama lub wspólnie z innymi, podejmuje jakąkolwiek działalność. Tak więc pracę należałoby bezsprzecznie definiować jako każdą pożyteczną aktywność osoby ludzkiej, nawet nie wynagradzaną pieniądzem. W takim zdefiniowaniu ujęta byłaby bowiem socjalna owocność pracy. W sumie, bezsprzecznie można by określić mianem pracy każdy przejaw ludzkiej działalności, każdą ludzką aktywność. Z reguły jednak nie każda taka aktywność określana jest mianem pracy, a jedynie aktywność społecznie użyteczna. Jednak nie powinno stanowić to ograniczenia w rozumieniu pracy również jako aktywności ukierunkowanej nie na społeczność, lecz na inny wymiar. Powyższe argumentuje poniekąd niewiązanie i nieutożsamianie pracy z zatrudnieniem wynagradzanym określoną kwotą pieniężną.

### 3. U źródeł bezrobocia

Na takim tle pojawia się problem, który zdaje się nie istniał w społecznościach nieprzemysłowych: bezrobocie. Problem jawi się tym ostrzej, kiedy ze wzrostem techniki, automatyzacji środków produkcji i samego procesu wytwarzania, zmniejsza się zapotrzebowanie na obecność człowieka w kierowaniu produkcją. Zmniejsza to koszty produkcji masowej, przy nieopłacalności wytwarzania produktów za pomocą rąk człowieka. Można pokusić się o pobieżne wyliczenie kolejnych przejść cywilizacyjnych, które miały miejsce we współczesności: przejście od rzemieślniczego warsztatu do manufaktury, od manufaktury do fabryki i zakładów produkcyjnych opartych o system taśmy produkcyjnej, aż po współczesne sterowanie pracy taśmy za pomocą komputera i całego systemu elektroniczno-informacyjnego. Za każdym przejściem zmniejszała się ilość osób zaangażowanych w bezpośrednią produkcję; w pewnym sensie wprost proporcjonalnie do tego procesu zmniejszania osób zaangażowanych w wykonanie tej samej pracy, tj. wytworzenie równej, jeśli nie przewyższającej ilości produktów, pojawiał się inny element, który być może jest w stanie ukierunkowywać perspektywę poszukiwania rozwiązania problemu. Oto bowiem ze wzrostem cywilizacyjnym, za każdym przejściem na wyższy poziom, zmniejsza się bezpośredni udział człowieka w produkcji danego przedmiotu-wyrobu; zmniejsza się również udział danego pracownika w całości wytwarzanego przedmiotu. O ile rzemieślnik miał udział w wytwarzaniu całego wyrobu, o tyle kolejne następne przejścia wzrostu techniki wytwarzania powodują ograniczanie roli pracownika do drobnego szczegółu. Niemożliwe wydaje się powstrzy-

manie tego procesu wchodzenia w szczegół, w niewidzialny elektron, kwant energii, w pomniejszanie fizycznych wymiarów części składowych systemów elektroniczno-informacyjnych. Wzrost techniki informatyczno-mikroskopowo-komputerowej zwiększa moc obliczeniową człowieka, przez co ludzkie ingerencje w czasoprzestrzenną rzeczywistość zdają się być trwalsze i o większych konsekwencjach. Czy zatem pozostajemy nadal w perspektywie wyboru pomiędzy doskonałością dzieła przed doskonaleniem i dojrzywaniem twórcy lub doskonałością twórcy, odbijającą się w doskonałości tworzonego dzieła? Czy wyszliśmy poza ten krąg, który wyznaczał pole nieustannej dysputy; wybór jednej z dwu możliwości implikował bowiem inne konsekwencje?

Wydaje się, że mało skuteczne byłoby pragnienie wpływania człowieka w procesie wytwarzania na ilość oraz na precyzję i szczegół. Rozwój techniki wskazuje taką tendencję. Czy wobec tego nie jest wyjściem dla człowieka koncentrowanie się na uchwyceniu całości spraw, na trzymaniu ręki na pulsie w odniesieniu do integrowania wytwarzanych części oraz ukierunkowywaniu zdobywanej nieskończonej masy informacji? Czy nie należałoby także radykalnie przetransponować ekonomicznego kryterium zysku, jeżeliby się okazało, że odnosi się ono do cywilizacji manufaktury i fabryki? A może jednak winę za bezrobocie ponosi koncepcja pracy proponowanej i preferowanej przez współczesność: utożsamienia pracy z pieniądzem lub wynagradzanym zatrudnieniem?

Tymczasem, niezależnie od odpowiedzi, bezrobocie nie jest problemem mało istotnym. W społecznościach obecnej cywilizacji konsumpcyjnej, gdzie miarą człowieka jest zdolność posiadania, bezrobocie alienuje człowieka jako osobę, ponieważ spycha go na margines społeczności, degraduje i zamyka drogę społecznego awansu. Proces wyalienowania osoby bez pracy, nie zatrudnionej, pogłębia wewnętrzny rys cywilizacji, dążenie do konsumpcji; konsumpcja jest bowiem w tej cywilizacji miarą „wielkości”, tj. znaczenia danej osoby; a kiedy brak pracy powoduje brak pieniędzy, mniejsze stają się jednocześnie możliwości nabywcze danej osoby – konsekwencją jest poczucie niższości w porównaniu do innych, którzy mogą sobie pozwolić na zakup takich, a nie innych przedmiotów, nieruchomości, na prowadzenie takiej, a nie innej działalności gospodarczo-ekonomicznej.

Czy jednak skazani jesteśmy bezpowrotnie na wyalienowanie ze społeczności, w której żyjemy, nawet kiedy utraciliśmy „posiadaną pracę”?

#### 4. W stronę konkluzji: powrót do źródła

W przeszłości poważne problemy stwarzały błędne koncepcje teologii (głównie tzw. teologia barokowa) oraz tendencyjno-częściowe interpretacje biblijnej relacji stworzenia świata i człowieka. Wydaje się, że po części trudności

zostały pokonane, a jedynie konieczna jest jeszcze szersza praca nad rozpoznaaniem odnalezionej właściwej perspektywy teologii jako nauki postrzegającej *mysterium Boga wcielonego w Jezusie Chrystusie*. Milowy krok w zrozumieniu problemu natury i istoty pracy człowieka oraz w odnowieniu spojrzenia na ludzką pracę i na jej rozumienie stanowią szczególne encykliki papieskie dwóch następców na Stolicy Piotrowej: *Rerum novarum* Leona XIII (1893) i *Laborem exercens* (1981) oraz *Centesimus annus* (1992) Jana Pawła II<sup>10</sup>. Właśnie one zdają się nakreślać ramy chrześcijańskiej doktryny na temat ludzkiej pracy, począwszy od encykliki *Rerum novarum* papieża Leona XII. Nauczanie pontyfikalne zdaje się systematycznie rozwijać perspektywę wizji pracy ludzkiej, społeczności, warstw społecznych składających się na lokalną społeczność i wspólnotę narodową, własności prywatnej i własności wspólnej, dobra jednostkowego osoby ludzkiej wraz z dobrem rodziny, jako podstawowej komórki ludzkich społeczności, oraz dobra wspólnego, społecznego, dobra społeczności i dobra narodowego wraz z dobrem państwowym itp. Jednak ukazująca wizja ludzkich społeczności oraz państwa prawa w odniesieniu do ludzkiej pracy, a także postrzegania człowieka w jego godności poprzez jego wyrażanie się i realizowanie w pracy, posiada swe ewangeliczne odniesienie. Wobec praktycznego kolapsu wizji człowieka jako bytu nie dosięgającego wieczności, wydaje się możliwe stwierdzenie, że perspektywa odniesienia do wieczności oraz do Boga, do Chrystusa, człowieka i jego działalności w doczesności jako pracy, znajduje swe potwierdzenie w realiach rzeczywistości ludzkiej, stanowiąc pewnego rodzaju wymóg i początkowe założenie.

Nie wydaje się, aby encyklika *Centesimus annus* jako ostatni wyraz nauczania *Magisterium* Kościoła katolickiego, stanowiła ostatnie „pontyfikalne słowo”, odnoszące się do ludzkiej pracy. Rozwijające się ludzkie społeczności podlegają transformacjom wywołującym ze zdobyczy współczesnej techniki. Można określić, że ludzka obecność i ludzka aktywność jest stymulowana konsekwencjami tego rozwoju. Jednak nie jest to ślepe uleganie dokonującej się nieodwołalnie ewolucji. Należy zastanowić się nie tylko nad tym, co warunkuje obecność i zaangażowanie człowieka w społecznościach, podlegającym przecież nieustannym transformacjom i przeobrażeniom, ale także nad tym, co stanowi jego twórczość, a więc realizowanie siebie i wyrażanie. Chodzi o odczytywanie tej perspektywy ludzkiego odniesienia i odnoszenia się do wieczności, w której to perspektywie człowiek jest w pełni sobą, czyli tym, który nosi w sobie podobieństwo i obraz Boga.

<sup>10</sup> Należy także wspomnieć *Redemptor hominis* (1979) oraz *Sollicitudo rei socialis* (1983).



Nadto tematem, który współcześnie dominuje, jest człowiek – „twórca”, człowiek „tworzący”. Człowiek tworzy i produkuje dzieła nowe i oryginalne zarówno poprzez pracę, jak i przez sztukę i naukę, za pomocą nabytej techniki. Człowiek odkrywa siebie jako twórca. Sprawdza się także jako ten, który panuje, bo oto on sam tworzy ideę, wymyśla projekt, organizuje produkcję, sposób wytworzenia oraz realizacji swojej idei czy koncepcji. Jest też odpowiedzialny za wszystko. To on ponosi odpowiedzialność i konsekwencje zniszczonej natury. Zapewne nie sposób twierdzić, że współczesne rozumienie człowieka jako twórcy ukształtowało się nagle, pojawiło się bez nawarstwiających i uaktualniających się skłonności. Z pewnością jest wypadkową wielu czynników i uprzednio przebytej drogi:

1) doświadczeń historii (doświadczenia *praxis* rzeczywistości przez człowieka i wspólnoty ludzkie) oraz

2) koncepcji myślowych i poglądów filozoficznych.

Należałoby zatem ponownie zdefiniować, czym jest praca. Niebezpieczne okazuje się pozostawanie w kręgu wizji pracy, które nie definiują pracy jako wydobywania przez człowieka ze swego wnętrza jego zdolności twórczych oraz nie postrzegają pracy jako działalności użytecznej dla społeczności, wszelkiej pozytywnej ludzkiej aktywności, nawet nie wynagradzanej. Czy nie stanowi to pewnego wyzwania dla pewnej teologii społecznej?

Potrzebne wydaje się przemyślenie na nowo chrześcijańskiej doktryny o pracy, jako udziale człowieka w dziele stwórczym Boga. Równie konieczna wydaje się być refleksja nad pracą pojętą nie jako kara, lecz – od strony pozytywnej – jako twórcze wydobywanie przez osobę ludzką jej zdolności udzielania siebie, swego ducha i wnętrza, wyrażania niewyraźnych pojęciowo treści, pracy jako pewnego autentycznie niepowtarzalnego *poiesis*. Pozostając w kręgu życzeń i zadań, nie sposób nie podkreślić jako rozmywającej współczesnej tendencji podwójnego głosu Kościoła w sprawie pracy: raz ze strony teologii moralnej, drugi raz ze strony nauczania społecznego Kościoła. Oto pojawia się niszcząca tendencja podwójności dyskursu teologicznego, gdy tymczasem teologia stanowi pewną całość – chociażby w zamyśle jej średniowiecznych twórców z Akwinatą na czele. Czy zatem nie należałoby wypracowywać koncepcji pracy poprzez koncepcję teologii rozumianej jako jedność? Co zatem należałoby uczynić, aby ukształtowała się czy uformowała jedna lub liczne teologie [ludzkiej] pracy? Niewątpliwie konieczne jest ponowne przemyślenie naszego stosunku do rzeczywistości, tj. odniesienia osoby do rzeczywistości. Jednak konieczne jest uczynienie takiej refleksji w teologii, z jednej strony odpowiadającej współczesnej koncepcji nauki, a z drugiej postrzegającej *mysterium* Boga wcielonego w Jezusie Chrystusie. Właśnie taka koncepcja zdaje się dostarczać

ogromnie pojemnej perspektywy, spinającej w sobie stworzenie i wcielenie w wypełniającej się eschatologii. Wobec powyższego, z pewnością *nowe niebo* i *nowa ziemia* powinny stanowić perspektywę, w której winna zostać raz jeszcze odczytana ludzka praca oraz znalezione rozwiązanie niepokojącego problemu kurczenia się pola jedynie manualnej ludzkiej pracy.

KS. WŁADYSŁAW NOWICKI

MĘCZEŃSTWO W ROSYJSKIM KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM  
NA PRZYKŁADZIE ŻYCIA I ŚMIERCI  
WIELKIEJ KSIĘŻNEJ ELŻBIETY FIODOROWNEJ

Kościół Chrystusowy od początku swego istnienia naznaczony był męczeństwem swego Zbawiciela. Było ono zarówno w pierwszym tysiącleciu, jak i u kresu drugiego tysiąclecia. Prześladowanie ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – prowadzono w różnych częściach świata.

Kościół pierwszych wieków, mimo że natrafił na wiele trudności organizacyjnych, bardzo zabiegał o to, ażeby utrwalić pamięć męczenników w specjalnych martyrologiach, które w ciągu wieków były stale uzupełniane. W wieku XX pojawili się na nowo liczni męczennicy chrześcijańscy. Są to często jeszcze osoby nieznanne, jak gdyby „nieznani żołnierze” wielkiej sprawy Bożej. Kościół stara się ich poznać i ukazać światu. „Będzie to miało niewątpliwie charakter i wymowę ekumeniczną. Chyba najbardziej przekonujący jest ten ekumenizm świętych męczenników. *Communio sanctorum* mówi głośniejsz niżeli podziały. Martyrologium pierwszych wieków stanowiło podstawę kultu świętych. Głosząc i wielbiąc świętość swoich synów i córek, Kościół oddawał cześć Bogu samemu. Czczył w męczennikach Chrystusa, który obdarzył ich łaską męczeństwa i świętości”<sup>1</sup>.

Jedną z najbardziej doświadczonych prześladowaniami wspólnot kościelnych XX wieku stał się rosyjski Kościół prawosławny<sup>2</sup>. Prześladowania te były wynikiem totalnego zanegowania wszelkiej religii na rzecz ideologii marksistowsko-leninowskiej. Działo się to w imperium rosyjskim, a następnie na terenie krajów byłego Związku Radzieckiego. Wraz z wybuchem rewolucji październikowej rozpoczęła się tam programowa walka z religią, którą traktowano jako

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 37.

<sup>2</sup> Rosyjski Kościół prawosławny w polskich tłumaczeniach występuje niekiedy pod nazwą Cerkiew Prawosławna. Autor niniejszej pracy nie używa takiej formy, ponieważ w języku polskim istnieje słowo „Kościół”. Nazwa ta bliższa jest czytelnikowi wyznania katolickiego. Za nazwą „rosyjski Kościół prawosławny” przemawiają za tym względy filologiczne i ekumeniczne.



czynnik destrukcyjny dla jednostki i społeczeństwa. Publiczna działalność religijna była zakazana, zaś dyskusja lub dialog z przeciwnikami religii przez cały okres panowania reżimu komunistycznego były prawie niemożliwe. Rosyjski Kościół prawosławny, podobnie jak i inne na tamtym terenie wspólnoty religijne, spłynął krwią męczenników. Dekrety komunistyczne w sposób świadomy i bezwzględny zamierzały zniszczyć wszelką formę religijności. Dnia 25 stycznia 1918 roku bolszewicy zastrzelili w klasztorze biskupa Władymira (Bogojawleńskiego) – metropolitę Kijowa. Był on pierwszym spośród ponad 130 prawosławnych biskupów, którzy zostali zamordowani w Związku Radzieckim. Zachowane opisy świadczą o niezwykłym okrucieństwie napastników w czasie rozpraw z ludźmi wierzącymi.

Wśród osób prześladowanych w tym czasie, które oddały życie, była wielka księżna Elżbieta Fiodorowna. Została ona zamordowana w Ałapajewsku, guberni jekaterynburskiej 17 lipca 1918 roku. Wyniesiono ją do chwały świętych w rosyjskim Kościele prawosławnym za granicą w listopadzie 1981 roku, zaś Biskupi Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego już po upadku Związku Radzieckiego w 1992 roku potwierdził ten akt.

Podstawowym źródłem tego artykułu są *Materiały o życiu wielbnej męczennicy wielkiej księżnej Elżbiety. Listy, pamiętniki, wspomnienia, dokumenty*, a także *Kanonizacja świętych w XX wieku rosyjskiego Kościoła prawosławnego*. Autor podejmuje się przeanalizowania zjawiska męczeństwa w rosyjskim Kościele prawosławnym, w szczególności zaś męczeństwa wielkiej księżnej Elżbiety Fiodorownej i jej postawę w aspekcie świadectwa z uwzględnieniem treści świadectwa i relacji jej jako świadka z przedmiotem świadectwa.

Istotną cechą świadectwa w ogóle, a w wypadku Bożego w szczególności, jest jego ścisły związek z osobą, gdyż o świadectwie można mówić tylko wtedy, gdy w grę wchodzi osoba. Świadek angażuje się osobowo w swoje świadectwo i chce w orbitę tego zaangażowania wciągnąć tych, wobec których świadczy. Świadectwo bowiem rodzi się z zażyłości osoby z przedmiotem treści wiary, zaś fakty tylko ukazują i wyrażają podstawy tej zażyłości. W tym kontekście staje przed nami zasadnicze pytanie: czy Bóg dał świadectwo swojej obecności w życiu i śmierci Elżbiety Fiodorownej oraz jakie znaczenie dla rosyjskiego Kościoła prawosławnego ma w ogóle męczeństwo?

Autor zdaje sobie sprawę, że będąc katolikiem z punktu widzenia mentalnościowo-metodologicznego, może popełnić nieścisłości i uogólnienia w opracowaniu zagadnienia męczeństwa i jego znaczenia w rosyjskim Kościele prawosławnym. Niemniej w miarę swoich możliwości, kierując się względami ekumenicznymi, pragnie podejść do zagadnienia w głębokim zrozumieniu prawosławia i jego myśli teologicznej, ufając, że niniejsze opracowanie pomoże jeszcze bardziej zrozumieć „tajemnicę męczeństwa” jako motywu martyrologiczne-

go aspektu wiarygodności chrześcijaństwa. Zagadnienie to bowiem, obok chry-stologii, eklezjologii i cudu, stanowi istotny element współczesnej myśli teologiczno-fundamentalnej<sup>3</sup>.

## 1. Pojęcie męczeństwa

Chcąc zrozumieć, czym jest męczeństwo, chcemy w tej kwestii odwołać się do źródeł biblijnych. Istotę męczeństwa ukazują szczególnie dwa fragmenty *Dziejów Apostolskich*.

1) „Będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8) mówi Pan Jezus do uczniów przed Wniebowstąpieniem, udzielając im ostatnich pouczeń. Zapowiada przyjdzie Ducha Świętego, który im dopomoże w realizacji powierzonej misji. „Będziecie moimi świadkami!”. Czas przyszedł ma tu znaczenie trybu rozkazującego: „Bądźcie moimi świadkami!”. Świadkami Jego nauki, Jego życia i Osoby, a przede wszystkim Jego śmierci i zmartwychwstania dla zbawienia ludzi, jednym słowem Jego tajemnicy paschalnej.

Uczniowie otrzymują rozkaz, wobec którego nie mogą pozostać bierni, pogrążeni w wewnętrznej kontemplacji. Otrzymują ogień, nie mogą go ukryć, muszą zapalić pochodnie, które będą oświetlać świat. Dlatego „Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc” (Dz 1,8) potrzebną do głoszenia Dobrej Nowiny. Duch daje uczniom charyzmaty, które gwarantują jej głoszenie, takie jak: dar języków, dar prorokowania, czynienia cudów, mądrości. Duch daje też siły niezbędne do przepowiadania Jezusa Chrystusa wbrew prześladowaniom i do dawania Mu świadectwa. Zasadniczo misja apostołów polega na głoszeniu zmartwychwstania Jezusa (Dz 1,22). Misja ta obejmuje swoim zasięgiem cały świat.

2) „Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga?” (Dz 4,19). Drugi fragment przywołuje zupełnie inną scenę: oto Piotr i Jan stoją przed Sanhedrynem w Jerozolimie. To nie jest już polecenie Chrystusa, lecz efekt jego spełnienia. Apostołowie przystąpili do głoszenia prawdy o Jezusie, jedynym Zbawicielu. Zachęcali do nawrócenia i nawrócili tysiące ludzi. Czynili cuda w imię Jezusa Zmartwychwstałego. Wszystko to zaczęło budzić niepokój władz religijnych Izraela.

Reakcją na polecenie Chrystusa, by Jego uczniowie dawali świadectwo o tym, co widzieli i słyszeli, był zakaz wydany przez władze cywilno-religijne. „Zakazali im w ogóle przemawiać i nauczać w imię Jezusa” (Dz 4,17-18). Było kilka powodów podjęcia tego rodzaju decyzji. Polityczno-religijny: władze obawiały się, że w przypadku zamieszek wśród ludu rzymski namiestnik podejmie zdecydowane kroki, co nikomu nie przyniosłoby korzyści. Ambicjonalny: za sprawą apostołów, ludzi prostych i niewykształconych, przedstawiciele

<sup>3</sup> Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, s. 106–112.

władzy zostali odsunięci w cień. I wreszcie powód religijny: członkowie Sanhedrynu i arcykapłani nie zamierzali tolerować jakiegś małej ich zdaniem sekty, która naruszała porządek wiary Izraela.

Uczeń Chrystusa staje nieustannie przed dylematem: słuchać Boga czy ludzi? (Dz 4,19; 5,29). Chcąc być wiernym uczniem Chrystusa, nie może zaakceptować żadnej dwuznaczności: stając przed sądem musi wyznać prawdę Chrystusową jasno i wyraźnie, mimo słabości właściwej istocie ludzkiej. Wybierając posłuszeństwo Bogu, wie, że dokonała się rzecz nieodwołalna, że podpisał na siebie wyrok śmierci: „Bo my nie możemy nie mówić tego cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29). Dlatego uczniowie nadal świadczą o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa: „Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty” (Dz 5,32). Mają przy tym głęboką świadomość, że to świadectwo jest wspaniałe i nieskazitelnie czyste: tym, który przez nich przemawia, jest sam Duch Święty. Wiadomo przy tym, jaki będzie koniec dawania świadectwa: czekają ich tortury i śmierć, ale to wcale ich nie przeraża.

Analizując znaczenie słów *męczennik* i *męczeństwo*, możemy je określić na podstawie dokumentów o kanonizacji świętych rosyjskiego Kościoła prawosławnego<sup>4</sup>.

1) W sensie prawniczym jest to świadek czynów innego człowieka albo dających się zweryfikować faktów.

2) Świadek z misją głoszenia tego, co widział i co słyszał od Jezusa, zwłaszcza Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. *Homologuein* nakłada się tu na *martyrein*.

3) Każdy *świadek*, który daje świadectwo o Jezusie w obliczu groźby utraty życia. Tylko w takich okolicznościach można mówić o pełnym świadectwie.

4) Świadek – *mártyr*, który śmiercią przypieczętowanie powagę swego świadectwa lub wyznania wiary.

W istocie pojęcie *męczennik* i *męczeństwo* zyskują swój sens i treść dopiero za sprawą Jezusa z Nazaretu, nazwanego w Księdze Apokalipsy *Świadkiem wiernym* (Ap 1,5). To właśnie Jezus Chrystus jest doskonałym *Świadkiem*. Wszyscy dawni i współcześni męczennicy odtwarzają w sobie rzeczywistość męczeństwa Chrystusa, czyniąc to w różnych miejscach, epokach i okolicznościach.

Od początku chrześcijaństwa byli tacy wierni, którzy świadomie i dobrowolnie wybierali śmierć, a nie wyparcie się wiary w Jezusa Chrystusa. Istotą bowiem chrześcijaństwa jest obowiązek głoszenia, który zespała się ściśle z wy-

mogiem dawania świadectwa. Autentyczne przepowiadanie Chrystusa nigdy nie jest podejmowane przez kogoś nieokreślonego lub obojętnego: jedynie uczeń lub człowiek wierzący może nieść *Dobrą Nowinę* na cały świat. *Misja i świadectwo* stanowią zatem dwie przesłanki i przyczyny męczeństwa. Posłanie z misją zawiera w sobie ideę posyłającego (Jezusa) i posyłanego (uczniowie). Posyłany nie może głosić niczego innego poza tym, co otrzymał od tego, który go posyła. Posłanie na głoszenie orędzia chrześcijańskiego – zadaniem każdego chrześcijanina – jest jedynie następstwem *bycia z Chrystusem*. Istnieje zawsze coś w rodzaju utożsamienia się posyłającego z posyłym i to tak wielkiego, że odrzucenie ucznia równa się odrzuceniu Tego, który posłał ucznia. „Jeżeli was świat znienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwaj znienawidził” (J 15,18). Pomiedzy męczennikiem a Chrystusem kształtuje się szczególne odniesienie: zjednoczenie ich obu, połączone ściśle z naśladowaniem Chrystusa przez przyszłego męczennika. Te dwa elementy są również specyficzne dla męczeństwa chrześcijańskiego. W tym sensie Kościół pierwotny uważał męczeństwo za największe doświadczenie charyzmatyczne, jakie może się stać udziałem konkretnego chrześcijanina. Z tego powodu traktował męczenników jako uprzywilejowanych pośredników u Chrystusa. Męczennik bowiem umiera w Kościele i zgodnie z wiarą Kościoła. Nie umiera zasadniczo za jakąś ideologię lub dla jakichkolwiek słusznych powodów i wartości. Umiera dla Osoby Jezusa Chrystusa, żyjącego w Kościele. Owa obecność żyjącego stanowi samą istotę chrześcijańskiej rzeczywistości.

W Tradycji Kościoła elementami tworzącymi samą istotę pojęcia męczeństwa chrześcijańskiego zawsze były: publiczne świadectwo na rzecz Chrystusa i dobrowolnie przyjęta śmierć. Przedmiotem świadectwa nie jest ta czy inna sprawa, lecz jedynie to, o co chodzi w samym świadectwie: Jezus Chrystus, jedyny Pan, jednorodzony Syn Boży, narodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami, który za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało w łonie Dziewicy Maryi, został za nas ukrzyżowany, umarł i zmartwychwstał, wstąpił do nieba i przyjdzie kiedyś w chwale sądzić żywych i umarłych, a królestwo Jego nie będzie miało końca – zgodnie z tym, co wyznajemy w Credo.

To, co wyraża wyznanie wiary w łonie wspólnoty chrześcijańskiej podczas sprawowania liturgii, to męczennik obwieszcza wiarygodnie wobec świata przez swoje cierpienie i śmierć. W tym sensie męczennicy są prawdziwymi, kompetentnymi świadkami pamięci Chrystusa: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11,24-25). Te słowa skierowane do uczniów przez Jezusa, podczas Ostatniej Wieczerzy, który mówił o swojej Ofierze Nowego Przymierza, stają się autentycznie widoczne u męczennika. W tym sensie jest on prawdziwym świadkiem – *mártyr* Jezusa i właściwego sensu dziejów. Stąd też Kościół, od samego początku włączył gest i obecność męczenników do swojego ży-

<sup>4</sup> Por. *Kanonizacja świętych w XX wieku. Komisje najświętszego synodu rosyjskiej cerkwi prawosławnej do kanonizacji świętych*, Moskwa 1999, s. 3–18.

cia, zespalając głęboko ich szczątki (relikwie) z Ofiarą eucharystyczną. Od starożytności aż po dzień dzisiejszy pragnie on także tego, aby ich relikwie były obecne na ołtarzach, na których sprawuje się Najświętszą Ofiarę.

Reasumując, widzimy, że to właśnie męczennicy przekazują człowiekowi w sposób najbardziej autentyczny to nastawienie, jakie winno cechować chrześcijan. Stają się znakami i wzorami wszelkich tego rodzaju decyzji, które sprawiają, że to, co przejściowe i efemeryczne, wkracza w synergję z Odwiecznym, stając się tym samym świętym, a zatem i duchowym przewodnikiem ludzi.

## 2. Osoba, życie i męczeństwo wielkiej księżnej Elżbiety Fiodorownej

Aby poznać powody wyniesienia Elżbiety Fiodorownej do chwały świętych, należy ukazać jej postać, osobowość i życie w kontekście historycznym.

Wielka księżna Elżbieta Fiodorowna urodziła się 1 listopada 1864 roku<sup>5</sup>. Była córką wielkiego księcia Hesseńsko-Darmsztadzkiego Ludwika IV i księżnej Alicji, córki królowej angielskiej Wiktorii. Była to bardzo zgodna i żyta rodzina. Księżna Alicja, pozostając w sercu Angielką, zdobyła miłość narodu nowej Ojczyzny. Zawsze taktowna i rozsądna, w ciągu swojego krótkiego życia założyła wiele instytucji dobroczynnych. Potrafiła przy tym nauczyć swoje dzieci zdrowego chrześcijańskiego życia i autentycznego umiłowania pracy, przy jednoczesnym szacunku każdego człowieka. Zmarła w wieku 35 lat, zarażony się dyfterytem – błonicą, podczas ogólnej epidemii. Przed własną chorobą opiekowała się dziećmi – czteroletnia córka Maria zmarła, ale mąż, książę Ludwik, został uratowany. Był to rok 1878.

W roku 1881 księżniczka Elżbieta i jej siostra Wiktoria zaczęły pokazywać się w świecie. Jednym z natrętnych pretendentów do ręki księżnej Elżbiety był książę Wilhelm Pruski, przyszły cesarz Wilhelm. Był to jednak wielki egoista, a przy tym miał ordynarny sposób bycia. Księżniczka Elżbieta nie znosiła go. Gdy otrzymał odpowiedź odmowną, nie mógł tego wybaczyć Elżbiecie i po jej ślubie z rosyjskim wielkim księciem Sergiuszem Aleksandrowiczem nawet nie chciał jej widzieć<sup>6</sup>.

Wielki książę Sergiusz Aleksandrowicz urodził się w 1857 r. jako piąty syn cara Aleksandra II. Jak większość członków rodu Romanowów posiadał głęboką religijność. Z natury wstydlivy, co powodowało, że trzymał dystans wobec otaczających go ludzi. W wyniku czego zyskał opinię człowieka chłodnego i niedostępnego, chociaż w rzeczywistości taki nie był. W poglądach politycznych był kompromisowym, przekonany monarchistą. Konserwatyści uważali

<sup>5</sup> Por. Л. Миллер, *Святая мученица Российская великая княгиня Елизавета Феодоровна*, Frankfurt am Main 1985, s. 7nn.

<sup>6</sup> Por. G. Mann, *Erinnertes*, Darmstadt 1983, s. 19.

jego politykę za zbyt liberalną, a liberałowie, że stwarza trudności ich dążeniom do reform.

W 1884 roku miał miejsce ślub księżniczki Elżbiety z Sergiuszem Aleksandrowiczem. Ślub według obrządku prawosławnego miał miejsce w cerkwi Pałacu Wielkiego w Sankt Petersburgu. Ponieważ księżniczka Elżbieta, wychodząc za mąż za wielkiego księcia, nie musiała przechodzić na prawosławie i na razie pozostawała protestantką, po ślubie cerkiewnym odbył się w jednym z pokojów bawialnych pałacu ślub protestancki.

Jednym z najważniejszych momentów w życiu małżeństwa Sergiusza Aleksandrowicza i Elżbiety Fiodorowny była ich pielgrzymka do Ziemi Świętej w październiku 1888 r. Były to ważne chwile w życiu Elżbiety również dlatego, że w tym czasie dojrzywała w niej myśl przejścia na prawosławie. Bezpośrednim powodem pielgrzymki było poświęcenie świątyni Marii Magdaleny wybudowanej w Jerozolimie w Ogrodzie Getsemani. Świątynię tę ufundował car Aleksander II razem ze swymi braćmi – Włodzimierzem, Aleksym, Sergiuszem i Pawłem na pamiątkę swojej matki – carowej Marii Aleksandrowny<sup>7</sup>. Car Aleksander III jako głowa ogromnego państwa nie mógł opuścić Rosji, żeby osobiście uczestniczyć w poświęceniu tej świątyni w Jerozolimie. Znając głęboką religijność swojego brata, Sergiusza Aleksandrowicza, car powierzył mu przedstawicielstwo w tej sprawie.

Po powrocie z Ziemi Świętej Elżbieta postanawia przejść na prawosławie, przeszkodą jednak do tego kroku była myśl, że na pewno uderzy to w jej rodzinę, a zwłaszcza ojca. Z tego powodu ceremonia przejścia na prawosławie miała miejsce dopiero 13 kwietnia 1891 roku. Analizując korespondencję z tego okresu Elżbiety z rodziną, uderza głębokie podejście Elżbiety do sprawy, a szczególnie odkrycie sakramentów Kościoła, których brakowało jej w protestantyzmie.

W 1894 r. jej młodsza siostra – Alicja – zawiera związek małżeński z następcą tronu Mikołajem Aleksandrowiczem. Uroczystości koronacyjne – 22 maja 1895 r. – miały bardzo dramatyczny przebieg: około tysiąca osób zostało zdeptanych lub rannych. Stało się to na Polu Chodyńskim, gdzie rozdawano ludowi prezenty – specjalne koronacyjne kubki z monogramami carskimi i herbem państwowym. Zebrało się tam dużo więcej ludzi niż oczekiwano. Kiedy w tłumie rozeszła się plotka, że prezentów nie starczy dla wszystkich, nastąpiła tragedia. To narodowe nieszczęście legło cieniem na nastroju koronowanej pary carskiej, która zobaczyła w tym znak przyszłych strasznych wydarzeń. Przy tym Ser-

<sup>7</sup> Świątynia z pięcioma kopułami do dnia dzisiejszego jest jedną z piękniejszych w Jerozolimie. Jej ikonostas zrobiony jest z białego marmuru i obramowany ciemnym brązem. Takiego samego wzoru są również Carskie Wrota i wielki świecznik. Podłoga świątyni jest zrobiona z płyt drogiego, kolorowego marmuru. Cała świątynia została ozdobiona malowidłami akademika W. Wierszczagina. Por. tamże, s. 55–56.

giusz Aleksandrowicz, mąż Elżbiety, jako gubernator Moskwy obwiniany był za niedostateczną ochronę. Nawet wspólny wyjazd z carem i carową do Darmsztadu, gdzie wszyscy odpoczęli i wspólnie spędzili czas, nie przekreślił złych pomówień, które bardzo odbijały się na sercu Elżbiety.

Ważnym wydarzeniem w życiu Elżbiety Fiodorownej był jej udział – wraz z całym dworem carskim – w czerwcu 1903 r. w kanonizacji Serafina Sarowskiego. W listach do bliskich z tego okresu, Elżbieta bardzo często wraca do tych wydarzeń.

Wybuch wojny rosyjsko-japońskiej w lutym 1904 r. wyzwala w Elżbiecie Fiodorownej drzemiące w niej siły i zdolności organizatorskie. Dotychczas jej działalność charytatywna ograniczała się do opieki nad mieszkańcami swoich posiadłości – trzeba przyznać, że wykazywała w tym ogromne zaangażowanie. Wybuch wojny powoduje wyzwolenie jej geniuszu działania. Jednym z jej czynów tego czasu była żeńska organizacja pomagająca żołnierzom. Na miejsce tej pracy zajęła wszystkie sale pałacu kremlowskiego, pozostawiając jedynie salę tronową, jako symbol monarchii, nienaruszoną. Zorganizowała kilka dobrze wyposażonych pociągów sanitarnych, które jechały na Daleki Wschód, przywożąc w drodze powrotnej rannych. W Moskwie zorganizowała szpitale dla przywożonych z frontu.

Kłęska w wojnie z Japonią spowodowała narastanie niezadowolenia społecznego<sup>8</sup>. Fala zamachów spowodowała, że generał-gubernator Moskwy wielki książę Sergiusz Aleksandrowicz zastrzył środki wobec rewolucjonistów, jednocześnie prosząc cara o przyjęcie jego rezygnacji. Car ją przyjął. Przywódcy terrorystów wydali wyrok śmierci na Sergiusza Aleksandrowicza. Scenariusz zamachu wyglądał następująco: kiedy sanie-powóz Sergiusza Aleksandrowicza przejechały przez klasztor Czudowa i wyjechały na plac, Iwan Kalajew rzucił w niego bombę, która – uderzając w pierś wielkiego księcia – rozerwała go na części. Tylko twarz została cała. Elżbieta Fiodorowna, słysząc wybuch, natychmiast podjechała i chociaż próbowano jej przeszkodzić, milcząc, bez krzyku i łez, nie patrząc na nikogo, poczęła zbierać szczątki swojego męża na przyniesione w pośpiechu nosze. Nosze z ciałem wielkiego księcia zanieśiono do cerkwi klasztoru Czudowa i postawiono przed amboną świątyni. Elżbieta ukłękła obok nich i tak przetrwała nieruchomo całą liturgię, która po chwili się rozpoczęła. Po powrocie do pałacu zauważyła dopiero, że jej niebieska sukienka była w plamach krwi. Na jej rękach była zaschnięta krew<sup>9</sup>.

Od chwili śmierci Sergiusza Aleksandrowicza Elżbieta Fiodorowna jeszcze żarliwiej modliła się. Nie porzuciła jednak swojej społecznej pracy charytatyw-

nej, a wręcz przeciwnie oddała się jej jeszcze bardziej. Od śmierci męża przestała spożywać mięso, a nawet ryby. Jej codzienną strawą było tylko mleko, chleb, warzywa i jajka. Tym żywiła się jeszcze długo, zanim została mniszką. Zmieniła wygląd swojej sypialni w pałacu mikołajewskim, która zaczęła przypominać celę klasztorną. Nie oszczędzając się, opiekowała się rannymi i w tej pracy zaczęła znajdować dla siebie spokój. Stopniowo praca dla chorych i opuszczonych stała się domeną jej życia. Stopniowo też narasta w jej duszy myśl o stworzeniu instytucji diakonis, których celem będzie służba potrzebującym. W zamiarze Elżbiety Fiodorowny miał to być klasztor o połączonej działalności dobroczynnej z medyczną, a równocześnie miejsce nieustającej modlitwy: służba Bogu przez swego bliźniego (służba Marty) i służba Bogu poprzez modlitwę i pracę nad sobą (służba Marii)<sup>10</sup>.

Pozostawał jednak problem posłuszeństwa wobec władz Kościoła. W rosyjskim Kościele prawosławnym diakonis nie było, dlatego spotkała się z ostrym zarzutem „naśladowania protestantyzmu”. Niezrozumiana w swoich dążeniach i oskarżona o protestantyzm, Elżbieta Fiodorowna dzielnie zniosła tę próbę i kontynuowała pracę nad dziełem swojego życia – wspólnoty Marto-Maryńskiej. Długo męczyła się nad utworzeniem regulaminu swojego nowego klasztoru. Kilka razy jeździła do klasztoru zosimowskiego, gdzie konsultowała swój projekt ze starcami. Pisała do różnych klasztorów i duchownych bibliotek na świecie. Studiowała regulaminy starożytnych klasztorów. Była to wielka i czasochłonna praca. Car Mikołaj II jasno rozumiał ideę założenia klasztoru Marto-Maryńskiego i pochwalał ją. Swoim wpływem pomógł przyspieszyć zatwierdzenie przez Najświętszy Synod klasztoru Elżbiety Fiodorowny.

Zakładając klasztor, Elżbieta Fiodorowna zakupiła w Moskwie na Wielkiej Ordynce majątek wraz z czterema domami i wielkim sadem. W dniu otwarcia, 10 lutego 1909 roku, klasztor Marto-Maryński liczył zaledwie sześć sióstr. Rok później, 19 kwietnia 1910 roku, biskup Tryfon po zatwierdzeniu przez Najświętszy Synod dokonał poświęcenia 17 sióstr (w tym również Elżbiety Fiodorowny jako przełożonej) w domowej kaplicy. Na siostry były przyjmowane wdowy i dziewice wyznania prawosławnego, w wieku od 21 do 40 lat, pragnące poświęcić swoje życie służbie Bogu i bliźniemu.

Wizyty u biednych rozpoczęły się dopiero w 1913 r. Do tego czasu siostry przygotowywały się pod kierownictwem przeoryszy i spowiednika. Równocześnie przechodziły kurs medyczny. Zasadniczo wszystkie siostry powinny przejść krótki kurs udzielania pierwszej pomocy. Przeznaczone do ścisłej pracy w szpitalu przechodziły szerszy kurs pod kierownictwem doświadczonych lekarzy, uzupełniając swoją wiedzę w szpitalu ambulatoryjnym klasztoru. Obowiąz-

<sup>8</sup> Por. L. Bazylow, *Historia Rosji*, t. 2, Warszawa 1985, s. 421–429.

<sup>9</sup> Por. Л. Миллер, *Святая мученица...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 208–209.

kiem siostr odwiedających domy, w przypadku ciężko chorych żyjących w złych warunkach, było zadbanie o to, by dostali się do szpitala, gdy szpital klasztoru był przepełniony. Często także trzeba było zadbać o zabranie dzieci do przytułków i poszukanie miejsc pracy dla bezrobotnych. Szczególną uwagę miały zwrócić siostry na ludzi upośledzonych, żyjących w nędzy. Jesienią 1913 r. siostry rozszerzyły swoją pracę o znany w Moskwie rynek Chitrowa, miejsce uważane przez policję za najbardziej kryminogenne<sup>11</sup>.

W założonym przez siebie klasztorze Marto-Maryńskim Elżbieta Fiodorowna ustanowiła następujące instytucje:

- 1) Szpital na 22 łóżka, z których 10 jest imiennych.
- 2) Przy szpitalu stworzono oddzielną bibliotekę liczącą 2000 woluminów. Książki były wypożyczane bezpłatnie.
- 3) Ambulatorium z sześcioma gabinetami i poradnią dentystyczną, w których bezpłatnie pracowało 34 lekarzy. Ambulatorium to było przeznaczone dla biednych, z bezpłatnym wydawaniem lekarstw i robieniem zastrzyków, masażu, elektryzacji i innych.
- 4) Powstała apteka, w której były wydawane bezpłatnie lekarstwa dla biednych, a dla pozostałych ze zniżką aptek dobroczynnych.
- 5) Przytułek dla 18 dziewcząt – pełnych sierot, przygotowujących się do zostania w przyszłości siostrami. W przypadku, gdyby okazało się, że nie mają powołania, zawsze będzie można dla nich znaleźć miejsce, ponieważ będą miały podstawowe przygotowanie medyczne.
- 6) Szkołka niedzielna dla dziewcząt i kobiet pracujących w fabrykach, analfabetek i półanalfabetek. W 1913 r. uczyło się 75 osób.
- 7) Stołówka dla biednych – dziennie wydawano 300 obiadów.

W ciągu trzech lat od założenia klasztoru powstał dom dla chorych na gruźlicę, który jednak zamknięto.

Zakładając klasztor Marto-Maryński, Elżbieta Fiodorowna pomyślała o świątyniach klasztornych. Pierwsza kaplica wybudowana obok szpitala (nazwana „szpitalną”), poświęcona 9 września 1909 r., nosiła imię Świętej Marty i Marii. Drugą wielką świątynią imienia Opieki Najświętszej Bogurodzicy Elżbieta Fiodorowna zbudowała w 1911 r. W 1914 r. pod cerkwią został zbudowany grobowiec Sił Niebieskich i Wszystkich Świętych. Wówczas to wielka księżna Elżbieta myślała, że będzie tam spoczywać po swojej śmierci.

Dzień w klasztorze rozpoczynał się o godzinie 6.00. O 7.30 wspólna modlitwa w szpitalnej świątyni, po której kapłan czytał wersety z Ewangelii, Listów i jeden psalm, prowadząc krótkie rozważanie. Po zakończeniu siostry otrzymywały błogosławieństwo kapłańskie, witały się z przeoryszą, jadły śniadanie,

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 216–217.

a następnie udawały się do swoich obowiązków. Wolne zostają w świątyni, gdzie rozpoczyna się liturgia. O godzinie 12.30 – obiad z czytaniem żywotów świętych. Posiłek jest zgodny z regulaminem cerkiewnym – siostry przestrzegały wszystkich postów, tzn. cztery razy w roku, a na życzenie częściej.

O godzinie 21.00 wspólna modlitwa wieczorna w kościele szpitalnym, po której jest błogosławieństwo, a następnie rozchodziły się do swoich cel i kładły się spać o 22.30. Cztery razy w tygodniu czytane były podczas nabożeństwa wieczornego w kościele klasztornym akatysty: w niedzielę ku czci Zbawiciela, w poniedziałek ku czci archanioła Michała i wszystkich sił niebieskich, w środę ku czci Świętych Marty i Marii, a w piątek ku czci Matki Bożej.

Z punktu widzenia prawa kościelnego rosyjskiego Kościoła prawosławnego siostry Marto-Maryńskiego klasztoru miłosierdzia można nazwać siostrami cerkiewnymi, czyli siostrami zaliczonymi do służby kościelnej. W przypadku wojny nie mogły one jechać z oddziałami, tak jak siostry Czerwonego Krzyża. Ich zadaniem było pomagać w Moskwie chorym i cierpiącym, także w przypadku epidemii czy plagi narodowej<sup>12</sup>.

Klasztor rozwijał się bardzo prężnie: w 1913 roku były już 93 siostry, na początku roku 1918 liczył 180 zakonnic. Rozwojowi klasztoru towarzyszył bardzo głęboki rozwój duchowy jego założycielki. Świadczą o tym listy pisane do ostatnich dni życia oraz Reguła klasztoru Marto-Maryńskiego.

Wybuch I wojny światowej nie przerwał dynamicznego rozwoju klasztoru – wręcz przeciwnie. Widząc ogromną pracę Elżbiety Fiodorownej i jej zakonnic, społeczeństwo wspomagało materialnie ich trudną pracę. Po abdykacji cara Mikołaja II i aresztowaniu przez Rząd Tymczasowy całej rodziny Romanowów, tym, co bardzo bolało Elżbietę, był długi brak kontaktów z bliźnimi. Jej siostra caryca była w areszcie. Brata i dwie inne siostry widziała przed rozpoczęciem wojny światowej. Podczas rewolucji poczta nie działała i nie było szans na zrzucenie kajdan rewolucyjnej anarchii. Na początku lata 1917 roku, na polecenie cesarza niemieckiego Wilhelma, przyjechał do Moskwy szwedzki minister, by spotkać się specjalnie z Elżbietą Fiodorowną. Cesarz Wilhelm, który wiedział, że Rząd Tymczasowy wkrótce upadnie, a jego fatalnym krokiem było wysłanie Lenina i jego towarzyszy do Rosji<sup>13</sup>, chciał ratować Elżbietę Fiodorowną. Ta jednak stanowczo odmówiła opuszczenia Rosji i dzieła swego życia – klasztoru Marto-Maryńskiego.

Wkrótce po zdobyciu władzy przez bolszewików, Elżbieta Fiodorowna została aresztowana. Stało się to na trzeci dzień Wielkanocy 1918 r. z osobistego rozkazu Lenina<sup>14</sup>. Tegoż samego dnia została wywieziona na Ural: początkowo

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 221–223.

<sup>13</sup> Por. J. Smaga, *Rosja w 20 stuleciu*, Kraków 2001, s. 24–28.

<sup>14</sup> Por. Л. Миллер, *Святая мученица...*, dz. cyt., s. 236.

do Jekaterynburga, skąd po pewnym czasie do odległego o 140 km Ałapajewska. Towarzyszyły jej siostry Barbara i Katarzyna. Tę ostatnią po pewnym czasie zwolniono. Do grupy zakonnice dołączono wielkiego księcia Sergiusza Michajłowicza z jego sekretarzem Fiodorem Michajłowiczem Remezem, trzech braci – Jana, Konstantyna i Igora, synów wielkiego księcia Konstantyna Konstantynowicza oraz księcia Włodzimierza Paley, syna wielkiego księcia Pawła Aleksandrowicza (brata Sergiusza).

Wielka księżna Elżbieta Fiodorowna i pozostali więźniowie zostali przewiezieni do Ałapajewska 20 maja 1918 r. i umieszczeni w szkole, na skraju miasta. Początkowo traktowani byli znośnie. Dwudziestego pierwszego czerwca życie uwięzionych gwałtownie zmieniło się na gorsze. Odebrano rzeczy osobiste i pieniądze: obuwie, bieliznę, sukienki, poduszki, rzeczy ze złota i srebra. Pozostawiono im tylko rzeczy do noszenia: parę butów i dwie zmiany bielizny. Wszystkie spacerunki poza płotem szkolnym zostały zakazane. Zabroniono także chodzenia do cerkwi. W tym też czasie od wielkiej księżnej Elżbiety Fiodorownej zabrano siostry posługujące – Barbarę i Katarzynę. Barbara Jakowlewa, 35-letnia siostra, usłyszawszy wprost o czekających jej przeoryszę torturach i mękach, postanowiła pozostać i ubłagała bolszewików. Została wierna swej przeoryszy do końca: dobrowolnie poszła za nią na cierpienie i śmierć<sup>15</sup>.

Wkrótce wszystkich służących wywieziono ze szkoły. Został jedynie przy Sergiuszu Michajłowiczu Fiodor Remez, a przy Elżbiecie Fiodorownej jej wierna siostra Barbara. Ałapajewscy więźniowie wiedzieli, co ich czeka w niedalekiej przyszłości. Wszyscy oni świadomie przygotowywali się na śmierć i prosili Boga o siłę, żeby ich ciała nie zostały pohańbione przez komunistów, a zostały ze czcią pochowane przez wspólnotę prawosławną<sup>16</sup>.

Zbrodnia ałapajewska miała miejsce w nocy 18 lipca, w liturgiczny dzień św. Sergiusza Radonieżskiego. Więźniów zbudzono nocą i przewieziono na kilku wozach w stronę wsi Sieniachicha. Niedaleko od tej drogi, około 18 km od Ałapajewska, znajdowała się porzucona kopalnia żelaza. Jeden z szybów kopalni – Dolny Sieliński, który został wybrany przez czekistów, miał 60 metrów głębokości. Po przywiezieniu do kopalni, więźniów wrzucano żywcem do szybu. Świadkiem tego wydarzenia był przypadkowo znajdujący się nieopodal szybu miejscowy wieśniak. Jako pierwszą wrzucono do szybu Elżbietę Fiodorownę. Ona głośno modliła się i żegnała, mówiąc: *Boże, wybacz im, bo nie wiedzą, co czynią*. Później zaczęli wrzucać pozostałych. Wszystkich wrzucono żywcem oprócz wielkiego księcia Sergiusza Michajłowicza, który jako jedyny zaczął walczyć z katami i chwycił jednego z nich za gardło. Wówczas został zabity strzałem z rewolweru w głowę. Kiedy wszystkie ofiary były już w szybie, cze-

kiści zaczęli wrzucać tam ręczne granaty. Chcieli wybuchami zniszczyć i zasypać ślady swojego przestępstwa.

Wielka księżna Elżbieta spadła nie na dno szybu, a na występ, który znajdował się na głębokości 15 m. Obok niej znaleziono księcia Jana z przewiazaną raną głową. Wszystko wskazuje na to, że Elżbieta Fiodorowna, ciężko ranna i z uszkodzeniami w okolicach głowy, zrobiła mu w ciemności opatrunek, wykorzystując swój welon zakonny. Wszystko to działo się dzień po zamordowaniu w Jekaterynburgu rodziny carskiej<sup>17</sup>.

Kiedy armia białych pod dowództwem A.W. Kołczaka zajęła rejon Jekaterynburga i Ałapajewska, rozpoczęło się śledztwo zbrodni bolszewików – morderstwa rodziny carskiej i więźniów ałapajewskich. Poprzez przesłuchanie świadków i pozostawionych przez zabójców dowodów winy znaleziono starą kopalnię. W dniach 8–11 października 1918 r. wydobyto ciała zamordowanych z kopalni. Wszystkie ciała były w ubraniach. W kieszeniach znaleziono dokumenty i kilka rzeczy. Ekspertyza medyczna ciała Elżbiety wykazała: w jamie głowy po rozcięciu warstwy skórnej wykryto krwiaki – w okolicy czoła wielkości dłoni dziecka, w okolicy kości ciemieniowej wielkości dłoni dorosłego człowieka. Były również krwiaki w tkance łącznej podskórnej pod pachami i na wierzchu sklepienia czaszki. Kości czaszki były całe. Zarówno Elżbieta Fiodorowna, jak i pozostałe ofiary (z wyjątkiem zastrzelonego Sergiusza Michajłowicza) zmarły po długich męczarniach. Obok wielkiej księżnej leżały dwa niewypały granatów. Palce prawej ręki były złożone do znaku krzyża. W takiej samej pozycji były palce zakonnicy Barbary i księcia Jana. Wieczorem 18 października odbył się tymczasowy pogrzeb – w krypcie ałapajewskiego soboru. Chcąc uchronić ciała przed atakującymi znowu bolszewikami, 1 lipca 1919 roku wstawiono do wagonu towarowego osiem trumien i wysłano koleją Wschodniosyberyjską w kierunku Czity. Po długim czasie trumna Elżbiety Fiodorowny i zakonnicy Barbary w listopadzie 1920 r. zostały wysłane z Pekinu przez Szanghaj do Port Saidu, by w styczniu 1921 r. dotrzeć do Jerozolimy. Trumny Elżbiety Fiodorowny i zakonnicy Barbary wstawiono do niewielkiego pomieszczenia pod dolnym sklepieniem świątyni św. Marii Magdaleny. Obecnie – po kanonizacji – znajdują się w górnej części tej pięknej świątyni.

### 3. Przyczyny prześladowań rosyjskiego Kościoła prawosławnego

Idee ateistyczne przenikały do Rosji z krajów zachodnich, w których ateizm uzyskał *prawa obywatelskie* już w XVIII wieku. Działo się to pod wpływem filozofii Oświecenia. Filozofia ta zaczęła się odwoływać do innego źródła niż Objawienie Boże, a mianowicie do rozumu. Zakwestionowała roszczenia Ko-

<sup>15</sup> Por. Н.А. Соколов, *Убийство царской семьи*, Москва 2000, s. 239.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 257.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 264.



ściola do wyłącznego posiadania prawdy, dobra i piękna<sup>18</sup>. Adepti tej filozofii zaczęli zwracać uwagę nie tyle na życie pozagrobowe człowieka, ile na życie doczesne, które można urządzić bez pomocy Boga. Zaczęto poszukiwać nowych modeli społecznych, bardziej sprawiedliwych, w których nie tyle się głosi, ile urzeczywistnia takie wartości, jak wolność, równość, braterstwo. W XIX w. pojawiają się ateści–teoretycy, którzy w sposób naukowy, wykorzystując osiągnięcia nauk przyrodniczych, będą uzasadniać swoje poglądy. Bóg według nich jest jedynie dziełem wyobraźni, przejawem stanów subiektywnych człowieka. W nim samym – według L. Feuerbacha – znajduje się geneza treści religijnych, zaś przedmiot religijny stanowi zhipostazowane cechy ludzkiego gatunku. Próba opracowania ateizmu naukowego przez K. Marksa i F. Engelsa była krytyką religii ukazującą jej genezę, źródła, istotę i jej rolę społeczną<sup>19</sup>.

W Rosji rozwój wolnomyślicielstwa i ateizmu związany był z rosyjską myślą XVIII i XIX wieku. Szczególną rolę we wcieleniu idei ateistycznej w Rosji spełnił W.I. Lenin. Powołując się na K. Marksa i F. Engelsa, twierdził, że materializm dialektyczny, przyjmujący tradycje ateistyczne materializmu XVIII wieku i L. Feuerbacha, nie godzi się na przyjęcie jakiegokolwiek religii. Widział on w ateizmie naukowym jeden ze środków wzrostu świadomości politycznej mas pracujących, ubogacenie ich wartościami naukowymi, kulturowymi i moralnymi. Religia – uważał Lenin – jest najgroźniejszą formą alienacji. Do istoty alienacji należy to, że twór człowieka – Bóg – panuje nad nim i kieruje nim. Z religią wiąże się też rozbudowana sfera instytucjonalna – Kościoły, które negatywnie wpływają na życie człowieka. Wszystkie współczesne religie i Kościoły traktowane były zawsze przez Lenina jako organy burżuazyjnej reakcji i służyły do obrony wyzysku i tumanienia klasy robotniczej<sup>20</sup>.

W czasie rewolucji październikowej bolszewicy rozpoczęli walkę światopoglądową poprzez ustawodawstwo, co stanowiło część polityki państwa. Ateizm stawał się elementem walki ze starą, nie sprawdzającą się – według bolszewików – formacją społeczną. Po raz pierwszy w historii ludzkości odrzucono nie tylko Boga, ale i samo zjawisko religijne jako nieużyteczne społecznie. Stąd postulat walki z religią właśnie dla dobra człowieka, dla jego wyzwolenia ze związków iluzorycznych, hamujących rozwój naturalnych i jedynie realnych form życia ludzkiego. Ideologia marksistowsko-leninowska została przyjęta jako zasada kształtująca świadomość człowieka i stała się ona częścią programu partii komunistycznej i polityki państwa radzieckiego. W perspektywie miało to

<sup>18</sup> Por. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 10–41.

<sup>19</sup> Por. T. Pikus, *Aksjologiczny wymiar religii w twórczości Aleksandra Mienia*, Warszawa 1998, s. 39.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 40.

doprowadzić do powstania nowego człowieka i nowego społeczeństwa. Dlatego wprowadzono ateizm prometejski, według którego człowiek jest przekonany, że lepiej podporządkuje sobie ziemię i wszechświat przez naukę i technikę, jeśli będzie się obchodził bez Boga<sup>21</sup>.

Przywódcy bolszewickiej Rosji postawili sobie za cel ukształtowanie nowej mentalności rewolucyjnej, a cała ludzkość skupiona byłaby w jednej organizacji. Panowałby w niej jeden światopogląd, według którego istniałyby tylko materialne struktury wszechświata postrzeganego w świetle poznania naukowego. Ponieważ uważano, że nauka nie tylko pozna i wyjaśni wszystkie zagadki całej rzeczywistości kosmicznej, życia, bytu w ogóle, ale i zdobędzie panowanie nad przyrodą i społeczeństwem. Ponadto uważano, że wyniki nauk szczegółowych są obiektywne, ścisłe, pewne i całkowicie weryfikowalne. Przyjmując taką postawę epistemologiczną, zakwestionowano możliwość istnienia nie tylko innych typów poznania, ale i innej rzeczywistości, która nie byłaby dostępna dla pomiarów fizycznych i wyjaśnień czysto racjonalistycznych<sup>22</sup>.

Ateizm naukowy w założeniu jego propagandystów jest ze swej strony wojujący. Nie może być w nim najmniejszego kompromisu wobec wszelkiej formy religii, teologii i filozofii religii. Według nich, interesem klas postępowych – a postępowymi są tylko ateści–materialiści – jest świadoma walka z wszelką religią i organizacjami religijnymi<sup>23</sup>.

Z wprowadzeniem systemu komunizmu bolszewickiego skutecznie dokonywano rozbicia społeczeństwa. W ten sposób łatwiej można było je osłabić i narzucić wolę panujących, która przenikałaby we wszystkie sfery życia ludzkiego, nie napotykając dalszych oporów. Dla Lenina istniały tylko dwie kategorie ludzi i zjawisk – własna i obca. Jego własna to ci, którzy w ten czy inny sposób znajdowali się w kręgu wpływów jego organizacji, obcy zaś to ci, którzy się tym wpływom nie poddawali i których już tylko z tego powodu uważał za wrogów. Wrogowie to klasy reprezentowane przez konkretnych ludzi. Były to jednostki z własnym imieniem i nazwiskiem. Nienawiść wódza i partii do wroga narodu udzielała się masom. One w całości nie były w stanie zrozumieć wroga ani go usprawiedliwić, gdyż często nie wiedziały na czym polega jego przestępstwo. Człowiek w masie pozostawał jak ziarno piasku poddawane podmuchom wiatru. Decydującą rolę spełniały tutaj mechanizmy sterownia. Naród w ten sposób przerodził się w bezwolną masę, w której jednostka gubiła znaczenie i zdolność decydowania. Należy przy tym pamiętać o szczególnych cechach wódza – Lenina. Lenin totalnie utożsamiał się ze sprawą rewolucji. Namiętność

<sup>21</sup> Por. T. Pikus, *Rosja w objęciach ateizmu*, Warszawa 1997, s. 173.

<sup>22</sup> Por. T. Pikus, *Aksjologiczny wymiar religii...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 49.

Lenina przezwyciężała pierwiastek racjonalny i zdroworozsądkowy. Wierność programowi partii gwarantowała udział w realnej władzy nad innymi ludźmi. Wszyscy stawali się odpowiedzialni nie za swoje sprawy, nie za swoją pracę, lecz za sprawy partii i narodu. Życie osobowe w takim środowisku stopniowo zanikało. Pamiętać przy tym trzeba o okrucieństwie władzy państwowej, które było zjawiskiem wielce specyficznym. Szczególnie policja i wojskowi bezwzględnie żądali wypełniania nakazów państwa. Tego rodzaju zachowanie musiało być przejawem ich osobistych wad, kiedy jednak człowiek występował jako sługa państwa, przez jego wolę i uczucie działało samo państwo tak, że cechy indywidualne jego woli i uczuć schodziły na plan dalszy i stawały się ledwie dostrzegalne. W ten sposób przez rewolucję dokonywała się przebudowa mentalności człowieka. Wydano wojnę Bogu i Kościołowi w imię jego dobra. Walka ta była nieodłącznym elementem budowy komunizmu, nowej formacji społeczno-politycznej, która miała ukształtować nowego człowieka. Tacy właśnie ludzie wydawali wyroki śmierci na ludzi Kościoła. Wyroki te były przejawem wewnętrznej nienawiści do Boga i Kościoła<sup>24</sup>.

Jedną z form walki bolszewików z religią były dekrety leninowskie, które przypominają w dużej mierze edykty Dioklecjana z lat 303–304<sup>25</sup>. Dokumenty historyczne mówią o prześladowaniach z taką mocą, że żadna późniejsza retoryka nie jest w stanie nic dodać do ich świadectwa. Dokumenty zapraszają do zamyślenia nad tą rzeczywistością, która w nich została zawarta.

Stosownie do *Dekretu o ziemi* z dnia 8 listopada 1917 roku, Kościół jako całość, a wraz z nim i duchowieństwo parafialne zostali pozbawieni praw własności ziemi. Nieco później, 4 grudnia, został wydany *Dekret o komitetach ziemskich*, według którego wszystkie ziemie rolnicze razem ze wszystkimi klasztorami oddane zostały w ręce państwa. Jedenastego grudnia 1917 r. ukazał się *Dekret o przekazaniu wszystkich szkół kościelnych*, w tym również szkół duchownych wraz z całym majątkiem Komisarzowi Oświaty. Osiemnastego grudnia 1917 roku zostało anulowane małżeństwo kościelne i wprowadzono cywilne. Szczególną rolę w tworzeniu prawodawstwa sowieckiego w sprawie religii i Kościoła odegrał dekret leninowski *O oddzieleniu Kościoła od państwa i szkół od Kościoła* z dnia 23 stycznia 1918 r., w którym została ogłoszona wolność sumienia obywateli i określony stan Kościoła i religii w Rosji bolszewickiej. Na mocy dekretu państwo zabrało Kościołowi prawosławnemu prawie 6 tysięcy świątyń i klasztorów, jako szczególnie cenne zabytki historii lub architektury, które należało wziąć pod ochronę państwa. Zabronione zostało również nauczanie zasad religii we wszystkich państwowych, społecznych i prywatnych uczelniach, w których wykładane były przedmioty ogólnokształcące. Równocześnie

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 60–71.

<sup>25</sup> Por. J. Danielou, H.J. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1984, s. 185–186.

włączono duchowieństwo do grona pozbawionych praw (liszencow), co w warunkach systemu kartkowego epoki komunizmu wojennego oznaczało skazanie na śmierć głodową, gdyby nie pomoc ludzi wierzących. Już wiosną 1918 r. zaczął się jawny terror przeciwko religii i Kościołowi. Według statystyki prześladowań Kościoła prawosławnego XX wieku, przygotowanej przez prawosławny Instytut Teologiczny św. Tichona, tylko na 1918 r. przypada około 3000 rozstrzelanych kapłanów<sup>26</sup>.

Patriarcha Tichon i Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego tylko dwa razy występowali z bezpośrednią krytyką działań rządu sowieckiego. Najpierw w liście potępiającym pokój zawarty z Niemcami w Brześciu jako zdradę narodową. Drugim wystąpieniem był list do Rady Komisarzy Ludowych w związku z pierwszą rocznicą rewolucji październikowej, w którym wzywano władzę sowiecką do skończenia z krwawym terrorem i zarzucano niespełnienie obietnic, z którymi bolszewicy dążyli do władzy. W odpowiedzi na te listy władze bolszewickie w latach 1918–1920 zamordowały 28 biskupów, tysiące kapłanów zostało osadzonych w więzieniach lub zamordowanych, zaś liczba osób świeckich, które oddały życie w obronie wiary w Kościele prawosławnym, wynosiła według danych około 12 tysięcy<sup>27</sup>.

Kościół prawosławny zadeklarował definitywnie i wyraźnie swą lojalność obywatelską wobec nowej władzy w liście Patriarchy z dnia 8 października 1919 roku. Nie wstrzymało to jednak prześladowań. Podczas wielkiego głodu w 1922 roku, w wyniku przeprowadzenia konfiskaty mienia cerkiewnego zostało skazanych na śmierć 2619 kapłanów, 1962 zakonników, 3440 zakonnic, liczby zamordowanych świeckich nie można wprost ustalić.

## Zakończenie

Konkludując studium tematu dotyczącego męczeństwa w Rosji po rewolucji bolszewickiej, w wyniku której zginęły tysiące niewinnych ludzi, wśród nich jako jedna z pierwszych wielka księżna Elżbieta Fiodorowna, przytoczymy słowa z odezwy chrześcijan ze Związku Radzieckiego, wydanej 20 marca 1976 roku i rozpowszechnionej w drugim obiegu: „Dzieje chrześcijaństwa nigdy nie były proste ani łatwe. Jego symbolem stał się krzyż, znak prób, które musiało przejść. I rzeczywiście przeszło: jako wcielenie prawdy na tym świecie – które nie jest z tego świata – chrześcijaństwo nie mogło uniknąć prześladowań. Byłoby czymś naiwnym i dziecinnym liczyć na spokojną egzystencję”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Por. T. Pikus, *Kościół prawosławny a rewolucja październikowa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10/1997, s. 254.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 255.

<sup>28</sup> R. Scalfi, *Męczennicy Kościoła prawosławnego w Rosji*, „Communio” 14, Męczennicy XX wieku, Poznań 2001, s. 202.



Patrząc na postać Elżbiety Fiodorowny, musimy stwierdzić, że od początku była świadoma czekającej ją śmierci męczeńskiej. Świadczą o tym jej ostatnie listy, a także wypowiedzi osób jej bliskich, znających ją bardzo dobrze. Świadczą one o głębokiej świadomości Elżbiety, że jej postawa daje świadectwo wiary niszczonej i tępionej przez reżim bolszewicki. Postawa Elżbiety Fiodorownej nacechowana głęboką religijnością i świadomym zaangażowaniem charytatywnym wykazuje autentyczne zjednoczenie z Chrystusem, którego całym swoim życiem – aż do męczeństwa – starała się naśladować, dając świadectwo prawdy wierzącym i niewierzącym.

KS. EDWARD SIENKIEWICZ

### OSOBA LUDZKA W BIBLI

Kierunki zainteresowane nie tylko coraz bardziej skutecznym odkrywaniem bytu ludzkiego, który ciągle pozostaje w atmosferze pewnej tajemnicy, ale także jego losem na ziemi, promocją człowieka i obroną przed wszelkimi zagrożeniami, coraz częściej odwołują się do jego podmiotowości. Człowiek nie jest tylko prostym złożeniem elementu duchowego i materialnego, duszy i ciała. Od chwili poczęcia jest „osobą”. Istotą najdoskonalszą w całym widzialnym świecie i w swojej, z niczym nie porównywalnej, godności jest „jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego” (KDK 24). Mimo że naukowa samorefleksja człowieka jako osoby jest dość późna, zarówno w filozofii, jak i teologii stała się ona swoistą podstawą jego coraz lepszemu zrozumieniu. Dzięki rzeczywistości osoby przedziwna złożoność bytu ludzkiego podlega głębokiej interioryzacji, przez co człowiek jawi się jako swobodnie władający sobą podmiot<sup>1</sup>. Poza tym, szczególnie w dziedzinie poznawczej, pozwala ująć się jako całość, choć coraz bardziej wyspecjalizowane dziedziny wiedzy o człowieku, często nie uzgadniają swoich wyników badań i sposobów postępowania, prowadzą do dość skomplikowanej fragmentaryzacji obrazu istoty ludzkiej. Coraz częściej pojawiają się stwierdzenia, że zrozumienie osoby jest kluczem do całej teologii chrześcijańskiego misterium (W. Granat, W. Hryniewicz, Cz.S. Bartnik).

Personalizm zajmuje dziś bardzo ważne i niekwestionowane miejsce w teologii. W centrum Objawienia bowiem nie stoi jakaś prawda abstrakcyjna, idea tylko, ale prawda osobowa, dynamiczna, będąca ponad kategoriami czasu i przestrzeni. Podobnie celem Objawienia jest człowiek – osoba i gdyby go nie było, Bóg, który chce nawiązać z nim dialog zbawczy i wejść w relację miłości, nie objawiłby się w ogóle<sup>2</sup>. Dopiero w tej perspektywie człowiek odnajduje się ze swoim poddaniem prawom natury, procesom wegetatywnym, otwarciem, życiem psychiczno-duchowym oraz dążeniem do wewnętrznej harmonii i pełni istnienia<sup>3</sup>. Pojawia się jednak pytanie: czy personalizm rzeczywiście jest na tyle

<sup>1</sup> Por. A. Rodziński., *Osoba – moralność – kultura*, Lublin 1989, s. 101.

<sup>2</sup> Por. E. Kopeć i J. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 214.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 8.

osadzony w Objawieniu, aby – jak to zostało zasygnalizowane powyżej – w rozumieniu swoich przedstawicieli, mógł pretendować do najlepiej wyjaśniającego Boga, człowieka i świat systemu. Innymi słowy, czy Biblia mówi nam cokolwiek o osobie, czy też chodzi o termin wywodzący się z języka filozoficznego, nabierający nowych treści w okresie kształtowania się dogmatów chrystologicznych i trynitarnych, szerzej opracowanych i rozwiniętych w średniowieczu oraz dowartościowanych przez nowożytną i współczesną filozofię podmiotu?

Jak utrzymują niektórzy, personalno-dialogiczny charakter relacji zachodzących między Bogiem a człowiekiem i angażującym wszystkie władze osoby ma swoje źródło w Biblii<sup>4</sup>. Począwszy od Abrahama, poprzez Patriarchów, Proroków, autorów Księgi Psalmów, aż po „Słowo, Które stało się ciałem”, toczy się dialog, zawierający pytania i odpowiedzi, angażujący wszystkie władze człowieka i przenikający wszystkie wymiary jego egzystencji, co czyni ów dialog na wskroś osobowym. Już pierwsze karty Pisma Świętego ukazują godność i wyniesienie człowieka, którego nie można nawet porównać z resztą stworzenia<sup>5</sup>. Człowiek zatem od zarania dziejów porównuje się z Bogiem. Przez niepodobieństwo do wszystkiego, co go otacza, poszukuje swojego podobieństwa do Tego, który stoi u podstaw jego istnienia. Usiłując zaś naśladować swój prototyp, odnosi się do całej przyrody i złożonej pod jego stopy ziemi (Rdz 1,28) jak do czegoś, co zostało powierzone jego zdolnościom i talentom, całemu obdarowaniu, dzięki któremu ma świat przekształcać, udoskonalać i dokonywać jego *hominizacji*, stając się w ten sposób partnerem Boga<sup>6</sup>. Mimo że na tych relacjach położył się bolesnym cieniem i zaowocował prawdziwym rozdarciem

<sup>4</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 400.

<sup>5</sup> Podstawowe elementy i pojęcia antropologii biblijnej można znaleźć np. w: L. Stachowiak, *Antropologia biblijna – Stary Testament*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1979, s. 690–692; K. Romaniuk, *Antropologia biblijna – Nowy Testament*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., s. 692–694; W. Granat i W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., s. 694–698; J. Krasieński, *Człowiek w aspekcie teologicznym*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., t. III, s. 888–892; F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum D. Irmińska i J. Kruczyńska, Warszawa 2001, *ciało* (s. 133–135), *człowiek* (s. 146–147), *dusza* (s. 180–182); T. Syczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 85–138; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 19–82; M.A. Krapiec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 139–158; E. Wolicka, *Biblijny archetyp człowieka*, w: T. Syczeń (red.), *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 159–183.

<sup>6</sup> Por. J. Krasieński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 327–328.

grzech, człowiek owego podobieństwa do Stwórcy, które poprzez dzieje uwyraźniało niepodobieństwo do całej rzeczywistości poza człowiekiem, nigdy nie zatracił, a Bóg w swojej niepojętej miłości tak kierował historią, aby je odnowić i jakby na nowo ogłosić. W ten sposób Pismo Święte poprzez całe pokolenia ukazuje osobową rzeczywistość, określając ją niejako we wszystkich istotnych wymiarach i fragmentach ludzkiej egzystencji, choć zdolność nazwania jej bardziej precyzyjnymi terminami nie przychodzi od razu.

Warto w tym miejscu zauważyć, szczególnie w dochodzeniu do najbardziej podstawowych danych na temat osoby ludzkiej, że oprócz ściśle teologicznego i dogmatycznego charakteru, oczywiście przy wszystkich koniecznych założeniach, zawarta w Biblii mądrość ma także charakter filozoficzny. Chociaż nie często próbuje się do niej sięgać w takiej właśnie perspektywie i w warsztacie filozofa korzystać z zawartej w niej wiedzy, nie narażając się na zarzut pomieszania płaszczyzn. Mimo to wydaje się, że tego rodzaju próba, polegająca na uczynieniu z filozoficznego odkrycia Biblii pierwszego kroku, może być bardzo pouczająca także, jeśli chodzi o zagadnienia związane z problematyką personalistyczną<sup>7</sup>. Przy obecnym jednak stanie „interdyscyplinarnych poszukiwań”, aby uniknąć nieporozumień, a zwłaszcza narzucania badanej rzeczywistości interpretacji wypracowanej na zupełnie innym gruncie, musimy poprzestać na stwierdzeniu, że człowiek rozpatrywany jest w Biblii przede wszystkim w kontekście Boga, który objawia się jako władca świata i zarazem ostateczny gwarant panującego w nim ładu, czyli w perspektywie teologicznej.

Bóg Biblii, wbrew temu, co chciałyby mówić o Nim inne religie, nie pozwala odseparować się od świata i losu człowieka. Jawi się jako jedyny egzystencjalny fundament oraz jedyny punkt odniesienia dla tego wszystkiego, co dzieje się na ziemi i co dotyczy człowieka. Wychodzi na spotkanie człowieka, zajmuje się nim – jeśli można się tak wyrazić – i jest jego sędzią, w co angażuje całą swoją wszechmoc. Jest Panem w takim znaczeniu, które pozwala człowiekowi zwracać się do Niego ze swoimi podstawowymi, egzystencjalnymi pytaniami<sup>8</sup>. Zasada zaś podobieństwa obrazu Boga w człowieku nie ogranicza się jedynie do przejawów ludzkiego życia, jego odniesień, choćby tych najbardziej podstawowych, ale obejmuje całość ludzkiego bytu, co pozwala mówić o „biblijnej idei człowieka obcującego z Bogiem jako osoba”, choć terminologicznie problem ten przysparza wielu trudności<sup>9</sup>. Tych z kolei nie wyjaśnia – jak dotąd

<sup>7</sup> Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996, s. 16.

<sup>8</sup> Por. U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1982, s. 80.

<sup>9</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 355.

– w sposób wyczerpujący także współczesna hermeneutyka, przed którą wielu autorów stawia zbyt wygórowane wymagania. Otóż niektórzy teologowie, poszukując głównie sensu wypowiedzi biblijnych, co starają się osiągnąć dzięki odkryciu historycznego znaczenia terminów i symboli, poprzez analizy filologiczne, doprowadzają do konfrontacji kultur, przy której dotarcie do samej rzeczywistości schodzi na drugi plan. Stąd jest już tylko krok do przeakcentowania symboliki, terminologii, języka, jego środowiska i kultury, jako konstrukcji ludzkich podlegających zmianom i ewolucji, z jednoczesnym pomijaniem znaczenia realności, którą w taki sposób bardzo trudno jest ująć<sup>10</sup>. Ta tymczasem, ujmowana w kontekście Bożego Objawienia, niesie ze sobą swoiste napięcie między tajemnicą a racjonalnością, możliwością przeniknięcia jej i w miarę adekwatnego wyrażenia.

### 1. W Starym Testamencie

Gdybyśmy chcieli scharakteryzować mentalność i postawę człowieka Starego Testamentu, to należałoby mówić o przeświadczeniu istnienia głębokiej i nierozdzielnej jedności pomiędzy poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. Nie zwalnia to oczywiście od poszukiwania zrozumienia świata i zanurzonego w nim człowieka. Tyle że z tego rozumienia, a nawet uczenia się świata, nie można nigdy i na żadnym etapie eliminować wiary<sup>11</sup>. Tego rodzaju kontekst pozwala tak zwanym „relacjonistom” doszukiwać się podstaw samorozumienia człowieka, właśnie „w relacjach”. Przy określeniu tego swoistego „klucza”, pochodzącego z filozoficznej terminologii i stosowanego przez wielu teologów, nadal pozostajemy w świecie Starego Testamentu, gdzie człowiek może siebie zrozumieć tylko w relacji do Boga, która to relacja ukierunkowuje wszystkie inne relacje: do siebie i do bliźniego. Objawienie zaś staje się niespotykanym dotąd uwzniośleniem poszukującego umysłu poprzez relację do Bożego „Ty”, które nie tyle powinno być zbadane i rozszyfrowane, jako tajemnica, niedostępna rzeczywistość, ale przyjęte, tak jak „uchwycenie ręki”, prowadzącej człowieka przez historię i pozwalającej doświadczać dobroci Boga, nieporównywalnego z żadną inną rzeczywistością<sup>12</sup>. Mówienie zatem o hebrajskiej, starote-

<sup>10</sup> Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 26.

<sup>11</sup> Dlatego też z punktu widzenia Biblii, spór tchnący modernizmem i podejmowane wysiłki w kierunku rozdzielenia oraz wyznaczenia nienaruszalnych granic między historią a wiarą, rzeczywistością nadprzyrodzoną dotyczącą Boga a światem powierzonym człowiekowi nie ma najmniejszego sensu. W tej perspektywie jedno jest nieodłączne od drugiego. Nie tylko wpływa, ale też gwarantuje rozumienie i znalezienie swojego miejsca w świecie, w którym człowiek urządza się z nadania Bożego.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 16, 21.

stamentowej koncepcji człowieka, ukazującej go jako psychofizyczną jedność, musi także uwzględniać, tak w sensie jednostkowym, jak i kolektywnym, jego jedyne w swoim rodzaju odniesienie do Boga. Innymi słowy – relację, w której człowiek jest zawsze przed Bogiem, jako byt zawdzięczający Mu swoje istnienie i będący Jego własnością<sup>13</sup>. Zależnością nawet, która na drugi plan odsuwa autonomiczność jednostki, stającej się przez to teonomiczną<sup>14</sup> i odczuwającą obecność Boga we własnej egzystencji, tu i teraz, co nie sprzyja podkreślaniu w niej jakiegokolwiek złożoności. Człowiek w oczach semity zatem to skierowana ku Bogu i prowadząca z Nim nieustanny dialog jedność.

Starotestamentalnym terminem wskazującym na rzeczywistość dla antropologii oraz personologii bardzo bogatym jest oczywiście słowo *człowiek*. Również w tym wypadku należy wyraźnie odnotować brak w Starym Testamencie refleksji analitycznej, próbującej ujmować byt ludzki we fragmentach czy też elementach, które można by od siebie oddzielać, a tym bardziej sobie przeciwstawiać<sup>15</sup>. Człowiek według Biblii, zarówno jako jednostka i jako społeczność, to byt zawdzięczający swoje istnienie Bogu, właśnie poprzez stworzenie, powołanie go do istnienia, wchodzący z Bogiem w bardzo ścisłą relację, w całej egzystencjalnej strukturze najbardziej pierwotną oraz będącą odniesieniem i uzasadnieniem wszelkich innych zależności, także wolności<sup>16</sup>. Adam<sup>17</sup> z Księgi Rodzaju wchodzi także w relacje z drugim człowiekiem. Społeczny wymiar życia ludzkiego, postrzegany przez biblijny obraz, nie może być rozumiany jako rzeczywistość czy też struktura narzucona człowiekowi z zewnątrz. Jego odniesienia do drugich znajdują swoje zakorzenienie w ludzkiej naturze, co zostało potwierdzone nie tylko przez pełne harmonii przebywanie w ogrodzie Eden, ale również przez rozłam, jaki miał miejsce po grzechu człowieka i przez jego kon-

<sup>13</sup> Por. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka (Monizm czy dualizm)*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 209; G. Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 637.

<sup>14</sup> Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 29.

<sup>15</sup> Por. H. Wildberer, *Jahves Eigentumsvolk*, Stuttgart 1960; J. Stępień, *Przybrane synostwo Boże w Rz 7–8. Z duchowości św. Pawła*, „Collectanea Theologica”, 55(1985) nr 2, s. 20.

<sup>16</sup> Por. A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 212–213.

<sup>17</sup> Por. K. Romaniuk, *Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13(1970) nr 3, s. 40.

<sup>18</sup> Por. F. Maass, *Theological Dictionary of the Old Testament*, (wyd.) G. Botterweck, H. Ringgren, vol. I, Grand Rapids 1974, s. 75–87; J. Jeremias, *Adam*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, (wyd.) G. Kittel, vol. I, Grand Rapids, s. 141–143.

sekwencje. Odrzucona miłość Boga wprowadza podział wśród ludzi, który pociąga za sobą zmiany w podstawowych wymiarach egzystencji każdego człowieka (Rdz 3,7.11.16)<sup>18</sup>. Inną, zasygnalizowaną w Księdze Rodzaju, relacją człowieka jest jego stosunek do ziemi, z której, zgodnie z biblijnym obrazem, zostaje on powołany do istnienia. Nie jest to jednak relacja prostej zależności czy też bytowego ograniczenia. U podstaw bowiem owego pochodzenia stoi wyraźna Boża interwencja, tchnienie, dzięki któremu człowiek ma w sobie „coś z Boga”. Ten właśnie dar, to „coś” pozwala być człowiekowi zarządcą na ziemi, w pewnym sensie reprezentantem Boga (Rdz 1,28; 2,9.19)<sup>19</sup>. Ziemia może odmówić człowiekowi posłuszeństwa, a jego trud podporządkowania jej sobie może się nawet obrócić przeciw człowiekowi, jeśli zapomni on, że podstawą jego panowania na ziemi jest Ten, który z ziemi go powołał i „wyposażył” w skuteczne środki bezpiecznej egzystencji. Pozbawiając się ich, odrzucając Boże prawo, człowiek nie zapanuje ani nad sobą, ani nad ziemią. Nie będzie też umiał granic owego panowania uzgodnić z drugimi (Rdz 4,1-16; 5,29; Iz 14,3 i Ps 127,2)<sup>20</sup>.

Powyższemu nie przeczy występująca w hebrajskiej wizji człowieka mowa o tzw. „częściach” człowieka, których nie można rozumieć jako składowe i dające się od siebie oddzielać, czy też sobie przeciwstawiać jako poszczególne elementy bytu ludzkiego, ale jedynie jako funkcjonalne przejawy lub różne aspekty jego bogatej oraz złożonej egzystencji<sup>21</sup>. Jednym słowem rzeczywistości, którą określamy przy pomocy terminu „osoba ludzka”. Stąd trudno się zgodzić z wieloma autorami, którzy – z braku w Starym Testamencie terminu odpowiadającego słowu *prosopon* (gr.) i *persona* (łac.) – wyciągają wniosek, że Biblia nic nie mówi o rzeczywistości „osoby”. Otóż obecna w Piśmie Świętym terminologia, choć nie w pełni usystematyzowana, jest na wskroś *personologiczna*<sup>22</sup>, chociażby przez swoje związki z ogólnymi nazwami człowieka, spośród których wiele odnosi się także do Boga jako archetypu osoby<sup>23</sup>. Wśród nich na wyróżnienie zasługuje termin *mareeh* – czyli postać, figura, sylwetka

<sup>18</sup> Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1985, s. 186.

<sup>19</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 54.

<sup>20</sup> Tamże, s. 55.

<sup>21</sup> Por. R.S. Zdzisławski, *Chrystianologia św. Pawła*, Kraków 1989 i W. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, „Evangelische Theologie” 24(1964), s. 376; M. Filipiak, *Biblia o człowieku...*, dz. cyt., s. 65; J. Kudasiewicz, *Problematyka relacji człowieka do Boga w Piśmie Świętym*, „Studia Theologica Varsoviensia” 11(1974), s. 274.

<sup>22</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 400.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 4001; E. Wolicka, *Biblijny archetyp człowieka*, w: T. Styczeń, (red.) *O Jana Pawła II teologii ciała...*, dz. cyt., s. 159–183.

(Iz 52,14); *selem* – obraz (Rdz 1,26-27); *demuth* – podobieństwo, wygląd (Rdz 5, 1.3); *faneh* – oblicze, twarz, lice (Wj 34,35; Ez 1,6; Iz 63,9); *panim* – twarz zwrócona ku komuś, oblicze Pańskie (Rdz 32,31; Ps 4,7). Poza tym w Starym Testamencie spotykamy termin *nefesz* – czyli tchnienie, oddech, dusza, pierwiastek życia, życie, człowiek żyjący (Rdz 2,7.19).

Szczególnie ostatni termin domaga się od nas precyzyjnego ujęcia, zgodnego z semickim rozumieniem. Przede wszystkim dlatego, że rozumienie duszy w języku klasycznej filozofii – przenikającym przez całe stulecia i wpływającym na rozstrzygnięcie wielu kwestii, także w teologii – nie uwolniło się od platońskich naleciałości, według których dusza ludzka dąży do bycia elementem samoistnym i w swej egzystencji niezależnym od ciała. Mamy wówczas do czynienia ze swoistą złożonością, w której to właśnie duszy przypada rola „zasady życia”, a przy zbyt dużym wpływie spirytualistycznych kierunków filozoficznych, nawet „źródła życia”, co jeśli nie wprost, to niejednokrotnie milcząco przyjmowane jest także w katolickiej teologii. Nie bez znaczenia są wszystkie, pochodzące również ze Starego Testamentu, określenia dobrze korespondujące z naszym rozumieniem duszy, które spotykamy przy opisywaniu niektórych znamion życia ludzkiego, takich jak na przykład „tchnienie”. Pozostawać przy życiu, w tym znaczeniu, to mieć w sobie tchnienie (2 Sm 1,9). Umierający człowiek „oddaje ducha” (Jer 15,9) i z umierającego człowieka dusza ucieka niczym jakiś płyn (Iz 53,12). Według semitów to tchnienie nie daje się oddzielić od ciała, które dzięki niemu żyje (Ps 72,14; Kpł 17,10), a dawcą tego tchnienia i zarazem życia jest Bóg (Rdz 2,7)<sup>24</sup>. Poszukiwanie zatem w hebrajskich terminach *nefesz* – dusza, pierwiastek życia (Rdz 2,7.19), *ruah* – duch (Rdz 2,19; 7,22) i *neszama* – duch życia (1 Krł 17,17; Hi 27,3) ich charakteru personalistycznego opiera się na nierozzerwalnym związku duszy z życiem, które jest najcenniejszym dobrem człowieka (1 Sm 26,24), a ocalenie, zachowanie duszy jest równoznaczne z ocaleniem człowieka (2 Mch 7,9.14.23). Niemniej, nawet perykopa z Księgi Machabejskiej, mówiąca o duszy przebywającej w otchłani oraz ujęciu się za nią i wydostaniu jej stamtąd przez wszechmoc Bożą, nie przesądza o całościowym obrazie człowieka, w którym dusza i ciało nie są odrębnymi elementami, ale osobami wyrażania się osoby, która jest jednością i całością przed Bogiem<sup>25</sup>.

Z kolei za personologicznym znaczeniem terminu *faneh* – oblicze, twarz, zdaje się przemawiać przeświadczenie człowieka Starego Testamentu o możliwości odczytania z oblicza ludzkiego, jaki jest stan człowieka i co nim w danej chwili powoduje. I choć oblicze ludzkie nie odsłania w pełni ludzkiego wnętrza, staje się podstawą spotkania człowieka z człowiekiem, także spotkania człowie-

<sup>24</sup> Por. Gesenius, *Hebraew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids 1982, s. 558–560.

<sup>25</sup> Por. X. Leon-Dufour, (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 241.

ka z Bogiem. W obliczu bowiem ludzkim odbija się doświadczany ból (Jer 30,6; Iz 13,8), zmęczenie (Dn 1,10), radość (Prz 15,13), a więc otwarcie, skierowanie tego, co jest we mnie, w stronę drugiego, aby ubogacić go, wprowadzić w stan moich przeżyć oraz dążeń. Oblicze posiada także Bóg, co oznaczać musi poszukiwanie podobieństwa w kontekście Jego niepodobieństwa i braku nawet wyobrażenia w jakimkolwiek stworzeniu (Iz 40,18; 46,5). Bóg, podobnie jak człowiek, posiada plany i zamiary<sup>26</sup> (Ps 30,8), a człowiek poszukuje oblicza Bożego i przez to się do Niego, choć w niedoskonały sposób, upodabnia (Am 5,4; Ps 11,7).

O ile oblicze człowieka wskazuje na jego zewnętrzną stronę egzystencji, dostępną dla drugich, choć – jak to zostało powyżej zasygnalizowane – ukazującą coś z wnętrza człowieka, o tyle występujący w Biblii termin *leb* – serce wymyka się spod zewnętrznego oglądu. Nawet jeśli słowa czy też czyny odsłaniają nieco zamiary ludzkiego serca (Syr 13,25; Prz 16,23), to bardzo często mogą one być również skuteczną zasłoną tego, co tak naprawdę dzieje się w sercu człowieka (Prz 26,23-26; Syr 12,16). Ten właśnie termin, wywołujący niekiedy skojarzenia z naszym rozumieniem, metaforycznie używanego słowa „serce”, odwołującym się przede wszystkim do ludzkich uczuć, w języku Biblii ma znacznie szersze zastosowanie i odnosi się także do wnętrza ludzkiego, w którym zapadają decyzje, gdzie jest także siedlisko ludzkiego poznania i ludzkiej moralności, wiary oraz łaski (Prz 27,19; Jr 11,20; Ps 7,10; Syr 17,6). Tam również odbywa się dialog człowieka z Bogiem i z samym sobą (Rdz 17,17). To, wreszcie, termin oznaczający samo wnętrze ludzkiego bytu (Wj 15,8; Ps 16,7; Pwt 6,4n)<sup>27</sup>.

W problematyce personalistycznej owo uwewnętrznienie bytu ludzkiego zajmuje pierwszoplanowe znaczenie, choć nie wyczerpuje całości zagadnienia osoby. Człowiek żyje przecież w świecie, bardziej lub mniej uporządkowanej społeczności i zajmuje w niej określone miejsce. Według terminologii biblijnej synonimem tego porządku, najpierw w świecie stworzonym przez Boga i wprowadzonym z chaosu, a następnie ukształtowanego – zgodnie z zamysłem Bożym – ładu w społeczności i w narodzie, jest słowo *szata*. Biblia nie łączy jej bowiem nierozdzielnie tylko z okryciem człowieka, ochroną przed niesprzyjającymi warunkami atmosferycznymi, ale w bardzo konkretny i obrazowy sposób, właśnie poprzez noszony przez człowieka ubiór, wskazuje na odrębność płci i różnice, jakie zachodzą w społeczności (Prz 31,30; Syr 40,4). Szata staje się także zewnętrznym potwierdzeniem godności człowieka, jego wewnętrznie uwarunkowanej tożsamości, która tak właśnie, poprzez ubiór, zaakceptowany i przyjęty w społeczeństwie porządek oraz zwyczaj, na pierwszy rzut oka się po-

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 584–585.

<sup>27</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 401.

twierdza i zakorzenia (Ez 18,7; Hi 31,20; Iz 58,7). Poprzez pochodzący z prehistorii biblijnej obraz, szata staje się także synonimem zachowania przez człowieka – mimo upadku – nieporównywalnej z żadnym ze stworzeń godności oraz obietnicy i odzyskania utraconej przez nieposłuszeństwo chwały (Rdz 3,21)<sup>28</sup>.

Wszystkie pojęcia przywołane powyżej i obecne w Starym Testamencie, ściśle związane z ludzką egzystencją, nie mogą być rozpatrywane w duchu współczesnej, analitycznej filozofii oraz teorii poznania. Człowiek w Biblii jest jednością. Jednością skierowaną ku Bogu i zwracającą się ku drugiemu człowiekowi oraz osadzoną w przyrodzie. Jedność ta nie jest jednak monolitem. Okazuje się, że przez liczne zdolności i uwarunkowania staje się bardzo złożona i bardzo bogata. W celu precyzyjnego określenia tego stanu rzeczy, zgodnego z ludzkim doświadczeniem, autorzy natchnionych ksiąg Starego Testamentu posługują się pojęciami oraz ujęciami wypracowanymi niejednokrotnie w innych kręgach kulturowych i starają się jak najwierniej oddać realizujące się w historii człowieka Objawienie, które swój najpełniejszy kształt osiąga w Jezusie Chrystusie, najpełniej też odsłaniającym rzeczywistość osoby. W związku z tym brak w Starym Testamencie słowa adekwatnego do terminu, którego pojawienie się zostało przygotowane w historii przez rozwój myśli i kształtowanie się dogmatów chrześcijańskiej wiary, nie przesądza jeszcze o nieobecności w Starym Przymierzu problemu osoby ludzkiej. Stary Testament, posługując się inną od naszej i sobie właściwą terminologią, usiłuje odsłaniać ową niedefiniowalną, ale też nie oderwaną od konkretności, głębię i złożoność ludzkiej egzystencji, przebiegającej w jej stałym odniesieniu do Boga.

## 2. W Nowym Testamencie

Obraz człowieka w Nowym Testamencie, w porównaniu z powyżej analizowaną problematyką, charakteryzuje się pewną nowością. Podobnie należy też mówić o terminach, które wskazują na rzeczywistość osoby. Choć w większości pochodzą one ze Starego Testamentu, w Nowym znajdują się pod wyraźnym wpływem języka greckiego i wysoko rozwiniętej wówczas myśli hellenistycznej. Również Nowy Testament, wraz z pismami św. Pawła i św. Jana, charakteryzujących się w tym ujęciu pewną ciągłością myśli, ukazuje istotę ludzką poprzez różne określenia, które – nie stanowiąc zwartej całości – usiłują jednak oddać bogactwo i złożoność bytu ludzkiego<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 928.

<sup>29</sup> Termin *prosopon* jest często synonimem słowa *anthropos*. Chodzi w nim właściwie o „człowieka” jako osobę, a nie „abstrakt osoby” (jakby poza człowiekiem). Etymologia słowa *prosopon* – maska (z teatru greckiego i misterii kultowych) sugeruje, że jeden aktor lub kapłan może „interpretować” różne osoby, spełniać rolę, mówić za kogoś (nawet nieobecnego na scenie). W Nowym Testamencie istotnym aspektem sło-

Już Stary Testament, głównie poprzez kształtowanie pojęć związanych ze stworzeniem człowieka, ukazuje go jako istotę, wprawdzie stwórczo zależną od Boga, ale też dzięki temu wchodzącą z Bogiem w szczególną relację. Człowiek będący obrazem Boga i noszący w sobie Jego tchnienie jest zdolny do prowadzenia z Bogiem dialogu, wejścia z Nim w „osobowy kontakt”<sup>30</sup>. Potwierdzeniem tej personalistycznej tezy, jako odpowiedź na Jego akt stwórczy i miłość, jest takie oddanie czci Bogu, które polega na przekształcaniu świata zgodnie z Bożym prawem (Syr 17,1-14). W Nowym Testamencie ta centralna oś łącząca człowieka z Bogiem nabiera nowego znaczenia w Jezusie Chrystusie. Człowiek, stworzony przez Boga i powołany do czynienia sobie ziemi poddaną, poprzez zbawczy czyn Boga Człowieka wchodzi z Bogiem w nową relację<sup>31</sup>. Nie niszczy ona, co mocno podkreśla teologia paschalna, relacji stworzenia, ale poprzez owoce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa nadaje tej relacji niejako nową wartość. Stąd też pojawienie się terminu „nowe stworzenie”. Nowe, ponieważ – zwłaszcza z personalistycznego punktu widzenia – będące podstawą wyjątkowej integracji elementu Bosko-ludzkiego (1 Kor 15; Ap 21-22; Iz 65-66).

Nowy Testament, całą swoją „nowość” i zarazem oryginalność czerpie z wydarzenia Jezusa Chrystusa, które staje się także decydujące i z niczym nieporównywalne w odświeżeniu człowieka przed samym sobą; ukazaniu kim jest w oczach Boga, jaką posiada wartość i wreszcie, jakie jest ostateczne przeznaczenie jego złożonej struktury, która w wielu obszarach jest ciągle osnuta tajemnicą (1 Kor 13,11n)<sup>32</sup>. W kontekście tego właśnie wydarzenia, umożliwiającego człowiekowi „spełnianie istotnej roli w Misterium Boga”<sup>33</sup>, trzeba spojrzeć i przeanalizować przejęty za Septuagintą i użyty 72 razy w Nowym Testamencie podstawowy termin: *prosopon*.

Komentarze, które sięgają do etymologii tego terminu, wskazują na pozorną zewnętrżność w człowieku, to co ukazuje się naszym oczom, przez co go poznajemy<sup>34</sup>. Niemniej przez tę zewnętrżność wyraża się i uwidacznia także głębia

wa *prosopon* w kontekstach jest traktowane jako „individuum” i niepodzielna postać pojedynczego człowieka (imiennie, we wspólnocie, w relacjach do innych). Por. E. Lohse, *prosopon*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VI, Stuttgart 1959, s. 769–771.

<sup>30</sup> Por. S. Rosik, *Personalizm podstawą pluralizmu chrześcijańskiego z uwzględnieniem aspektu moralnego tej relacji*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 337–338; S. Rosik, *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. I: *Istota powołania chrześcijańskiego*, Opole 1978, s. 56–83.

<sup>31</sup> Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 244.

<sup>32</sup> Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>33</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 401.

<sup>34</sup> Por. E. Lohse, *prosopon*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 769–781.

istoty ludzkiej oraz bogactwo, które domaga się szczególnych środków wyrazu, co zdaje się potwierdzać również metaforyczne znaczenie tego słowa w Nowym Testamencie. I tak, podobnie jak w Księdze Liczb (Lb 6,24), na obliczu Jezusa promienieje, Iśni Boża chwała (2 Kor 4,6; Mt 17,2; Ap 1,16). W Jezusie Chrystusie również, w Jego obliczu, Bóg objawia rzeczywistość, której dotąd nikt nigdy nie widział (J 1,18; 14,9). W ludzkim, nawet znieważonym obliczu Chrystusa (Mk 14,65; J 19,5) dokonuje się najbardziej wyraźne odbicie chwały Ojca, Jego istoty (Hbr 1,3). Z tej, zawartej w Nowym Testamencie prawdy wynikają konsekwencje dla całego życia chrześcijańskiego, w którym wyznawcy Chrystusa powinni „promienieć” w świecie blaskiem cnót i darów, jakie rozlewają wokół, dzięki zamieszkującemu w nich Duchowi Świętemu (2 Kor 3, 7n; 3,18; 4,2-6; Kol 1,15n)<sup>35</sup>.

Z dyskusją wokół terminu *prosopon*, w Nowym Testamencie, wydaje się być związany także termin „ciało” – *sarks* i *soma*<sup>36</sup>. Tym bardziej, że późniejsze – dokonywane pod wpływem myśli greckiej – rozróżnienia na ciało i duszę oraz w odniesieniu do osoby ludzkiej ich teologiczne interpretacje, dość często odwołują się do tekstów Pisma Świętego, szczególnie listów św. Pawła. Nauka Apostoła w tym ujęciu zmierza w kierunku podkreślenia wyjątkowej godności ciała człowieka i odniesienia go wprost do Boga; powierzenia człowieka Panu, co ma miejsce przy okazji piętnowania przez Apostoła niemoralnych i wynikających z pogańskich wpływów zachowań wyznawców Chrystusa (1 Kor 6,12-20). Poza tym w swojej nauce o grzechu Paweł dokonuje rozróżnienia *soma* i *sarks*. *Sarks* – to ciało oglądane od strony zniszczalności (np. określenie ludzkiego trupa), tego wszystkiego, co tylko ludzkie. Tak ujęte ciało *sarks* jest opanowane przez grzech. Jego katalogów Paweł nie odnosi do ciała – *soma*, które ma być wskrzeszone (1 Kor 6,14).

Okazuje się jednak, że również ciało – *soma*, które wyrażało osobę ludzką, ukształtowaną przez Stwórcę i przez to zasługujące na szacunek, może znajdować się w niewoli nieprawości, kiedy wpływa na nie, wcześniej opanowane przez grzech, ciało – *sarks* (Rz 6,6; 6,16; 7,20.24; 8,3; Flp 3,21)<sup>37</sup>. Tymczasem wierzący – jak podkreśla Paweł – także w swoich ciałach są członkami Chrystu-

<sup>35</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 57–58.

<sup>36</sup> Por. L. Stachowiak, *Ciało ludzkie – aspekt historiozbawczy w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., t. III, s. 443–444; K. Romaniuk, *Ciało ludzkie – aspekt historiozbawczy w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka...*, dz. cyt., t. III, s. 444–445; A. Schweizer, *Sarks*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, s. 98–151; A. Schweizer, *Soma*, w: *Theological Dictionary of the New Testament...*, dz. cyt., s. 1024–1094; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, *sarks* (s. 550–551), *soma* (s. 591).

<sup>37</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego...*, dz. cyt., s. 145–145.



sa (1 Kor 6,15). Stąd ich ciała nie mogą mieć nic wspólnego z grzechem, a dzieje się tak, kiedy człowiek grzeszy przeciw własnemu ciału rozpustą, gdy łączy się np. z nierządnicą (6,16-18). Człowiek zaś, który łączy się z Panem, „jest z Nim jednym duchem” (6,17). Mamy więc tu do czynienia ze swoistą dwubiegunowością: w dążeniach człowieka w kierunku grzechu, nieczystości, co określane jest „jednym ciałem” z tymi, którzy są w grzechu i dążeniem, „łączeniem” się z Panem, co jest określane „jednym duchem”. Powyższy tekst zostaje uzupełniony, zawartą w tym samym Liście do Koryntian, nauką św. Pawła „O ciałach po zmartwychwstaniu” (1 Kor 15,35-53), gdzie przeciwstawiany jest sobie człowiek zmysłowy i duchowy (15,44), to, co jest w nim niszczone i śmiertelne, z tym, co jest niezniszczalne i nieśmiertelne (15,53). Zmartwychwstanie jednak cały człowiek – mówi Paweł – i bez żadnego uszczerbku (1 Kor 15,45)<sup>38</sup>. Dlatego też ani tekst św. Pawła, ani inne miejsca w Biblii (Mdr 2,22; Hi 19, 25-27; Ap 6,9 i 20,4; Jk 1,21; 5,20; 1 P 1,9), przypisujące całemu człowiekowi to, co później będzie zarezerwowane dla samej tylko duszy, nie upoważnia jeszcze do bezkrytycznego przenoszenia w świat osoby, właściwego koncepcjom neoplatońskim, rozdziału w człowieku na duszę, będącą pierwiastkiem nieśmiertelności i doskonałości, oraz ciało łączone z marnością.

Analizując pawłowy obraz bytu ludzkiego, wypada jeszcze zauważyć, że w Nowym Testamencie „osobę” zastępuje niekiedy ogólny termin „człowiek” (hebr. *adam*, gr. *anthropos*)<sup>39</sup>. Nawiązując do powyższych refleksji odnoszą-

<sup>38</sup> Uważna lektura Apokalipsy św. Jana pozwala spojrzeć na byt ludzki bardzo realnie, bez posiłkowania się koncepcjami pochodzącymi z różnych kultur i środowisk, a więc siłą rzeczy noszących na sobie określone uwarunkowania oraz schematy, w zasadzie nie oddzielone od treści. Egzystencjalna refleksja nad ludzkim bytem, o ile ma być rzetelna, wiąże się zwykle z jego usytuowaniem w rzeczywistości doczesnej. Jak łatwo zauważyć, również dla autora Apokalipsy, Bóg jest Wszchemogącym Stwórcą (Ap 1,8; 4,11), którego władza i moc, zgodnie z Jego planem dotyczącym dziejów świata, jego losów i życia człowieka, ma się zrealizować we wszystkich wymiarach stworzenia. Zbawienie zatem dla św. Jana nie ma charakteru czysto duchowego. Bóg bowiem jest w taki sposób Stwórcą i Panem historii, że dokonane przez Niego zbawienie pozwala Mu wiązać się ze światem i jego dziejami, wchodzić w historię ludzkości. W takim ujęciu „nowe stworzenie” nie jest prostą negacją czy też zarzuceniem starego (pierwszego), lecz ukazaniem nowych, doskonalszych horyzontów stworzenia. Bóg, rozciągając poprzez Mesjasza władzę nad światem, nie zapomina o człowieku, szczególnie tym, który poprzez swój wybór i życie należy do Niego. Staje się Jego świadkiem w swojej doczesności, która w nowym wymiarze zostaje na nowo usytuowana wraz z człowiekiem, uzyskując w ten sposób głębszy i trwalszy sens, co może być też powodem dostrzegalnego dystansowania się autora Apokalipsy od jakiegokolwiek gnostyckiego czy też idealistycznego (neoplatońskiego) entuzjazmu. Por. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984, s. 191.

<sup>39</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 402.

cych się do Starego Testamentu, stwierdziliśmy, że człowiek (*adam*), odtwarzając w sobie obraz ojcostwa Bożego ma się rozmnażać, aby napelnić ziemię, być panem i uosobieniem Bożej obecności na ziemi (Rdz 5,3). Plany te jednak, na skutek grzechu, nie zostały w pełni urzeczywistnione. Co więcej, człowiek doświadcza na ziemi prawdziwego rozdarcia. Wiedząc bowiem o Prawie i pragnąc dobra, czyni zło, przez co czyni się zaprzędany w niewolę (Rz 7,14n.) oraz jest we własnym wnętrzu świadkiem panoszenia się ciała – *sarks* (Kol 2,18), popadania w jego tyranie, co prowadzi do złych uczynków (Rz 8,13) i ostatecznie wiedzie do śmierci (Rz 7,24)<sup>40</sup>. Do tego stopnia, że człowiek nie widzi już żadnego sposobu, aby jej uniknąć<sup>41</sup>. Wołanie Adama poszukującego przezwyłączenia bolesnego rozdarcia i sensu swojej egzystencji zostaje w końcu wysłuchane. W Jezusie Chrystusie, który stał się człowiekiem, człowiekowi, dzięki Duchowi Świętemu (Rz 8,6), zostaje udzielona przezwyłączająca wszelkie rozdarcia i podziały jedność (Ga 4,4). Dramat Adama rozwiązuje się więc w „Jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi, w Bogu Człowieku Jezusie Chrystusie” (1 Tm 2,5), który prowadzi też do Jednego Ojca<sup>42</sup>.

Wyeksponowana przez Apostoła Narodów jedność jako przywrócenie sensu i przywrócenie człowieka samemu sobie<sup>43</sup> narzucała św. Pawłowi, znającemu także grecką – „platońską” wizję człowieka<sup>44</sup>, ściśle określony sposób postępo-

<sup>40</sup> Por. Papińska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma...*, dz. cyt., s. 59–60.

<sup>41</sup> „Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli” (Rz 8,13).

<sup>42</sup> Por. X Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>43</sup> Powołanie chrześcijańskie od samego początku jawi się jako propozycja zawierająca także istotne elementy egzystencjalne, a więc również jako propozycja nowej antropologii. Wskazują na to chociażby najstarsze formuły wiary (1 Tes 1,9). Według nich uwierzyć w Jezusa Chrystusa to także odwrócić się od marności, od rozmaitych bożków, a swoją nadzieję na zrealizowanie, ukrytego we wnętrzu ludzkiego serca, pragnienia harmonii i sensu, złożyć w Jedynym i Prawdziwym Bogu, objawiającym się w Jezusie Chrystusie, zmartwychwstałym Synu Bożym, który nierozdzielnie związał się z ludzkim losem. Stąd wszelkie świadectwo o Jezusie, a także wiara w Niego jest także jakby na nowo opisywaniem losu człowieka. Nie ogranicza się tylko do pobożności i kultu, ale musi sięgać do prób wyjaśnienia wszelkich zagadek jego egzystencji. Słowa z relacji św. Marka: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15) dla każdego wierzącego oznaczają zupełnie nową rzeczywistość. Można zatem powiedzieć, że wiara przynosi zupełnie nowe realia i nowy sposób, nie tylko spojrzenia na ludzkie życie, ale również realizowania odwiecznego powołania, które po załamaniu się pod wpływem grzechu, długo pozostawało narażone na wiele rodzących się w samym człowieku konfliktów i powodowało egzystencjalne rozdarcie. Por. B. Widła, *Antropologia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 370–371.

<sup>44</sup> Według niej człowiek jest istotą złożoną, stanowiącą połączenie duszy i ciała. Przy czym platonizm pierwszoplanowe znaczenie przyznawał duszy ludzkiej, władającej

wania. Paweł, o ile można się tak wyrazić, stworzył własny obraz bytu ludzkiego (nowego człowieka – Ef 2,15; 4,24), który całą swoją nowość uzyskuje dzięki Chrystusowi (Rz 14,7-8). Jemu też zawdzięcza prawdziwe życie, jedność, radość, czego nie zapewnia sam pierwiastek duchowy, posiadany przez każdego człowieka<sup>45</sup>. Obiegowe w ówczesnym świecie terminy greckie znalazły zastosowanie także u św. Pawła. Niemniej cała jego koncepcja „nowego człowieka” – człowieka odkupionego – tkwi swoimi korzeniami w antropologii hebrajskiej<sup>46</sup>, choć w niej się nie wyczerpuje. Dzięki Chrystusowi człowiek już obecnie, w życiu doczesnym, otrzymuje nowe istnienie, „przybrane synostwo” (Ga 4,4-7), co zasadniczo odróżnia go od człowieka nie znającego Chrystusa i nie ochrzczonego<sup>47</sup>. Tego rodzaju przesunięcie akcentów nie tylko zmniejsza przydatność greckiej myśli do precyzyjnych ujęć wyłaniającego się z Nowego Testamentu bytu ludzkiego, ale momentami w ogóle poddaje ją w wątpliwość.

Ze słowem *prosopon* wiąże się również termin „imię” (gr. *onoma*). To pewnego rodzaju uniwersalność, ale też niepowtarzalna konkretność, w języku biblijnym „osobowa indywidualność”. W Jezusie z Nazaretu dostrzegamy pewną ciągłość pomiędzy osobowością, objawiającą się na kartach Nowego Testamentu, w osobie Jezusa, a istotą Boską, która jest przedmiotem wiary<sup>48</sup>. Dla św. Pawła, niepowtarzalna tożsamość bluźniercy z Galilei, którego uczniów ściga oraz prześladuje, i niebiańskiej siły, która go przytłacza swoją oczywistością (Dz 9,1-9). W Nowym Testamencie, poprzez osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, Boga Człowieka, dostrzegamy całkowicie nową dla całego świata starożytnego niepowtarzalność „osoby”, która przenosi się na każdego człowieka, w tej perspektywie lepiej rozumianego i odkrytego<sup>49</sup>.

Termin *prosopon*, nawiązujący swoim pochodzeniem do rzeczywistości zewnętrznej – „maski aktora”, na skutek przenikania się kultur zakorzenił się tak-

ciałem tak, jak np. sternik kieruje łódką czy też jeździec koniem. Dusza w tej koncepcji ma trojaki wymiar: rozumny, zmysłowo-popędliwy oraz zmysłowo-pożądliwy. Jej najistotniejszą funkcją jest samoczynne wprowadzenie się w ruch, powodujące ożywienie ciała, oraz poznawanie świata idei, najdoskonalszego i jedynie trwałego, którego cała ziemską rzeczywistość, czyli materia, jest tylko niedoskonałym i nietrwałym odbiciem. Stąd też ciało ludzkie może przestać istnieć, podczas gdy dusza trwa wiecznie, nie podlega procesowi rozkładu i w swoim trwaniu jest całkowicie niezależna od ciała, niematerialna oraz nieśmiertelna (Gorgiasz, Fedon, Faidros, Prawa, Państwo). Por. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 9.

<sup>45</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 233.

<sup>46</sup> Por. E. Dąbrowski, *Św. Paweł a platonizm*, w: *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 302.

<sup>47</sup> Por. R.S. Zdzisławski, *Chryścianologia św. Pawła*, Kraków 1989, s. 261-262.

<sup>48</sup> Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 344-345.

<sup>49</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, dz. cyt., s. 402.

że w Biblii. W Septuagincie użyty jest ponad 850 razy<sup>50</sup>. Jak zgodnie podkreślają komentarze biblijne, dzisiejsze rozumienie tego terminu ukształtowało się dzięki Biblii i chrześcijaństwu, gdzie człowiek jest „zagadnięty” przez Boga, niejako staje naprzeciw Boga i zostaje przez Niego wezwany po imieniu. Osoba jest także Bóg, ponieważ wciąż działa rzeczy nowe, działa w historii, a wezwany – powołany przez Boga człowiek, współtworzy historię ze swoim Stwórcą i jest partnerem dialogu.

Człowiek jako osoba w swoich zamiarach, także sposobach podejmowania decyzji oraz w swojej strukturze i ujawniających się poprzez różnorakie doświadczenia możliwościach, również dla siebie samego pozostaje tajemnicą. Otwarty na Boga i otwarty na drugiego człowieka, od swoich prapoczątków zorientowany na wspólnotę, twórcze bycie z innymi i dla innych, dopełnia się przez pełne miłości poświęcenie. Niemniej przez całe dzieje nie potrafiący własnymi siłami przełamać rozdarcia między Prawem i głosem sumienia, a swoimi czynami, nawet niewolą, uzależnieniem od własnej cielesności i grzeszności, której drogi przecinają się z wychodzącym naprzeciw i pociągającym grzeszną naturę Duchem. Dopiero w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, prowadzony przez Ducha Świętego, ludzki charakter osobowy uzyskuje swój pełny wyraz i najgłębszy sens<sup>51</sup>. Dojrzewający i objawiający się – w jakimś sensie także objawiany – przez całą historię zbawienia, wyczerpujący, obejmujący wszystkie wymiary i elementy bytu ludzkiego, obraz osoby – pod terminem przejętym od starożytnych greków i poddanym wielowiekowej krytyce, także w jego filozoficznej interpretacji, zwłaszcza przez lekturę Pisma Świętego – musi być dziś dla nas nie tylko chlubnym monumentem, ale też ciągle otwartym tworzeniem.

<sup>50</sup> Por. G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 771.

<sup>51</sup> Por. A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 908; I. Sanna, *Immagine di Dio e liberta' umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990, s. 140-183.



## WOLNOŚĆ OSOBY W RELACJI DO PRAWDY

Problem postawiony w tytule ukazuje nam prawdę jako wartość znajdującą się poniekąd poza osobą, co z jednej strony umożliwia jej obiektywizację, a z drugiej nie pozwala osobie ludzkiej pod żadnym pozorem „zawładnąć” prawdą<sup>1</sup>. Przy czym powszechne dziś dążenie do pluralizmu nie ułatwia rozwiązania tego problemu, co wcale nie musi jeszcze oznaczać, że pluralizmowi należy nadać znaczenie pejoratywne. Wręcz przeciwnie. Tyle że społeczeństwa pluralistyczne, bez dostatecznie rozwiniętych i pielęgnowanych wartości, szybko tracą subtelną różnicę między pluralizmem a relatywizmem. Zagadnienie znacznie się komplikuje, kiedy mamy do czynienia z szerzącym się w społeczeństwie relatywizmem etycznym, gdzie prawda w najbardziej newralgicznym wymiarze, ponieważ dotyczącym kategorii dobra i zła w ludzkim sumieniu, nie jest powszechnie zobowiązująca, ani nawet pretendująca do powszechnego uznania, np. z powodu jej epistemologicznej oczywistości (M. Scheler). Wszystko to dyskusję o prawdzie kieruje w stronę wolności osoby, która jakoś musi sobie dawać z nią radę; albo przez odniesienie się do jej charakteru zobowiązującego, albo też przez, również dokonywaną w podmiocie, decyzję nieprzyznania jej takich prerogatyw. Zanim jednak spróbujemy rozstrzygnąć te kwestie, musimy się zastanowić nad rzeczywistością prawdy w ogóle, a w tym także nad aspektami przesądzającymi o jej charakterze obiektywnym. Kwestia prawdy nie trafia dziś, niestety, na sprzyjający klimat i to z wielu powodów. W dobie globalizacji i dominującej w niej ekonomizacji społeczeństw mamy do czynienia ze zjawiskiem, które można nazwać „urynkowaniem” ludzkiej egzystencji, w tym także tej wartości, jaką jest prawda. Prawda w takiej sytuacji, szczególnie przy stosowanych obecnie technikach i różnego rodzaju „chwytach” reklamowych, staje się po prostu „towarem”. Jednym z wielu, a jej wartość zaczyna się szacować według tego, ilu i za jaką cenę zechce ją kupić; słowem wartość jej zależy od

---

<sup>1</sup> Głęboki związek, jaki zachodzi między wolnością a prawdą, domaga się bardzo szczegółowego opracowania. Chodzi bowiem o to, co się wymyka nawet najbardziej gruntownemu studium nad osobą. O ile bowiem wolność, która zasadza się na władzy osoby, jaką jest wola, należy do struktury osobowej niejako z natury, to sama prawda, choć wchodzi w bliską relację z podmiotem, leży – tak naprawdę – poza osobą. Jest, innymi słowy, wartością obiektywną, ku której podmiot się skłania, przez którą dąży do swojej pełni, ale która nigdy nie staje się „własnością” osoby.

popytu, na który składa się bardzo wiele czynników. W świecie reklamy rzetelność i prawdziwość informacji ustępuje miejsca jej skuteczności, co przy podporządkowaniu tej zasadzie wielu bardziej fundamentalnych wymiarów ludzkiego życia może przynieść skutki katastrofalne<sup>2</sup>.

Innym problemem jest dziś stan ludzkiej wiedzy, w wielu różnorodnych i bardzo wyspecjalizowanych naukach, dla których prawda wydaje się być najbardziej właściwym odniesieniem. Choćby sama analiza narzędzi, jakimi posługują się nauki badające rzeczywistość pod różnymi aspektami i często nie uzgadniające ze sobą własnych wyników, pokazuje, jak trudna jest tutaj jakaś zadowalająca synteza<sup>3</sup>. Poza tym, zwłaszcza w popularyzowaniu (publicystyka) rozumienia prawdy, popełnia się często błąd pomieszczenia dwóch różnych pojęć: prawdy i wiedzy o prawdzie. Poznający bowiem podmiot przenosi bezkrytycznie to, co wie o danej rzeczy, co rozumie i ujmuje w procesie poznawczym, na sam przedmiot, w tym wypadku na samą prawdę. Ta jednak jest wielkością zupełnie niezależną od wiedzy podmiotu<sup>4</sup>. Swoistym wyrazem sceptycyzmu w spotkaniu

<sup>2</sup> Zagadnienie to ma bardziej osobisty charakter niż mogłoby się na pozór wydawać. Otóż bardzo mocno i bardzo słusznie wiązana do niedawna z prawdą rzeczywistość „świadczenia” przestaje w tej sytuacji mieć jakiegokolwiek znaczenie. Świadczyć bowiem można o tym, co się osobiście przeżyło, co jest owocem intymnego doświadczenia podmiotu. Tymczasem w dzisiejszym „hipermarkecie” świata trudno szukać na półkach idei, które nie byłyby towarem i nie byłyby na sprzedaż. Kiedy idee stają się na sprzedaż, załamuje się fundament wszelkiej rzetelnej komunikacji, która zakłada osobiste przeżycie, zżycie się z prawdą, przyjęcie jej jako swojej, co wiedzie do „komunii” z drugimi we wzajemnym uznaniu i przeżywaniu prawdy. Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 78–79; W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 141.

<sup>3</sup> Człowiek, który stanowi sam w sobie, wprawdzie złożoną, ale jedność, całość, staje się „przedmiotem” zainteresowania wielu nauk, posługujących się różnymi metodami badawczymi. Inną prawdę o człowieku podawały nauki humanistyczne, inną metafizyka, a jeszcze inaczej wypowiadała się o nim socjologia, psychologia czy związana z naukami przyrodniczymi medycyna. Taka wieloaspektowość nie mogła oczywiście zawoocować głębszą syntezą. Por. W. Sedlak, *Inną drogą*, Warszawa 1988; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Maślej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1317.

<sup>4</sup> Niebagatelną w tym względzie jest świadomość, że świat – jak nam podpowiada doświadczenie – nie odbija się w człowieku tak jak w lustrze. Chociażby rozwój nauk szczegółowych, ciągły proces poprawiania i uzupełniania ich wyników wskazuje na brak automatycznego przyswajania prawdy. Proces poznawczy domaga się od człowieka wysiłku, aktywności, a nawet twórczości. Prawda bowiem nie leży „na powierzchni”, jest czymś ukrytym. Nawet podjęty przez człowieka wysiłek nie znosi kruchości jego związku z prawdą, o czym świadczy możliwość błędu oraz braku pewności. Por. J. W. Galkowski, *Religia zagrożeniem czy wsparciem wolności?*, w: Z. Zdybicka, *Reli-*

z Prawdą, a zwłaszcza z trudnościami, jakie wiążą się z dotarciem do niej, jest niewątpliwie pytanie Poncjusza Piłata: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38). Najprawdopodobniej w intencji samego autora wyklucza ono jednoznaczna i zarazem wszystkich zadawającą odpowiedź. Suponuje zatem relatywizm. Wskazując na „powszechne prawo” względności prawdy, a więc tego wszystkiego, co podpada pod umysł poznający<sup>5</sup>. Nawet jeśli w tym miejscu narażamy się na zarzut pomieszczenia płaszczyzn, to zadane Chrystusowi przez Piłata pytanie: *Quid est veritas?*, jak echo zawiera się w badaniach i dociekaniach powtarzanych przez całe pokolenia myślicieli, nie zawsze w sposób zbliżony określających swój warsztat badawczy.

Pomimo że w szerokiej dziedzinie prawdy, będącej domeną intelektu, interesuje nas aspekt, który odnosi się wprost do ludzkiej wolności, nie możemy pominąć całej sfery poznawczej. Idąc w tym kierunku, napotykamy przede wszystkim na zróżnicowany stopień zaufania do procesów poznawczych i ich wyników; od bardzo optymistycznych aż do nieufności względem danych, dostarczanych przez proces poznania. Rozpowszechnione pozytywistyczne metody epistemologiczne, nie zajmujące się w zasadzie obiektywnym charakterem prawdy, w dużym stopniu przyczyniły się do zakorzenienia się – nawet w niektórych źródłach encyklopedycznych – relatywistycznego, a więc względnego charakteru prawdy<sup>6</sup>. Możliwość ujmowania prawdy filozoficznie, etycznie czy teologicznie nie wynika z obecności wielu prawd. Wynika natomiast z wielu aspektów, nawet ujęć, jednak tej samej rzeczywistości. W gruncie rzeczy chodzi o przeświadczenie, że aspekty te się nie wykluczają i nie przeciwstawiają sobie, ale wzajemnie dopełniają w dążeniu do prawdy, która posiada wartość absolutną<sup>7</sup>.

## 1. Filozoficzne odkrycie prawdy

Zagadnienie prawdy w filozofii jest tak stare jak sama filozofia. Przy czym problem powstawania na gruncie filozofii bardziej lub mniej wyczerpujących koncepcji prawdy czy też znajdującej się w bezpośredniej do niej relacji teorii poznania, aż do postulatów, aby całą filozofię ograniczyć jedynie do wyjaśnia-

*gia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 36; J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 103.

<sup>5</sup> Por. P. Tillich, *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łata, „W drodze” 1(1987), s. 29.

<sup>6</sup> Por. *Encyklopedia Powszechna Gutenberga*, Poznań 1996, s. 99. Autorzy podają rozróżnienie na prawdę „formalną” – zależną od uznania aksjomatów, nie dających się często udowodnić, i „materialną” – konstytuowaną za pomocą zmysłów, podlegających często złudzeniu; z czego wnioskuje, że ludzkość musi się zadowolić prawdami względnymi.

<sup>7</sup> Por. A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1(1992), s. 34.

nia procesów poznawczych (pozytywizm), to nieco inna kwestia. Niemniej właśnie w oparciu o pytanie człowieka o zasadę, początek tego, co istnieje (*he ar-he*), które jest zarazem pytaniem o najbardziej obiektywną z możliwych prawdę, powstaje i rozwija się sama filozofia<sup>8</sup>. Nas jednak interesuje przede wszystkim relacja, jaka zachodzi między prawdą a wolnością, co w filozofii znalazło głęboki wyraz. Z najbardziej znanych z historii oraz w różnym stopniu powracających na przestrzeni wieków stanowisk w tej kwestii należy wyróżnić między innymi: determinizm, relatywizm, platonizm, heglizm, woluntaryzm, racjonalizm, irracjonalizm i wreszcie personalistyczny realizm<sup>9</sup>. Pierwsze pytanie o prawdę stawiała sobie filozofia grecka<sup>10</sup>.

Starożytni Grecy nie wypracowali jednoznacznego określenia prawdy i charakteryzują się raczej pesymistycznym spojrzeniem na to zagadnienie<sup>11</sup>, przede wszystkim przez brak zaufania do zmysłów, ale też do ludzkiego rozumu<sup>12</sup>. Pewnym przełomem było w starożytnej Grecji stanowisko Stagiryty, zresztą w pełni docenione znacznie później, zwłaszcza przez scholastykę. Od niego bowiem bierze początek klasyczne rozumienie prawdy<sup>13</sup>: *zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy*<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Por. J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 1992, s. 273.

<sup>9</sup> Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000, s. 54.

<sup>10</sup> K. Kaucha, J. Kędzierski, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1317.

<sup>11</sup> U Greków podstawowym terminem odnoszącym się do prawdy jest *aletheia* i oznacza on nie istotę rzeczy, jej obiektywizację, ale po prostu „odsłonięcie” czy nawet „niezasłonięcie” jako przeciwieństwo milczenia lub zapomnienia. Prawda zawarta w eposach starożytnej Grecji często była zmieszana z fałszem. Por. A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej...*, art. cyt., s. 35.

<sup>12</sup> Zdaniem Heraklita „złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, którzy mają dusze barbarzyńców”. Stąd opowiada się on za pochodzeniem rozumu od świata – to, co powszechne (*ksynos*). Poszczególne człowiek, natomiast, polegając na własnym rozumie (*fronesis*), błądzi i nie dociera do żadnej wiedzy. Demokryt wprost mówi o niemożności zrozumienia tego, jaką jest prawda, która leży w głębinach, a Parmenides uważał błędzenie myśli za podstawowy wyróżnik tego wszystkiego, co istnieje. Sofiści, z kolei, mówią o braku prawdy powszechnej dla wszystkich. Dlatego też kryterium decydującym o tym, która prawda jest lepsza, jest – ich zdaniem – zastosowanie prawdy w praktyce. Sokrates chce prawdy poszukiwać, dążyć do niej, a jego uczeń Platon, który uważa zmysły za nieadekwatne do poznania idei, za o wiele ważniejsze, niż poznanie, uznaje spokrewnienie z prawdą duszy. Por. Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 23–24; W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 925.

<sup>13</sup> Por. J. Didier, *Słownik filozofii...*, dz. cyt., s. 272.

<sup>14</sup> Zdaniem Arystotelesa ani materia, ani idee nie istnieją samodzielnie, są to abstrakcje. W rzeczywistości istnieją tylko zespoły materii i formy, a pojęciowe poznanie osta-

*Chcę poznać Boga i duszę...* mówi św. Augustyn w *Soliloquiach*<sup>15</sup>. Bliskie platońskiemu wzniesienie duszy, której wzrokiem u św. Augustyna jest rozum dowartościowany cnotą, zostaje dodatkowo wsparte przez wiarę, nadzieję i miłość<sup>16</sup>. Ponadto w pismach św. Augustyna można wyróżnić dwa rodzaje prawdy: bytową i teoriopoznawczą. Rozróżnienie to było fundamentalne, ponieważ dawało podstawy do refleksji nad niezmiennością i powszechnością prawdy, jej absolutnym charakterem oraz nie znajdującym się w sprzeczności, czasami błędzącym, ludzkim poznaniem<sup>17</sup>.

W tomistycznej koncepcji ukierunkowania się podmiotu w stronę prawdy poznawać oznacza bytować w nowy sposób, bogatszy niż poprzednio (*anima est quodammodo omnia* – S.th I, 14,1). Poznawanie jakiejś rzeczy w tomizmie jest zarazem „pewnym” sposobem stawania się tą rzeczą. Jak jednak rzecz może być obecna w podmiocie i przy tym nie tracić nic ze swojej bytowej struktury, nie przestać tym samym istnieć? Tomizm rozwiązuje ten problem przy pomocy wyraźnie nawiązującej do Arystotelesa formy poznawczej<sup>18</sup>. To właśnie św.

tecznie nie pozwala dotrzeć do materii, ponieważ poznajemy jedynie formę. Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN (hasło: PRAWDA)*, Warszawa 1967, s. 395; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 33–34.

<sup>15</sup> Por. A. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13–21.

<sup>16</sup> Kresem poznania jest oglądanie Boga – twierdzi św. Augustyn. Człowiek nie traci przez to władzy patrzenia – oglądania, ale wszystko inne wobec blasku tej prawdy po prostu blednie. Nic poza Bogiem nie jest już w stanie zatrzymać wzroku. Poza tym widzenie to jest również kresem pojmowania, na co składa się ten, który poznaje, oświecony łaską rozum i to, co jest pojmowane. Por. Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 51.

<sup>17</sup> Por. S. Kowalczyk, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XIX, (1972), s. 247 i 248.

<sup>18</sup> Materia w rzeczach – bytach jest tym, co je kurczy, powoduje dystans i oddala. Natomiast to, co duchowe, przybliża. Przedmiot zatem istnieje w podmiocie „intencjonalnie”. Akt poznania wyzwala się od przedmiotu i z wszelkich znamion materialności przez wytworzenie wewnętrznego wyrazu, jakim jest pojęcie. Tomizm stoi zatem na stanowisku realizmu poznawczego i ontologicznego pierwszeństwa bytu przed prawdą. Obecne w podmiocie pojęcie powstało tam nie za pomocą szczególnego starania czy działania podmiotu. Możemy powiedzieć, że stało się tak z natury bytu poznającego. Dopóki intelekt nie wydaje sądu o rzeczy, nie można nic powiedzieć o prawdzie. Dopiero sąd osiąga owego *ipsum esse*, o którym z kolei wiemy, że jest samym źródłem wszelkiej rzeczywistości. Wszystko, co jest, co istnieje, może być poznane, jest przedmiotem aktualnego lub możliwego poznania. Owo pierwszeństwo bytu przed prawdą odnosimy bowiem do Boga, gdzie początek ma sam byt i gdzie byt stanowi jedność z prawdą, a nasze poznanie jest tej jedności – mimo że dalekim i niedoskonałym – jednak wiernym odbiciem. Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 174–175; M. Krapiec, S. Kamiński,

Tomasz, korzystając z formuły Izaaka ben Salomona Israe`li, sformułował klasyczną definicję prawdy, zwaną arystotelesowską, *Veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*<sup>19</sup>. Od tej koncepcji prawdy znacznie odbiegają te wszystkie teorie, które charakteryzują się większym lub mniejszym pesymizmem co do możliwości poznania prawdy absolutnej. Można podzielić je na dwa skrajne w podejściu do ludzkiego intelektu stanowiska: aprioryczno-racjonalistyczne i empiryczne. Według pierwszego byt jest bezpośrednio dany ludzkiemu intelektowi i to tym lepiej, im bardziej pomija się dane zmysłowe, które powodują jedynie zmańczenie czystego obrazu prawdy<sup>20</sup>. Empiryzm natomiast, będący teorią budowaną w oparciu o dane zmysłowe, charakteryzuje się brakiem zaufania do intelektu jako władzy oddzielnej od aparatu zmysłowego, zwłaszcza zaś wyobraźni<sup>21</sup>.

Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 130; S. Kowalczyk, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XIX, z. 2(1972), s. 254; E. Gilson, *Tomizm (wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu)*, Warszawa 1960, s. 328; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 69–73; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 150–161.

<sup>19</sup> Ta klasyczna definicja prawdy ujmowana jest i przedstawiana w języku polskim jako prawdziwość myśli, która jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy stwierdza, że „jest tak a tak i tak rzeczywiście jest”. Kazimierz Ajdukiewicz, na przykład, wyjaśnia to przy okazji stosowania kryterium prawdy. Dla Romana Ingardena, tymczasem, to bardziej problem prawdziwości sądu, który jest prawdziwy, jeżeli stan rzeczy wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu, w obrębie tej dziedziny bytu, w której dany sąd go umieszcza. Por. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 11–13; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 287–288; A. Podsiad i Z. Więckowski (opr.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 290.

<sup>20</sup> Zagadnienie znane jest już w starożytności greckiej, kiedy to Parmenidas zauważył konflikt między poznaniem intelektualnym a zmysłowym, które postrzegał jako dwie drogi, prowadzące w różnych kierunkach. Kontynuatorami apriorycznego sposobu poznania są: Platon, Augustyn, Descartes, Leibniz, Malebranche, Gioberti, Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*..., dz. cyt., s. 162; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 107–111.

<sup>21</sup> Poglądy te, rozwijane i sprecyzowane początkowo przez J. Locke, angielskiego filozofa, lekarza i polityka, podjęte zostają przez D. Hume'a i J. St. Mill'a, którzy odnosząc się krytycznie do niektórych kwestii (Hume stoi na stanowisku empiryczności faktów, a sceptycznie odnosi się do empirystycznej teorii wiedzy; Mill natomiast nadaje empiryzmowi mniej radykalną formę niż ta z XVIII wieku), zachowują jednak podstawowe założenia. Obaj ponadto stają się bliscy pozytywizmowi, który ogranicza się do programu metodologicznego i jest antymetafizyczny oraz antyteoriopoznawczy. Empiryzm jako prąd myślowy, a zarazem sposób ujmowania rzeczywistości, bardzo często bywał wykorzystywany jako argumentacja przeciwko pojęciom filozofii chrześcijań-

Oba nurty poznawcze nie poświęcają w swoich teoriach wiele miejsca pośredniej drodze interpretacji zauważonych faktów poznawczych. Przywołane powyżej stanowiska nie liczą się bowiem ze spełnianymi przez jaźń aktami poznania o treści tak materialnej, jak i niematerialnej. Nie dostrzega się w nich również bardzo silnego związku abstrakcyjnego poznania umysłowego z poznaniem zmysłowo wyobrażeniowym<sup>22</sup>. Takiego odniesienia myśli lub sądu nie spotykamy również w tak zwanej koherencyjnej koncepcji prawdy. Jest ona jednak ujęciem tylko części rzeczywistości, gdzie prawdę rozumie się jako wewnętrzną spójność teorii. Za prawdziwe, według tej koncepcji, należy uznać takie wypowiedzi, które stanowią spójny logicznie układ<sup>23</sup>.

Do nieklasycznych koncepcji prawdy należy zaliczyć także „prawdę pragmatystyczną” – ujmowaną jako użyteczność poznawczą. Posiadanie prawdy dla James'a nie jest celem samym w sobie<sup>24</sup>, podczas gdy w klasycznej teorii,

skiej. Nieumiejętność dostrzeżenia w tomizmie (niektórzy autorzy stawiają znak równości między tomizmem i „filozofią chrześcijańską”) realizmu poznawczego, radykalne przeciwstawienie prawd wiary prawdom racjonalnym i obciążenie bezkrytycznie przyjętą i rozwijaną kategorią „wiecznej prawdy”, która – w myśl nieprzyjaźnie usposobionych do dziedzictwa chrześcijańskiego „empirystów” – miałaby być jedynie ukrytą koniecznością, rozwijaną w celu zmuszenia całych pokoleń do posłuszeństwa (Szesstow), stała się przyczyną totalnej krytyki tomizmu z punktu widzenia założeń empirystycznych. Założenia te wykorzystuje się również jako aksjomaty w dziedzinie nauk szczegółowych, ciągle jeszcze kurczowo trzymających się pozytywistycznej koncepcji metodologicznej, mimo że wiele ostatnich osiągnięć dość wyraźnie się im wymyka. Przy czym dziś już nie sposób nie dostrzegać niebezpieczeństw i zagrożeń wynikających z rozejścia się etyki z nauką (rozumianą jako opartą wyłącznie na empirycznych założeniach). Chodzi bowiem nie tylko o uprawnioną na takim czy innym gruncie definicję. Chodzi przede wszystkim o samą wartość. Społeczeństwa już niejednokrotnie musiały wracać do etycznego wymiaru prawdy, kiedy sprawdzalne tylko w oparciu o wąski zakres fizykalnego czy zmysłowego doświadczenia, zaczęły bezpośrednio zagrażać samemu człowiekowi. Por. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*..., dz. cyt., s. 283; B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, Warszawa 1994, s. 421; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 159, 161–162; L. Negri, *Kościół miejscem wolności chrześcijańskiej*, „Communio” 9(1994), s. 408.

<sup>22</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*..., dz. cyt., s. 168.

<sup>23</sup> Por. J.J. Jadacki, *Spór o granice poznania (prolegomena do epistemologii)*, Warszawa 1985, s. 100 i 125.

<sup>24</sup> Prawda staje się tu środkiem wiodącym do innych zadowoleń życiowych, do osiągnięcia sukcesu, a nawet ocalenia. Poza tym pojawia się element użyteczności; pewnej wiedzy, umiejętności, domu... Użyteczność ta może być praktycznie doniosła tylko w danej chwili, ale też może istnieć użyteczność „nadetatowa”. Prawda staje się również „zbiorową nazwą” procesów sprawdzania, które urzeczywistniamy, bo nam się to

w kryterium prawdy występuje oczywistość, gdzie prawdziwość narzuca się intelektowi sama przez się. I tak na przykład dla Descartes'a istnieje oczywistość podmiotowa<sup>25</sup>. Innym przykładem oczywistości jest praktyka (marksizm). Ostatecznie jednak propozycję Karola Marksa w dziedzinie prawdy należy sprowadzić do uzurpowania sobie przez człowieka „mocy prawdotwórczej”. Tego rodzaju zabiegi były właściwe też innym teoretykom prawdy. Niemniej to właśnie K. Marksowi należy przypisać ów „przewrót” polegający na przeniesieniu mocy kreatywnej prawdy z jednostki na społeczeństwo<sup>26</sup>.

Ponieważ obraz prawdy tak bardzo zależy od teorii, rozumienia ludzkiego poznania (w historii filozofii niejednokrotnie dochodziło do przesadnego akcentowania elementu intelektualnego kosztem zmysłowego i odwrotnie), bardzo często tworzy się go na gruncie jednej koncepcji, przy jednoczesnym negowaniu innej. W tym kontekście wszelkie próby zmierzające do znalezienia wspólnej płaszczyzny, ułatwiającej zrozumienie niejednokrotnie bardzo odległych stanowisk, podejmowane choćby w celu dokonania pewnej klasyfikacji, przy jedynie powierzchownej znajomości poszczególnych teorii, stwarzają dobry klimat do szerzenia się tego zjawiska, jakim jest relatywizm<sup>27</sup>. Ten ostatni, dziś

po prostu opłaca. Por. Z. Cackowski i M. Hetmański, (red), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 229–232.

<sup>25</sup> Kartezjusza można uważać za autora prawdziwego przełomu w filozofii. Przyjąwszy wątplenie powszechne, na skutek złudzeń zmysłowych, znalazł w nim punkt wyjścia i ostoję pewności: „jeśli wątpię to myślę”. Przynajmniej to jedno jest pewne: istnieje myśl. Fundamentów wiedzy – według niego – należy zatem szukać nie w przedmiocie, lecz w podmiocie i świadomym duchu. Por. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*..., dz. cyt., s. 26–27; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument*..., dz. cyt., s. 1318.

<sup>26</sup> Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 72. Warto zwrócić uwagę na normatywne pojęcie praktyki, nad którym, w nawiązaniu do marksowskiej krytyki społeczeństwa, pracował między innymi Jürgen Habermas. Za pomocą normatywnie ujętego działania ludzkiego badał on procesy porozumiewania się ludzi w nowoczesnym świecie. Zaowocowało to zwróceniem się Habermasa przeciwko celowo-racjonalnym, instrumentalnym, analitycznym i systemowo-teoretycznym pojęciom działania. Rozumna praktyka może być tylko rezultatem działania, a nie uprzednich systemowych i teoretycznych założeń – twierdził. Jeżeli jednak pozbawi się praktykę jakiegokolwiek teorii, to z czasem będzie ona podlegała relatywizacji i przestanie być – wbrew deklaracjom – teorią praktyczną. Teoria praktyki, w myśl jej twórców, posiada swoją „własną rozumność”, której musi sprostać za pomocą własnych środków teoretycznych. Poza tym musi mieć możliwość usprawiedliwiania własnych dążeń. Pozostanie także rozumna, jeśli nie będzie mylić siebie z własnym przedmiotem, odrzucając jednocześnie jakąkolwiek teorię.

<sup>27</sup> Problem relatywizmu najczęściej wyłaniał się przy okazji bardziej gruntownych i całościowych opracowań nowych prądów filozoficznych, których wnioski odnoszono do koncepcji lub nawet całych systemów okresu minionego. Tak też należy rozumieć

szczególnie lansowany i poza wymiarem epistemologicznym przechodzący coraz częściej w sferę aksjologiczną, budzi zrozumiały niepokój w tych wszystkich środowiskach, w których brak możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy równa się utracie wystarczających argumentów dla ludzkiej wolności. Zwłaszcza kiedy dążenie do obiektywnej prawdy przestaje być przedmiotem aspiracji także współczesnych kierunków hermeneutycznych. Lęk współczesnej hermeneutyki przed metafizyką może się bowiem okazać „lękiem przed prawdą”, co pozbawia hermeneutykę koniecznego zakorzenienia, czyniąc z niej właściwie tylko znaczeniową grę i zaprzepaszczać tym samym jej możliwości<sup>28</sup>.

spór o możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy między teoretykami czystego rozumu (Kant) a teoretykami filozofii języka, którzy podejmowali ten problem na gruncie zagadnień hermeneutycznych (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger i Gadamer). W dyskusji tej pojawiło się również inne niebezpieczeństwo, mianowicie solipsyzmu (łac. *solus ipse*). Odosobniona, indywidualna świadomość, która nie niesie za sobą żadnych interpersonalnych gwarancji jako elementu krytycznego dla subiektywnej świadomości, wydała się jednak zbyt niebezpieczna i ostatecznie w filozofii przesądono spór na korzyść języka (Hamann i Herder), w którym musi szukać oparcia każda teoria racjonalności. Na tym tle H.G. Gadamer jako „miejsce” poznania uznał spotkanie między poznającym a poznawanym, dokonujące się dzięki historii (przekazowi, tradycji, strumieniowi przesądów). Ale dla niego cały ten proces realnie kończy się na języku. Jest to więc stanowisko redukcjonistyczne. W personalizmie rzeczywistość poznaje się przez osobę; w części za pomocą języka i w części za pomocą percepcji (zmysłowej oraz umysłowej). Podmiot, poznając rzeczywistość, poznaje tym samym i siebie samego, a język jest tylko jednym ze środków tego poznania czy też przekazywania wiedzy. Poznanie jest więc przedmiotowo-podmiotowe, przedmiotowo-przedmiotowe i podmiotowo-podmiotowe. Język jest zawsze tylko jednym z mediów. Całość poznania jest możliwa dzięki osobie, w której dokonuje się niezwykle spotkanie immanencji z transcendencją. „Dla personalizmu każda dziedzina wiedzy – nie tylko o języku – może zawierać pewne wartości humanistyczne, a przy tym ontyczne i prawdziwościowe. Nie ma bowiem żadnej wiedzy bez osoby ludzkiej, jak i nie ma człowieka bez pewnej refleksji nad sobą w ramach jakiegokolwiek nauki o rzeczywistości. Należy, więc, odrzucić nie tylko tezę, że poznanie podmiotowo-przedmiotowe dociera jedynie do języka, ale i tezę, że język odzwierciedla całą i wszelką rzeczywistość obiektywną. Byłoby to ogromne zawężenie bytu oraz źródeł, metod i środków poznania...” Cz.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 244–245. Por. T. Styczeń i E. Baławajder (red), *Jedynie prawda wyzwala – rozmowy o Janie Pawle II*, Roma 1987, s. 83.

<sup>28</sup> Gruntowna analiza ludzkiego poznania, przy wykorzystaniu całego dorobku filozofii chrześcijańskiej i odniesieniu się do tomistycznego realizmu poznawczego, pozwala wydobyć jego werytatywny oraz normatywny charakter. Obecność w poznaniu ludzkim elementu obiektywnego i subiektywnego daje się poza tym ująć w swoiste relacje krzyżowe. Przedmiotowość wchodząca w kontakt z podmiotowością warunkuje ją, ale sama jest (przedmiotowość) również warunkowana przez podmiotowość w aspekcie poznawczym. Poznanie zatem – według tego ujęcia, obficie czerpiącego z tradycji tomi-

Ostatecznie prawdę można postrzegać jako pewnego rodzaju „zbliżenie” między rzeczą a umysłem (*veritas est adequatio rei et intellectus*). Wbrew jednak empiryzmowi z jednej strony a idealizmowi – z drugiej, „rozstrzygnięcie” o tej zgodności, leżące u podstaw wszelkiej prawdy, należy przypisać rozumowi. Rzecz, mimo że poznawana przez umysł, jest w procesie poznawczym zawsze czymś pierwszym, a decydujący o jego powodzeniu stosunek zgodności dokonuje się w umyśle<sup>29</sup>.

Ze zrozumiałych względów nie możemy sobie tutaj pozwolić na wyczerpującą analizę wszystkich, obecnych w historii myśli ludzkiej, propozycji rozwiązywania tego problemu. Niemniej przy dostrzeganiu trudności pojawiających się w jednostronnych i redukcjonistycznych ujęciach zagadnienia poznawalności prawdy warto zwrócić uwagę na personalistyczną koncepcję poznania, nierozzerwalnie związaną z klasyczną ideą prawdy i personalistyczną koncepcją wolności. Z jednej strony otwartą na całą rzeczywistość osoby<sup>30</sup>, wszystkie jej władze, potencjalność; a z drugiej – nie zamykającą się na świat zewnętrzny, szczególnie zaś na interpersonalny wymiar życia ludzkiego.

## 2. Aksjologiczny wymiar prawdy

Zagadnienie prawdy domaga się jednak nieco innego ujęcia niż tylko filozoficzne. Przede wszystkim przez jej głębokie zakorzenienie w wymiarze aksjologicznym<sup>31</sup>, co wcale nie musi być jednoznaczne z minimalizowaniem ujęć kla-

stycznej – nie jest dziełem ani samego podmiotu, ani też samego przedmiotu, stanowiąc wynik „papierotnej” relacji, ostatecznie ujmowanej w osobie. Por. Cz.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 243.

<sup>29</sup> Przy tej okazji nie można pominąć całego zagadnienia „recentywizmu”, który umożliwia rozróżnienie historii i przyszłości. O ile historia jest otwarta epistemologicznie (na poznanie) i zamknięta ontologicznie (na stawanie się), a przyszłość odwrotnie, to właśnie terażniejszość, jako „istnienie istniejącego”, jest stałą możliwością poznawania i stałym poznawaniem możliwości. Por. I. Bańka, *Epistemologia – jako odkrycie aktualnego momentu prawdy*, Katowice 1990, s. 11–12.

<sup>30</sup> Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 18.

<sup>31</sup> Zastosowane tutaj określenie „ujęcie tradycyjne” wymaga pewnego komentarza. Chodzi ciągle o nieprzezwycięzoną do końca i przez to w mniejszym lub większym stopniu wpływającą na współczesne wizje i opracowania pozytywistyczną koncepcję poznania. Naturalnie we współczesnej analizie procesu poznawczego człowieka i obiektywnej wartości prawdy jest ona nieustannie modyfikowana. Poważniejsze trudności pojawiają się jednak w momencie, kiedy ściśle określonym wynikiem badań usiłuje się nadać charakter zobowiązujący. Brak w takiej sytuacji czy też niewystarczające odniesienie się do koncepcji osoby ludzkiej, z wyraźnie zarysowanym w niej wymiarem etycznym, zmusza do rozstrzygnięć, które – jak pokazuje nam doświadczenie, związane choćby z ostatnimi eksperymentami nad ludzkim DNA i z klonowaniem – nie zawsze

sycznej filozofii. Etyka bowiem nie tylko „wyodrębniła się” z filozofii (dotyczy to również wielu innych nauk, także przyrodniczych), ale też do filozofii ciągle przynależy<sup>32</sup>. Filozofia w tym względzie, nawet w jej bardzo szerokim znaczeniu zawierającym wszystkie ważniejsze nurty, staje się więc niezbywalnym punktem odniesienia. Choćby przez jej wpływ na powstawanie koncepcji i rozumienia poznania ludzkiego. Ową pozycję odniesienia czy też miejsce zakorzenienia filozofia zachowuje także wobec etyki, która mimo iż jest nauką integralnie należącą do filozofii, zwłaszcza przez swoje otwarcie na rzeczywistość przez naturalne światło rozumu, na tyle poszerza horyzonty wiedzy o człowieku, że zasługuje na nowe ujęcie<sup>33</sup>.

Tak postawiony problem ma swoją dość bogatą historię. Już w starożytności greckiej, zanim doszło do szerszego opracowania koncepcji poznawczych, dzięki którym prawda znalazła się w zasięgu opracowań teoretycznych (Platon i Arystoteles), Sokrates określał się jako „służący prawdzie”. Służbę tę jednak pojmował dość szczególnie. Utrwalony przez wieki obraz nauczyciela, który prawdy naucza – w recepcji greckiego Mędrca – zostaje zastąpiony obrazem nauczyciela, który wraz ze swoim uczniem prawdy poszukuje. Przy czym nauczyciel różni się od ucznia tym, że wie, gdzie i jak ją znaleźć. W rozumieniu Sokratesa nauczyciel to „akuszer”, który pomaga człowiekowi ponownie się na-

liczyć z normami etycznymi. Tym bowiem wspomniana powyżej pozytywistyczna koncepcja prawdy odmawia „charakteru naukowości”, przesuwając je na teren ludzkiej uczuciowości i religijności, zresztą również specyficznie rozumianej.

<sup>32</sup> Problem dotyczy obecności w etyce zdań imperatywnych, podczas gdy za najbardziej uprawnione w nauce uważa się zdania oznajmujące. Nie stawia to etyki w opozycji do nauki, także do filozofii. Wręcz przeciwnie, etyka bardzo potrzebuje filozofii, zwracając się do tych jej nurtów, które w obliczu egzystencjalnych pytań człowieka okazują się bardzo przydatne i pozwalają nieco odkryć jego tajemnicę. Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>33</sup> Mamy tu na względzie porządek poznawczy, który wiąże się z wysiłkiem nie po to, aby wygodnie żyć, ale przede wszystkim, aby wiedzieć jak się w rzeczywistości rzeczy mają. Pojęciem określającym sens doświadczeń poznawczych jest pojęcie prawdy. Tym właśnie zajmowaliśmy się powyżej, usiłując wykazać, że problem prawdy, który od początku nurtował filozofię, nie musi się bezpośrednio wiązać z opanowywaniem świata przez człowieka. Nie musi się mu sprzeciwiać, ale jest od utilitaryzmu znacznie szerszy i dla życia ludzkiego bardziej zasadniczy, mimo że na gruncie filozofii powstał kierunek zwany pragmatyzmem. Wartość pożytku może się bowiem znaleźć w konflikcie nie tylko z wartością moralnego dobra, lecz także z wartością prawdy. Mówienie o prawdzie jako o wartości, co jest jak najbardziej słuszne, domaga się jednocześnie uchwycenia i przeanalizowania jej wymiaru etycznego. Por. K. Starczewska, *Wartości podstawowe*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych* (wybr.) M. Środa, Warszawa 1994, s. 236 i 243.



rodzić; tym razem w poznanej przez siebie prawdzie. Jednak owo „samonarodzenie”, choć dokonane z pomocą nauczyciela, może zachodzić tylko przy wysiłku ucznia. Zanim jednak nastąpi „samonarodzenie”, „powtórne narodziny moralne”, chciałoby się powiedzieć za Sokratesem, musi się dokonać samopoznanie<sup>34</sup>. Mniej więcej tyle sam Sokrates, który głęboko wierzył, że samo poznanie – jeśli tylko będzie gruntowne i wejdzie w relację z narzucającą się wprost ze swoją oczywistością prawdą – wystarczy do dobrego życia, czyli do bycia dobrym człowiekiem.

Tymczasem problem jest nieco bardziej złożony. Oczywistość epistemologiczna nie pociąga bowiem za sobą, w sposób konieczny, oczywistości aksjologicznej. Do tego potrzeba czegoś więcej. Już powyższe analizy dotyczące obecnych na gruncie filozofii koncepcji poznania, które wychodzą od różnych, a niekiedy nawet przeciwstawnych wizji człowieka, domagają się ścisłego określenia co do tego, kim tak naprawdę człowiek jest i jaki charakter ma poznawana przez niego rzeczywistość. Jeżeli przyjmiemy, zresztą za całą tradycją klasycznej filozofii, że człowiek jest jedynym w swoim rodzaju bytem *suppositum*, nie spotykanym oraz nieporównywalnym do całej otaczającej go przyrody oraz wyrastającym ponad nią<sup>35</sup>, a jego poznanie nie jest bezkrytycznym i mechanicznym odbiciem zewnętrznej rzeczywistości; nie jest też tylko i wyłącznie jego wytworem, to tym samym musimy stwierdzić, że dociera on do prawdy, która ma charakter obiektywny.

Człowiek staje przed oczywistością prawdy absolutnej, tj. takiej, która przy założeniu całej bogatej struktury ludzkiego wnętrza ma charakter powszechnie zobowiązujący. Prawda bowiem, która nie jest w tym sensie absolutną, w ogóle przestaje być prawdą. Traci swój charakter bezwzględnie zobowiązujący. Samopoznanie człowieka, a więc jego samookreślenie w relacji do prawdy, jest wprawdzie nieodzownym warunkiem realizacji bytu ludzkiego, jednak niewystarczającym. Człowiek sięga dalej i musi pójść dalej. Chodzi tu o ten przedziwny i ponad wszelką wątpliwość doświadczany w podmiocie związek, jaki zachodzi między ontologią a etyką. Dość oryginalnej i uwiecznionej powodzeniem próby wykazania takiego związku, poprzez uwzględnienie personalnego charakteru poznania ludzkiego i przez to jego wpływu na całą ontyczną strukturę bytu ludzkiego, podjął się przed laty Karol Wojtyła (*Osoba i czyn*). Przy czym zależność ludzkiej wolności od poznanej prawdy, jaka przy okazji tego swoistego studium osoby, dokonanego poprzez jej czyn, ukazała nie tylko jej, to

<sup>34</sup> Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>35</sup> Por. M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia człowieka – Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16–17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą*, Rzym 1987, s. 241.

znaczy prawdy, etyczny charakter, ale przyczyniła się również do nakreślenia szczególnego „mechanizmu”.

Na czym miałyby polegać owa oryginalność i ukazujący zależność ontologii oraz etyki wspomniany sposób postępowania? Otóż określanej generalnie jako „pionowy”, strukturalny i ontyczny wymiar osoby, którego – mówiąc o wolności – pominąć nie można, przez Wojtyłę został „dowartościowany” o wymiar „poziomy”, odnoszący się do sfery przeżyciowej, świadomościowej bytu ludzkiego. Przywołując zatem ów „poziomy” wymiar ludzkiej wolności, musimy stwierdzić, że sam wybór to nie tylko mechaniczne skierowanie się do jednej wartości z pominięciem innych. „Samodeterminacja” i związana z nią cała struktura wolnego działania osoby, która ukazuje się przy pewnym podążaniu „w głąb” – pionowym, dokonuje się ze względu na motywy, czyli wartości. Muszą one być przez osobę poznane. Dlatego tak dużo miejsca poświęciliśmy w tym artykule kwestii epistemologicznej. W relacji do osoby wartości te dane są z zewnątrz, obiektywnie, a wolne działanie człowieka uwydatnia rozstrzygnięcie na podstawie uprzedniego procesu poznawczego i w relacji do określonej prawdy. Opiera się to z kolei na innym wniosku wypływającym z powyższych analiz, a mianowicie, że wolność nie jest „od wartości”, ale „do”, a nawet „dla wartości”. Zależność i złożoność danej zewnętrznie i obiektywnie wartości – prawdy oraz wewnętrznego, dokonanego siłami samego podmiotu rozstrzygnięcia, suponuje kolejny wymiar wolnego działania osoby<sup>36</sup>. Człowiek przez podejmowane działanie staje się przede wszystkim „jakiś”. „Samospelnienie” osoby ludzkiej, ujęte w ramy zawartego w rzeczywistości aksjologicznej wymiaru ontologicznego, dokonuje się u Wojtyły przez czyn. Rzeczywistość aksjologiczna zakorzenia się w ontologicznej i ją tłumaczy. Pomaga także w jej zrozumieniu<sup>37</sup>.

Z kolei analizowana przez Karola Wojtyłę transcendencja pozioma, czyli przekraczanie siebie w kierunku rzeczywistości zewnętrznej, podmiotu w kierunku przedmiotu, ujawnia transcendencję pionową, gdzie człowiek doświadcza w czynie swojej wolności. Przy czym samostanowienie osoby w czynie ujawnia jej niezależność od zewnętrznych przedmiotów. Człowiek ani nie musi ich chcieć, ani poznawać. To samo odnosi się do wartości. Dynamizm osoby, jej determinacja w czynie nie pochodzi więc od wartości. Przez co nie jest ona determinacją zewnętrzną. Jest to zawsze determinacja wewnętrzna. Ujawnia ona jednak pewien „brak” osoby, czyli „niepełność”. Osoba poprzez czyn dąży do „samospelnienia”. Innymi słowy otwarta jest na wartości<sup>38</sup>, a czyn człowieka,

<sup>36</sup> Por. W.J. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22(1979) nr 1–3, s. 78.

<sup>37</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 196.

<sup>38</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 17.



który jest „samozdeterminowaniem” poprzedzonym osobowym rozstrzygnięciem, dokonany w oparciu o zewnętrzne wartości, wykazuje brak istotnego elementu, który stanowiłby swoistego rodzaju cenzurę w spełnianiu się podmiotu. Lukę tę wypełnia prawidłowo ukształtowane sumienie. Osoba spełnia się nie przez jakikolwiek czyn i wybór jakiegokolwiek wartości, ale tylko przez czyn, który jest zgodny z głosem sumienia, ponieważ został podjęty w oparciu o prawdę, zgodną z głosem sumienia<sup>39</sup>. Wszystko to nie tylko ujawnia, ale także zakłada duchowość bytu ludzkiego. Ani bowiem „sprawczość”, ani „samostanowienie”, ani „samoposiadanie” nie jest ujmowane przez zmysły. Mimo to stanowi przedmiot doświadczenia ludzkiego. Stąd wszelkie kierunki filozoficzne, które nie wytworzyły w sobie aparatu pojęciowego, pozwalającego ujmować głęboką, duchową rzeczywistość bytu ludzkiego, nie są w stanie dotrzeć do pełnego obrazu osoby, a tym samym do tej jej funkcji, jaką jest wolność. Zakrojenie bytu ludzkiego tylko do tego, co dane jest zmysłowo, niesie za sobą, z konieczności, ograniczenie ludzkiej wolności<sup>40</sup>.

Samopoznanie jest zatem – zgodnie zresztą ze wzmiankowaną powyżej intuicją Sokratesa – warunkiem „samonarodzin” człowieka, ale warunkiem niewystarczającym. Antropologia otwarta na duchowość człowieka i związany z nią szczególny rodzaj doświadczenia, które nie opiera się na danych zmysłowych, nie stanowi jeszcze gwarancji „samospelnienia”. Nie zapewniają tego również te kierunki, które wyraźnie oscylują w stronę personalizmu. Człowiek poznający całą swoją wewnętrzną strukturę, doświadczający ponadto integracji własnej osoby w czynie, tylko przez to nie realizuje jeszcze siebie do końca i nie doświadcza pełnego wyzwolenia<sup>41</sup>. Mimo że powyższe refleksje pozwalają

<sup>39</sup> Wolność wyraża się w *sprawczości*, a *sprawczość* pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność z kolei ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej, która stanowi właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach. Problem etycznego, powinnościowego zobowiązania zostaje sprowadzony do problemu obiektywnej, a więc umożliwiającej człowiekowi samorealizację, prawdy, co najlepiej widoczne i najpełniej zrozumiałe jest przez wgląd w strukturę bytu osobowego, jaki możliwy jest dzięki sumieniu. Por. T. Styczeń, *Miłość, a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis, Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 91–93; K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>40</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 320–322.

<sup>41</sup> Dlatego też tak bardzo jest potrzebna wrażliwość poznawcza na wewnętrzną, duchową strukturę bytu ludzkiego. Personalizm jako kierunek filozoficzny, czy nawet system (Cz. Bartnik), w podejściu do problemu wolności człowieka i jej realizacji nie może być wszystkim tłumaczącym „hasłem”. Bardzo często bowiem, nawet te koncepcje, które przyznają się do personalizmu, są „obietnicą bez pokrycia”, ukrywającą zaprzeczenie personalizmu, ponieważ przedstawia się w nich taką wizję osoby, w której ma ona moc tworzenia prawdy o sobie i każdym swoim czynem stwarzać siebie niejako na

doszukiwać się „uprzyczynowienia” wszelkich wolnych aktów w samej osobie ludzkiej, w jej wewnętrznej strukturze bytowej, a także w sprawczym, ludzkim „ja”, które siebie posiada i nad sobą panuje, to owo „uprzyczynowienie” nie jest jeszcze tego spełnienia osoby i tym samym realizacji wolności warunkiem ostatecznym. Jak bowiem wytłumaczyć oparte na głębokim doświadczeniu wewnętrznym stwierdzenie Owidiusza: *Video meliora proboque, deteriora sequor?*

Człowiek nie spełnia się i nie wyzwala tylko przez – nawet najbardziej rzetelne – poznanie. Nie dokonuje się to również przez jakikolwiek czyn, ale tylko przez czyn dobry. Ostatecznie definicji ludzkiej wolności należy szukać w „samoprzekraczaniu” w kierunku prawdy<sup>42</sup>. Nawiązując do Karola Wojtyły, wypada zauważyć, że transcendencji pionowej człowieka w czynie przychodzi z pomocą transcendencja pozioma; jej „autotranscendencja” w prawdzie czy też w kierunku prawdy, na zewnątrz, ku wartości obiektywnie danej i zweryfikowanej z subiektywnym głosem sumienia. Podkreślana tak często godność człowieka, uwidaczniająca się w jego wolności, nie zostaje tu w niczym ograniczona czy zminimalizowana. Uznanie danej wartości za prawdę dokonuje się w podmiocie. Nikt za człowieka nie może dokonać poznania – „samopoznania w prawdzie”. Nikt też nie dokona za niego wyboru prawdy. Byt ludzki powołany jest do poznania prawdy i zgodnego z nią działania. Odstąpienie tej możliwości i rezygnacja z tego wezwania na rzecz kogokolwiek czy czegokolwiek równałaby się z próbą odejścia od własnego człowieczeństwa<sup>43</sup>. Człowiek nie przestaje być „samo-zależnością” od swego „ja”, mimo że wchodzi w orbitę zależności od prawdy<sup>44</sup>. W przeciwnym razie nie zdołałby zrealizować swojej wolności, pozostałby bytem niespełnionym i podlegającym determinizmowi. Dopiero moment „samo-zależności” w „samo-uzależnieniu się” od prawdy ukazuje całe bogactwo wnętrza ludzkiego, które nie napotyka na konflikt z obiek-

nowo, niezależnie od podejmowanych aktów w przeszłości i niezależnie od obiektywnej prawdy. Por. Instytut Jana Pawła II, KUL, Sympozjum: „*Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura*” (Lublin 9–11 VIII 1991), „*Ethos*” 4(1991), nr 3/4, s. 15–16.

<sup>42</sup> Por. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły. Posłowie*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne...*, dz. cyt., s. 501 i 505.

<sup>43</sup> Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 157–158.

<sup>44</sup> Prawda nie stanowi dla podmiotu jakiegoś fatum czy też koniecznego ograniczenia, które musi wiązać się z utratą czegoś. Wręcz przeciwnie prawda jest na wskroś szansą podmiotu, którą on sam chce wykorzystać. Wszystko to wynika z natury bytu ludzkiego, ponieważ podmiot jako istota racjonalna tak został stworzony – „skonstruowany”, że jego chęć udzielenia przyzwolenia czemukolwiek poza prawdą, na przykład pragnienie nieprawdy, musi znaczyć dla podmiotu również „odejście od siebie” i zdradę siebie. Stąd wyrażenie, że prawda „wymusza” na podmiocie uznanie dla siebie, może być nieco mylące. Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 110.

tywną wartością prawdy nie ustanawianej przez podmiot, ale odkrywanej i to z radością, jaka może towarzyszyć tylko doświadczeniu wyzwolenia<sup>45</sup>.

Omawiany przez nas problem wolności realizowanej przez działanie, nie pozwalające się sprowadzić tylko do poznawczych władz człowieka, nie może się jednak uniezależnić od rzetelnego poznania. Innymi słowy, wyzwolenie człowieka jest nie do pomyślenia przez skrócenie do niego drogi o prawdę, ponieważ to właśnie prawda pozwala mu się realizować i „dorastać” do pełni, której sam w sobie nie znajduje. Prawda posiada więc charakter „powinnościowy”, zobowiązujący dla podmiotu. W praktyce zdarza się często, że podmiot po zdobyciu prawdy, z którą się utożsamia i od której się uzależnia, trafia na prawdę konkurencyjną. Co więcej, znajduje się w konflikcie z inną prawdą, na przykład z oczywistością siły większości. Z zasadą: *plus vis quam ratio*, gdzie w imię ocalenia wolności pojawia się pokusa zrezygnowania z poznanej przez siebie prawdy i poddania jej osądowi większości<sup>46</sup>. Ten dziejowy spór o wartości ma swój klasyczny przykład. Chodzi oczywiście o Sokratesa, który stał się pierwszym w historii filozofii człowiekiem broniącym „siły prawdy” przed „siłą większości”. To bowiem, co mnie zobowiązuje, zobowiązuje wszystkich pozostałych i to, co zostało odkryte przeze mnie, powinno być również, z racji obiektywnej wartości prawdy, odkryte przez wszystkich pozostałych<sup>47</sup>. Spór Sokratesa z jemu współczesnymi, z Ateńczykami, kończy się dla niego samego tragicznie. Przegrywa z „oczywistością siły”<sup>48</sup>. Siła wydaje się triumfować nad prawdą. Rodzi zwątpienie i podważa sens bezkompromisowości w „samowiązaniu się” z poznaną przez siebie prawdą „aż do końca”.

Jakiegolwiek były wnioski współczesnych Sokratesowi, to nie on miał zachować prawdę, ale prawda miała zachować Sokratesa, który o niej zaświadczył<sup>49</sup>. Więcej, ta sama prawda, która nie pozwala poddać w wątpliwość, umniejszyć, a tym bardziej znieść czyjejs podmiotowości, nawet w obliczu presji większości, zachowała w pewnym sensie obywateli Aten i nie tylko. Swoista „rewolucja” Sokratesa, mimo że dokonana na płaszczyźnie epistemologicznej,

<sup>45</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>46</sup> Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>47</sup> Por. T. Styczeń, *O etos prawa (Quid leges sine moribus?)*, referat wygłoszony na Jasnej Górze podczas Dnia Skupienia Prawników 4 X 1986 r., „Znaki Czasu” 2(1987), nr 6, s. 18–26.

<sup>48</sup> Por. Tenże, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>49</sup> Wierność sumieniu kazała Sokratesowi pozostać w więzieniu mimo otwartych bram. Nie jest to tylko problem Sokratesa. Dialog podobny do tego, jaki musiał on prowadzić z Kritonem, musi prowadzić każdy z nas, ze świadomością, że niejednokrotnie z tego „potrzasku” można wyjść tylko w roli męczennika lub zdrajcy. Mimo to człowiek gotowy jest zapłacić nawet najwyższą cenę za pozostawienie mu sumienia.

gdzie pewność w poznaniu rzeczywistości miała być wystarczająca do działania, co szybko okazało się zbyt powierzchowne<sup>50</sup>, stanowi niewątpliwie wyjątkowe w dziejach myśli ludzkiej wyzwanie. Tyle, że nieustannie trzeba je podejmować na nowo, również dzisiaj. Człowiek dokonujący dzięki swojemu wewnętrznemu, naturalnemu obdarowaniu (sumienie) wyboru obiektywnej normy (co nie zależy już od ludzkiego sumienia) – prawdy, sam się nią określa i podporządkowuje się jej, przez co prawda wynosi go ponad jego świat oraz pozwala mu stać się kimś innym – dobrym, uwalniając go tym samym z „magicznego mechanizmu konieczności” oraz skutecznie chroniąc przed iluzją wolności. To natomiast, co u Sokratesa było jedynie intuicją, kierunkiem postępowania i pragnieniem osadzonym na najgłębszym ludzkim doświadczeniu, odnajduje w dokonanym przez Wojtyłę studium wystarczające podstawy do gruntownej analizy i opisu. Przy czym podkreślone tu zaangażowanie wymiaru etycznego każe zwracać uwagę na praktyczny element tego zagadnienia. Innymi słowy – na samą rzeczywistość „bycia dobrym”.

Chodzi głównie o to, aby „żadnej prawdy” nie obracać nigdy przeciw człowiekowi i zatrzymać się oraz nie uzależniać wyzwolenia człowieka tylko od prawdziwości poznania. Samo poznanie prawdy nie wystarcza, aby człowiek „włączył” swój mechanizm „samorealizacji”<sup>51</sup>. Do tego potrzebny jest imperatyw, czyli taka prawda, która zobowiązuje<sup>52</sup>. Człowiek nie tylko może poznać

<sup>50</sup> Wbrew temu, co sądził Sokrates, problem człowieka nie wyczerpuje się na płaszczyźnie samopoznania; rozgrywa się dopiero na płaszczyźnie wolnego wyboru i – mającego w nim swoje źródło – działania. Ostatecznie chodzi nie tylko o to, aby człowiek poznał prawdę o sobie, ale także o to, aby ją wybrał – przeszedł z *logos* do *praxis*.

<sup>51</sup> Scharakteryzowane powyżej koncepcje poszukiwania przez człowieka najbardziej pewnej drogi do poznania prawdy uświadamiają nam, że owo dochodzenie, poznanie prawdy może być utrudnione i może napotykać na rozmaite przeszkody, które leżą tak w samym podmiocie, jak i poza nim. Naiwnością byłoby przy tym mniemać, że podobnych, a może nawet większych przeszkód człowiek nie napotka w swoim działaniu – realizacji siebie w miłości.

<sup>52</sup> Mówiąc o poznawczym trudzie podmiotu oraz jego owocach, nie można nie widzieć problemu, który musi być podjęty przy okazji teologicznej refleksji nad prawdą i który znacznie przybliżył nas do realizmu poznawczego, ugruntowując naszą rzetelność. Otóż według Księgi Rodzaju (2,17) człowiek od początku, a więc zanim jeszcze utracił pierwotną zdolność poznania prawdy, wyraźnego widzenia rzeczy, zdany był na wiedzę, która nie pochodziła od niego samego, której własnym tylko wysiłkiem nie mógł zdobyć. Istota problemu polega właśnie na tym, że człowiek – zafascynowany i zadufany w swoich możliwościach – nie zadał sobie trudu skorygowania ich z refleksją na temat ich podstaw. Skutki „ślepej pychy” dotknęły wszystkich ludzi, zadając rozumowi rany, które od tamtej chwili miały się stać przeszkodą na drodze człowieka do pełnej prawdy. Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 22.

prawdę (posiada wszelkie ku temu uzdolnienia), lecz prawdę poznać powinien, ponieważ przez nią się realizuje, odzyskuje godność<sup>53</sup>. Zasygnalizowane powyżej nierozzerwalne związki między prawdą – wartością a ludzkim poznaniem niosą za sobą również ściśle określone postulaty dla uprawiania tej dziedziny ludzkiej aktywności, jaką jest nauka. Wyznaczają dla uczonego, zaangażowanego w proces poznawczy – poszukiwanie prawdy, normatywne pole działania. W literaturze traktującej o relacji poznania do prawdy i zawartych w niej elementach etycznych dominują dwie, najogólniej rzecz biorąc, grupy problemów: etyka poznania i etyka zastosowania nauki. Kierujący się rzetelnością poznania badacz nie może się sugerować uprzedzeniami, osobistym interesem, podlegać takim czy innym naciskom. Musi go charakteryzować poszanowanie i otwartość dla prawdy, odkrywanej przez siebie i innych.

Nieco innym problemem jest samo zastosowanie nagromadzonej już wiedzy, które nie może nigdy stracić z oczu godności człowieka. Jedno i drugie postępowanie muszą regulować normy etyczne. Stąd w centrum naszych zainteresowań musi się znaleźć werytatywny charakter norm etycznych, czyli – przy założeniu, że człowiek realizuje się przez prawdę – zobowiązujący. Prędzej czy później człowiek w swoim odniesieniu do norm etycznych: prawa naturalnego czy też pozytywnego Prawa Bożego staje wobec zagadnienia religii. Sytuacjonizm etyczny, który ma wiele imion, bardzo często rodzi się z subiektywizmu. Zafascynowanie człowiekiem może również prowadzić do „ubóstwiania” go, uczynienia miarą wszechrzeczy. Nawet jeśli byt ludzki odnajduje w sobie niczym nie zdeterminowaną wolność wyboru, to człowiek nie jest ostatecznie celem sam w sobie. Odkrywane normy moralne, które pretendują do roli obiektywnych, powszechnie zobowiązujących, nie mogą mieć charakteru jedynie „doradczego” i zależnego ostatecznie od niczym nieskrępowanej decyzji człowieka, będącego bytem wyjątkowym, niepowtarzalnym i przez to samo często pochopnie wyciągającym wnioski co do swojej niezależności od norm ogólnych. Jak pokazuje doświadczenie, podejmowanie przez człowieka decyzji w zależności od okoliczności, które traktuje jako jedyne kryterium i chęć stania się autonomicznym sędzią dobra oraz zła, najbardziej zagraża jego godności i wolności<sup>54</sup>.

### 3. Teologiczne konsekwencje zakorzenienia wolności osoby w prawdzie

Problem ten domaga się spojrzenia z nieco innej perspektywy, czyli uwzględnienia tych wymiarów, w których etyka zahacza o religię. Innymi słowy „pyta” o teologię i potrzebuje rzeczywistości, bez której sama dla siebie nie jest do

<sup>53</sup> Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>54</sup> Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność, Studium teologiczno-moralne*, Poznań 1986, s. 55–64.

końca rozumiała, to znaczy nie udziela ostatecznej odpowiedzi na fundamentalne pytania<sup>55</sup>. W ramach etyki nie jest bowiem możliwa odpowiedź na pytanie: *Cur Deus homo?* (J 18,36–38). Chodzi zatem o teologiczny wymiar prawdy, w którym jej biblijne określenie stanowi niezbywalny punkt wyjścia.

Termin *aman*, od którego pochodzi rzeczownik *emeth*, oznaczający przede wszystkim moc, pewność, kogoś godnego zaufania, a także coś, na czym można się oprzeć (Jer 14,13; Iz 6,5), Stary Testament odnosi do Boga i do ludzi<sup>56</sup>. I tak w odniesieniu do Boga, obok zasygnalizowanego pojęcia pewności, solidności i wierności, termin ten przedziwnie koresponduje ze słowami: „nie zakryte”, „odkrywać”, „objawiać”, gdzie Bóg ukazany jest jako znający całą prawdę i odkrywający ją, niczego nie ukrywając (2 Sm 7,28; 1 Krl 17,24; Tb 12,11; Ps 19,10; 111,8; 119,86.151.160; Ml 2,6). W tym kontekście Objawienie zwrócone jest w kierunku tajemnicy, której wprawdzie nie „pokonuje” zupełnie i nie znosi całkowicie, ale wiele wyjaśnia, jak to ma miejsce na przykład w tradycji apokaliptycznej i mądrościowej (Dn 10,21 i Mdr 3,9)<sup>57</sup>.

Innym atrybutem wyrażającym wspomnianą „niewzruszoność” i „pewność” jest wierność Boga, w której objawia się swojemu narodowi (Pnp 7,9; 32,4; Ps 31,6; Iz 49,7). Izrael stopniowo dochodzi do rozumienia tego przymiotu Pana Boga, głównie dzięki idei Przymierza i danych przez Boga obietnic Abrahamowi oraz Dawidowi (Ps 132,11). Przy czym raz dana przez Boga i nie ulegająca przedawnieniu przysięga (Pnp 7,9)<sup>58</sup> wiąże się z łaską (*hesed*), przez co przechodzi na wszystkich tych, którzy chronią się pod Jego opiekę i złożą w nim nadzieję (Ps 19,10; 57,4.11; 86,15; 111,7n). Bóg pozostaje dla nich niczym mur obronny, tarcza i zbroja (Ps 40,12; 54,7; 61,8)<sup>59</sup>.

Stary Testament mówi także o prawdzie u ludzi, ukazując tych, którzy w niej trwają, jako wiernych Przymierzu. W tym znaczeniu „czynić prawdę” i żyć w prawdzie to po prostu wiernie zachowywać Prawo Pana (Tb 3,5), wcielać w życie sprawiedliwość (Prz 29,14) i zachowywać absolutną szczerość w sło-

<sup>55</sup> Por. M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia człowieka...*, dz. cyt., s. 243–245; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 63; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 50 i 79.

<sup>56</sup> Por. X.L. Dufour, (red), *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 763; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1318.

<sup>57</sup> Por. R. Latourelle i R. Fisichella, a cura di R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fundamentale*, Assisi 1990, s. 1450.

<sup>58</sup> Por. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1991, s. 1655.

<sup>59</sup> Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, tłum. D. Irmińska i J. Kruczyńska, Warszawa 2001, s. 655.

wach (Prz 12,19)<sup>60</sup>. Prawda w Starym Przymierzu oznacza więc taką niewzruszoność i taką głębię, jaka właściwa jest tylko Bogu. Toteż i człowiek w rozumieniu Starego Testamentu, który wchodzi w relacje z prawdą, wchodzi w relację z samym Bogiem, co wyraża się w przestrzeganiu Bożych przykazań i wierności Bożemu Prawu. Tym samym człowiek odmawiający wierności Bogu nie może żyć w prawdzie. Nie tylko pozbawia się swoistego przywileju uchylecia przed nim tajemnicy, którego dokonać może jedynie Bóg, ale też światła i mocy koniecznych do rozumienia oraz mądrego kierowania swoim życiem.

Z kolei w Nowym Testamencie, kiedy św. Paweł używa wieloznacznego terminu *aletheia*<sup>61</sup>, odnosi je najpierw do Bożych obietnic, zawartych w Starym Przymierzu. Bóg pozostaje wierny, a Jego obietnice dane niegdyś Abrahamowi i jego potomkom odnajdują swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie (J 8,40; 14,6.9; Rz 2,20; 3,7; 15,8; 11,10)<sup>62</sup>, przez co idea prawdy ukazuje się jako proces przechodzenia na tle mądrościowym, apokaliptycznym i eschatologicznym, od judaistycznej do jej chrześcijańskiej koncepcji. Przy czym głębokie przeświadczenie Żydów o „posiadaniu” prawdy zawartej w przepisach Prawa (Rz 2,20), Apostoł uważa jako złudne. Jego zdaniem „prawda Prawa” została raz na zawsze zastąpiona prawdą Ewangelii (Ga 2,5.14)<sup>63</sup> i dla tych, którzy poznali Chrystusa, zawarta jest w Chrystusie (Ef 4,20)<sup>64</sup> pozostającym ze swoimi uczniami aż do końca świata (Mt 28,20). Wszystko to znajduje kontynuację w pawłowej eklezjologii, gdzie misterium zbawienia przepowiadane jest w założonym przez Jezusa Chrystusa Kościele, w którym Bóg pozostaje wraz ze swoim ludem jako fundament głoszonej prawdy (1Tm 3,15). Prawda ta przeznaczona jest dla wszystkich; Bóg chce, aby wszystkie narody, właśnie w Jego Kościele doszły do poznania prawdy i osiągnęły zbawienie. Wypada przy tej okazji nadmienić, że zasadniczy impuls tego nauczania pochodzi z bardzo osobistego doświadczenia Apostoła. Pod Damazkiem Paweł doświadczył objawienia Chrystusa w blasku chwały i dlatego jego misja oraz jego głoszenie Chrystusa jest głoszeniem prawdy, głoszeniem Zmartwychwstałego, Mesjasza, wolnym od jakiegokolwiek fałszu czy błędu (2 Kor 4,1-4)<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Por. X.L. Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 764.

<sup>61</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 21.

<sup>62</sup> Por. K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1318.

<sup>63</sup> Por. R. Bultmann, *aletheia*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 244-245.

<sup>64</sup> Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 655.

<sup>65</sup> Por. R. Latourelle i R. Fisichella, a cura di R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fundamentale...*, dz. cyt., s. 1450-1451.

Nawrócenie w tym kontekście staje się drogą do poznania prawdy, której afirmacja dokonuje się przez wiarę (2 Tes 2,13). Z czasem formuła: „dojść do poznania prawdy” stanie się zwrotem oznaczającym przyłgnięcie do Ewangelii, przynależność i wejście do chrześcijaństwa<sup>66</sup>. Chrześcijanie są tymi, którzy znają prawdę (1 Tym 4,3), a Kościół Jezusa Chrystusa pozostaje „kolumną i podporą głoszenia prawdy” (1 Tym 3,15), zwłaszcza przeciw nauczycielom kłamstwa i siewcom błędu (1 Tym 4,2). Ostatecznie poruszany przez św. Pawła wymiar prawdy ma posłużyć uwiarygodnieniu Apostoła i potwierdzeniu, że nie głosi on tylko nowej nauki, zespołu prawd teoretycznych. Między głoszoną prawdą a Jezusem Chrystusem istnieje ścisły związek, ponieważ Paweł głosi Chrystusa-Prawdę (Ga 1,16)<sup>67</sup>.

Prawda u św. Jana to Słowo, które Bóg kieruje przez Chrystusa do ludzi. Słowo to ma nas doprowadzić do wiary w Syna (J 8,31), który zna Ojca, który przyszedł objawić Ojca i dlatego jest pełen prawdy (J 1,14)<sup>68</sup>. Najpełniejsze świadectwo o Chrystusie, zdaniem św. Jana, daje Duch Pocieszyciel, który ma doprowadzić do pełnej prawdy (J 16,13) i który właśnie u św. Jana nazwany jest Prawdą (1 J 5,6). W prawdzie też widzi św. Jan Apostoł wewnętrzne źródło życia moralnego. Odwołując się do starotestamentalnych określeń np. „chodzić w prawdzie” i nadając im nowe, chrześcijańskie znaczenie, Jan chce rozumieć je jako życie według przykazań (2 J 6)<sup>69</sup>.

Zawarta w Nowym Testamencie prawda o wcieleniu Boga kruszy wizję prawdy postrzeganej wyłącznie jako kontemplację dalekiej, nawet jeśli absolutnej rzeczywistości, apelującej jedynie do ludzkiego wysiłku intelektualnego. Prawda to Dobra Nowina objawiająca Słowo Ojca, przekazane przez Jezusa Chrystusa i rozjaśnione przez Ducha Świętego (J 14,17; 1 J 4,6; 5,6)<sup>70</sup>, który doprowadza do całej prawdy (J 16,13). Teoretyczna znajomość prawdy, co rozstrzyga się już – jak to zostało ukazane powyżej – w jej etycznym wymiarze, nie zmienia jeszcze ludzkiego życia, pozostając najczęściej czymś oderwanym i dalekim od codzienności, dopóki nie stanie się osobistym doświadczeniem; rzeczywistością na tyle konkretną, aby mogła wpływać na ludzkie losy, poprzez ludzkie decyzje egzystencjalne (J 17,17; Ef 4,23-24.25)<sup>71</sup>. W tym znaczeniu

<sup>66</sup> Por. T.M. Dąbek, *Nawracajcie się! Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996, s. 214-215.

<sup>67</sup> Por. X.L. Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 766.

<sup>68</sup> Por. R. Bultmann, *aletheia*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 245-248.

<sup>69</sup> Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 656.

<sup>70</sup> Por. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica...*, dz. cyt., s. 1658-1659.

<sup>71</sup> Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 656.

wejście Boga w dzieje człowieka stanowiło niecodzienną propozycję. Trudno się zatem dziwić, że bezpośredni świadkowie tego wydarzenia, od początku świadomi jego wyjątkowości, czuli się wprost przynaglani do przybliżenia go wszystkim ludom i czasom, odwołując się do zawartej – przez sam fakt stworzenia – w każdym człowieku możliwości pozytywnej odpowiedzi na to wezwanie<sup>72</sup>. Tyle że owa wyjątkowość wychodząca na spotkanie całego człowieka, ponieważ niosąca wyzwolenie całemu człowiekowi we wszystkich wymiarach jego egzystencji, przez to samo zmieniała dotychczasowe i wypracowane na innym gruncie relacje podmiotu z prawdą. Wiara domagająca się posłuszeństwa rozumu była nie do pomyślenia bez naśladowania Chrystusa i podporządkowania Chrystusowi – Prawdzie całego swojego życia, co oczywiście trudno sobie wyobrazić bez wysiłku intelektualnego<sup>73</sup>. Stąd, zwłaszcza Ojcowie Kościoła<sup>74</sup>, dokonując recepcji osiągnięć filozofii greckiej, podejmowali nieustanny wysiłek w celu wykazania obecności jednej absolutnej prawdy. Jednej nie dlatego, że wybranej spośród wielu, ale dlatego, że objawionej w Słowie, „przez Które wszystko się stało” (J 1,3) i dzięki temu najbardziej uwierzytelnionej oraz zawartej we wszystkich prawdach cząstkowych, będących pewnym odniesieniem do Boga<sup>75</sup>.

Poszukiwanie prawdy jest więc pożyteczne nie tylko z punktu widzenia naturalnych predyspozycji bytu ludzkiego i od czasu do czasu dochodzącego do głosu, także na gruncie filozofii, pragmatyzmu. Poznanie prawdy jest istotnym i niezbywalnym obowiązkiem każdego człowieka, również z punktu widzenia wymiaru nadprzyrodzonego<sup>76</sup>. Każdy bowiem człowiek musi sobie odpowiedzieć na pytanie o sens swego życia, o sens i ostateczną podstawę istnienia wartości, również o sens zobowiązania względem własnego sumienia i ostateczne racje jego istnienia<sup>77</sup>. Warto w tym miejscu nadmienić, że to właśnie obecne w całej Tradycji

<sup>72</sup> Por. R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merecki, w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 5–6.

<sup>73</sup> Por. S. Kowalczyk, *Poznanie Boga*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 943–945.

<sup>74</sup> Święty Ireneusz w dziele pod tytułem: *Adversus Haereses* (III, 1,1, SCR 211, 20) ukazuje prawdę jako doktrynę – naukę Syna Bożego.

<sup>75</sup> Por. K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 355.

<sup>76</sup> Mimo że mamy do czynienia z dwoma porządkami: przyrodzonym, objawionym przez Boga jako Stwórcę w powszechnym prawie naturalnym i nadprzyrodzonym, kiedy to Bóg komunikuje się z nami, jako łaskawy Objawiciel przez swoje Słowo, chrześcijańska teologia na czele ze św. Tomaszem z Akwinu, nigdy w zasadzie nie stawiała na stanowisku rozdzielania ich, a wręcz przeciwnie, postulowała ich wzajemne dopełnienie. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, p. 37.39.

<sup>77</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 1777.

cji chrześcijańskie przeświadczenie o jednej, powszechnie obowiązującej, absolutnej prawdzie, która może być postrzegana i rozumiana z różnym stopniem oczywistości (oglądana oczyma naturalnego rozumu czy też nadprzyrodzonej łaski wiary), nie pozwala nikomu nie tylko odmawiać możliwości dotarcia do niej, ale też nikogo zwalniać z obowiązku jej poszukiwania. W tym znaczeniu, idąc za głosem sumienia oraz podążając za odkrytymi i uznanymi przez siebie wartościami, co wymaga niejednokrotnie wiele wyrzeczeń i ofiar (np. Sokrates), człowiek znajdujący się na drodze do prawdy znajduje się tym samym na drodze do Boga, choćby nawet o tym nie wiedział. I odwrotnie – człowiek, który nie jest posłuszny głosowi swojego sumienia, który to sumienie zagłusza przed sobą samym i przed innymi, usiłując na różne sposoby usprawiedliwić swoje złe postępowanie, rozmija się z prawdą i oddala się od Boga, podporządkowując się ojcu kłamstwa (J 8,44)<sup>78</sup>.

Bardzo bliski związek etyki z teologią nie jest tylko sztucznym, metodycznym zabiegiem. Bliższe przeanalizowanie zjawiska religijności niezbiec dowodzi, że religia w każdym społeczeństwie jest najbardziej wiarygodnym testem kultury moralnej. I odwrotnie. Poszczególne kultury, łącznie z doświadczeniem narodu wybranego, przechodziły przez swoisty egzamin prawdziwości i autentyczności kultu religijnego, właśnie przez poddanie się temu kryterium, jakim jest kultura moralna<sup>79</sup>. Możemy zatem stwierdzić, że miłość Boga i miłość bliźniego (*ama et fac quod vis* – św. Augustyn) są w obliczu absolutnej prawdy nierozdzielne. Co więcej, miłość pozostaje duszą wszelkiej moralności nawet wtedy, gdy człowiek z różnych powodów pozostaje zamknięty na Boże Objawienie. Prawdliwość tę zawiera w sobie sam porządek naturalny. Oczywiście rozpoznanie go, a tym bardziej dowodzenie, z takich tylko przesłanek wymaga znacznie większego wysiłku intelektualnego, niż w przypadku otwarcia się człowieka na łaskę wiary.

Dość wymownym, choć negatywnym, potwierdzeniem owego związku i zarazem zależności pozostaje rzeczywistość alienacji. Pojawia się ona natychmiast wszędzie tam, gdzie prawdę, w oparciu o którą człowiek chce realizować swoją wolność, oderwano od religii, co w konsekwencji prowadzi do oderwania jej od etyki i w dalszej perspektywie zwrócenie się przeciwko samemu człowiekowi. Człowiek, któremu wydaje się, że może dowolnie kreować swój obraz i obraz rzeczywistości, czyli według własnego upodobania, w duchu konformizmu określać, co jest dobre, a co złe, oraz człowiek, któremu ten obraz narzucono bez jakiegokolwiek aktywności ze strony tego człowieka, a nawet wbrew

<sup>78</sup> Por. A. Zuberbier, *Prawda*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, t. II, Katowice 1989, s. 142–143.

<sup>79</sup> Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 159.

niej, to ciągle człowiek wyobcowany<sup>80</sup>, co rzutuje także na porządek poznawczy, w którym wszelkie przeciwstawianie wiary i wiedzy, łaski i rozumu jest nieporozumieniem (*Fides quaerens intellectum*). Ogromne dzieło syntezy, dobrze jednak broniące się przed pomieszaniem i właściwym różnego rodzaju skrajnym ujęciom, znoszeniem jednej rzeczywistości przez drugą, zawdzięczamy między innymi św. Tomaszowi z Akwinu, który potrafił ukazać harmonię między wzajemnie wspierającym się naturalnym światłem ludzkiego rozumu i oświecającą go wiarą *cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat* (S.th., I, q 1, a 8 ad 2)<sup>81</sup>.

Wiara chrześcijańska nie wyklucza, ale zakłada pracę rozumu, poszukiwanie, które pozwala zrozumieć lepiej oraz więcej w ramach przeświadczenia o prawdziwości Objawienia<sup>82</sup>. Chrześcijańskie posłuszeństwo we wierze oznacza zaufanie Bogu, od którego wszystko pochodzi, który stworzył niebo i ziemię (Ps 115,15) i dlatego sam może udzielić poznania każdej rzeczy w relacji do Niego. Który wreszcie w swoim niewypowiedzianym imieniu („Jestem Tym, Który Jestem”) objawia się jako pełnia bytu i wszelkiej doskonałości oraz zasada wszelkiego istnienia. Dlatego też w Tradycji chrześcijańskiej prawdę Bożą zakorzeniano przede wszystkim w porządku ontycznym: Bóg jest prawdziwy, bogaty w łaskę i wierność (Wj 34,6) – ponieważ „Jest”, inaczej niż wszystko inne<sup>83</sup>. Nawet jeśli świat jest pełen zmienności, ukrywa w sobie prawdę, to Bóg objawia ją najpełniej oraz przedstawia najbardziej wierny obraz tej prawdy, wychodzący właśnie naprzeciw temu, co najbardziej ten obraz w świecie i w człowieku zniekształca.

Stworzenie – jak ukazuje to Apostoł Narodów – zostało poddane marność, doświadczając na sobie wiele zwalczających się ze sobą elementów i doznając ucisku oraz wielorakich ograniczeń (Rz 8,20-22). Z drugiej strony człowiek jawi się jako nieograniczony w swych pragnieniach, powołany do wyższego życia i niejako „skazany” na nieustanny wybór między różnymi propozycjami. Będąc słabym i grzesznym, nie zawsze wybiera dobrze, często czyni to, czego nie chce. Otwarty na nieskończoność i na transcendencję, ciągle przekraczanie sie-

<sup>80</sup> Por. M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia...*, dz. cyt., s. 241, 243–245; J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1937, tłum. polskie: *Humanizm integralny*, Londyn 1960.

<sup>81</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 43.

<sup>82</sup> Chrześcijanin z wiarą przyjmujący Bożą prawdę to nie ktoś, kto nagle znalazł się u kresu drogi, ale to ktoś, kto „zabezpiecza się” przed ryzykiem błędu. Kto staje się przewodnikiem na drodze, zdolnym do dialogu z tymi, którzy nie są o Bożej, objawionej prawdzie przeświadczeni albo nie są tak samo przeświadczeni i dlatego ich życie pełne jest pomyłek, a poszukiwanie odbywa się przy większym ryzyku błędu (DWR 3). Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 23.

<sup>83</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 213–217.

bie, zatrzymuje się niejednokrotnie na poziomie natury, podlega jej prawom, zamknięty jest w czasie i przestrzeni. Doświadcza poza tym fizycznego i duchowego cierpienia, przeżywając swoje życie w świadomości nieuniknionej śmierci. Wielokrotnie staje też przed „metapokusą” zwątpienia wobec potęgi zła<sup>84</sup>, rezygnacji oraz zatrzymania się na poziomie natury oraz lęku przezwyćnięcia i przekraczania siebie. Człowiek wreszcie, jak pokazuje doświadczenie, przy konsekwentnej negacji, postrzegania swego życia jako pasma niepowodzeń może dojść do dramatycznego przeświadczenia o absurdalności swojego istnienia (J P. Sartre), co staje się powodem bolesnego rozdarcia tak jednostek, jak i całych społeczeństw (KDK 10; 13)<sup>85</sup>.

Doświadczeniu ludzkiemu wychodzi naprzeciw Ten, który jawi się jako prawdziwy znawca człowieka i wszystkich jego bolesnych doświadczeń. Żadna bowiem wiedza i żadna prawda nie zdoła wyzwolić człowieka, dopóki znajduje się w sferze teorii i w sferze czystej znajomości, choćby towarzyszył jej „rodowód sięgający Abrahama” (J 8,33)<sup>86</sup>. Jak się okazuje, nawet znajomość Prawa (Rz 2,20-22), którą chętni się Żydzi, nie uwolniła ich od wyrzucanej im przez Jezusa niewoli (J 8,34.44). Wyznawców bowiem i stróżów Prawa możeszowego Jezus nazywa wprost niewolnikami, a niekwestionowana w tym miejscu autentyczność Jego słów oraz kontekst nie pozwalają mieć żadnych wątpliwości co do przyczyn tego stanu rzeczy<sup>87</sup>. Chodzi o taką wiedzę, która nie jest iluzją i ujmuje człowieka w całej prawdzie (KDK 12). Pokazuje i zarazem umożliwia należyte uznanie godności oraz powołania każdego człowieka<sup>88</sup>. Jezus, mówiąc w tej perspektywie o prawdzie, wskazuje na siebie (J 14,6) jako fundament i kryterium wszelkiej prawdziwości, dążenia człowieka do poznania i spełnienia zarazem. Chodzi zatem o prawdę ontyczną, najgłębszą zasadę chrześcijańskiego rozumienia prawdy. W Nim, w Synu, najpełniej objawia się Ojciec w swojej niezgłębionej tajemnicy<sup>89</sup>, przez co kryterium każdego ludzkiego dążenia do pełnej prawdy jest Jezus Chrystus (KDK 22).

<sup>84</sup> Dotyczy to zwłaszcza jednostek, jak też całych społeczeństw np. narodów, które zostały poddane przemocy i dotknięte doświadczeniem klęski. Pojawia się wówczas pokusa, że racja moralna jest po stronie przeciwnika, po stronie zwycięzcy. Doświadczenie to bardzo często graniczy z rozpaczą. Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 12(1985), s. 5–6.

<sup>85</sup> Por. H.U. Balthasar, *Znaczenie słów Chrystusa: „Ja jestem prawdą”*, tłum. Z. Hana, „Communio” 4(1987), s. 12; T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>86</sup> Por. P. Tillich, „Co to jest prawda?”..., dz. cyt., s. 29.

<sup>87</sup> Wiele kodeksów w wierszu 34 po słowie: „niewolnik” dodaje słowo „grzech”. Por. F. Gryglewicz, *Dyskusja Jezusa (J 8,12-59)*, „Collectanea Theologica” 53(1983), s. 34–35.

<sup>88</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 63–64.

<sup>89</sup> Por. P. Tillich, „Co to jest prawda?”..., dz. cyt., s. 30–31; *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., p. 144.



W pełnej jednak prawdzie o człowieku zawiera się również i to, że popełnia on grzech, ulega podszeptom ojca kłamstwa (J 8,44)<sup>90</sup>. Przy czym wszelkiego rodzaju próby odejścia od świadomości grzechu, zaprzeczania jego istnieniu muszą się równać – jak chce św. Jan Apostoł – odejściu od prawdy<sup>91</sup>. „Jeżeli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy...” (1 J 1,8). Bóg, który stał się człowiekiem, wychodzi przede wszystkim na spotkanie dramatu ludzkiego grzechu, przez co najgłębszy problem człowieka staje się problemem samego Boga, w Jego Jednorodnym Synu, Jezusie Chrystusie, który wraca człowieka Bogu w odzyskanej przez fakt odkupienia i wyniesionej ponad stworzenie godności. „Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1 J 1,9). I dalej: „Mamy Rzecznika wobec Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego” (1 J 2,1). Człowiek, który chciałby w jakikolwiek sposób po-

<sup>90</sup> Por. P. Henrici, *Grzech jako nieprawda*, tłum. L. Balter, „Communio” 1(1990), s. 23.

<sup>91</sup> Historia grzechu rozpoczyna się od kłamstwa. Najpierw wąż przekręca słowa Boga w raj. Posługując się kłamstwem, doprowadza do upadku Adama i Ewę (Rdz 3,1-5). Z kolei ostatnia księga Pisma świętego mówi wprost o wykluczeniu z królestwa Bożego wszystkich tych, którzy kochają kłamstwo (Ap 21,8; 22,15). I wreszcie w Ewangelii Jezus Chrystus dokonuje zestawienia terminu kłamstwo z terminem grzech: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, kto popełnia grzech jest niewolnikiem grzechu. Otóż niewolnik nie pozostaje w domu na zawsze; tymczasem Syn pozostaje w nim na zawsze (...) Jeżeli jesteście synami Abrahama spełniajcie czyny Abrahama. A wy, przeciwnie, usiłujecie teraz Mnie zabić, Mnie, który głosiłem wam prawdę, jaką od Boga usłyszałem. Tego Abraham nie czynił. Wy spełniacie czyny ojca waszego” (J 8,35; 39-41). Jezus Chrystus, który jest prawdą, który przyszedł zaświadczyć o prawdzie, wchodzi w konflikt z tym, który tej prawdzie zagraża, z ojcem kłamstwa. Wszyscy, którzy spełniają czyny ojca kłamstwa, popełniają grzech, należą do ciemności i nie zbliżają się do światła, którym jest Jezus. Są niewolnikami. Rzeczywistość grzechu staje zatem na drodze do prawdy. Człowiek, który popełnia grzech, nie zna prawdy, nie jest w stanie wejść z nią w relację, takiego człowieka nie dosięga też wyzwolenie. Grzech jako zaprzeczenie prawdy, jako kłamstwo, które dosięga człowieka w najbardziej istotnym, ponieważ decydującym o jego zbawieniu, miejscu, domaga się dodatkowego wyjaśnienia dokonanego z punktu widzenia prawdy, jaką jest Jezus Chrystus. Sytuacja Jezusa prowadzącego spór z faryzeuszami ukazuje spłot uwarunkowań, który „ułatwia” popełnianie grzechu. Mimo że grzech jest aktem jednostki popełnianym przez człowieka, zakładającym działanie jego wolnej woli, mamy do czynienia z taką rzeczywistością, w której są zakłócone również relacje międzyludzkie. Drugi bowiem ma prawo do mojej prawdy, a nasze doświadczenie tylko potwierdza biblijne przykłady zakrywania i próby „neutralizowania” jednego kłamstwa innym (Rdz 3,8; 2 Sm 11). Za Jezusem taką postawę należy określić jako „odejście od prawdy, przyłgnięcie i umiłowanie kłamstwa, ciemności...” (J 8,44-46). Por. P. Henrici, *Grzech jako nieprawda...*, dz. cyt., s. 22.

minąć ten „element” prawdy o sobie, którą objawia Bóg w Jezusie Chrystusie, „uniępotrzebnią” Zbawiciela (T. Styczeń) i zamyka sobie drogę do pełnego wyzwolenia, odrzucając jednocześnie Boga i „nazywając Go kłamcą” (1 J 1,10). Człowiek bez „możliwości popełnienia” grzechu (jak chcą wszelkiego rodzaju zbyt optymistyczne, odchodzące od realizmu „pseudoantropologie”), zgodnie z nauką Ewangelii, pozostaje także bez możliwości odpuszczenia grzechu – wyzwolenia. Stąd również efekty jego wyzwolenicznych wysiłków, pozbawione wymiaru nadprzyrodzonego, zbawczego, pozostają tylko doraźne<sup>92</sup>.

Antropologia bez chrystologii nie stanowi kompletnej wiedzy o człowieku, a Objawienie nie może być ujmowane jako „ewentualny” dodatek, jeszcze jedna perspektywa spojrzenia na ludzki byt. Odkupienie jest nie tyle wracającym człowieka samemu sobie dowartościowaniem, ile raczej rzeczywistością stojącą u jego podstaw ontycznych<sup>93</sup>. Stąd słusznie uznaje się grzech człowieka (*misterium iniquitatis*) jako rzeczywistość, która go pomniejsza, w sposób najgłębszy z możliwych, odbierając mu prawo wejścia w wymiar Prawdy Absolutnej<sup>94</sup>. Dopiero tutaj doświadczenie transcendencji, wolności w prawdzie, które wcześniej zostało przybliżone na drodze filozoficznej, odnajduje swoją pełnię i swoje potwierdzenie. Bez tej perspektywy, która ontycznie czytelna jest tylko dzięki zbawczemu misterium Chrystusa, człowiek sam sobie musiałby się jawić wprawdzie jako wezwany i powołany, jednak bez żadnej możliwości zrealizowania; sam w sobie ostatecznie skłócony i rozdarty<sup>95</sup>.

W relacji człowieka do Prawdy odnajduje siebie, a zarazem spełnia swoje odwieczne powołanie Chrystusowy Kościół (KDK 76). W Kościele bowiem dokonuje się zasadnicze porównanie objawionej prawdy o Bogu i o człowieku. Możliwy jest też chrystocentryzm, jako rozwiązanie nieporozumień i konfliktów związanych z jednostronnymi oraz redukcjonistycznymi ujęciami całej rzeczywistości ludzkiej<sup>96</sup>. W tajemnicy Wcielonego Słowa ma miejsce również Objawienie Trójcy Świętej, które ukazuje człowiekowi nowy wymiar jego podobieństwa do Boga; nie tylko dzięki jego duchowej naturze, rozumnej i wolnej. Człowiek jest podobny do Boga również przez swój byt „ku-społeczny”. Zgodnie z Objawieniem, w swoim „byciu z innymi”, ma być na podobieństwo: „jedności Ojca i Syna...” (J 17,21-22). Najgłębszym zatem wyrazem ludzkiej wspólnoty ma być bezinteresowny dar z siebie. Innymi słowy „to nie zobowią-

<sup>92</sup> Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, p. 18; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 35; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 160-161.

<sup>93</sup> Por. B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego w teologii grzechu*, „Communio” 5(1984), s. 14-33.

<sup>94</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>95</sup> Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 118-123.

<sup>96</sup> Por. W. Wieczorek, *Prawda was wyzwoli*, „Więź” 5-6(1986), s. 221.



zanie jest na miarę wolności, ale wolność na miarę zobowiązania...<sup>97</sup>. Zagadnienie prawdy natomiast jest dla zagadnienia wolności na tyle ważnym, że właściwie tę wolność warunkującym. Dlatego też posłannictwo Kościoła, który z tej perspektywy słusznie trzeba określić jako „twierdzę wolności”, realizuje się względem człowieka jako głoszenie pełnej prawdy i jako „miejsce” spotkania człowieka wszystkich czasów z Prawdą Absolutną<sup>98</sup>. Trudno w tym miejscu nie zauważyć, że głosiciele prawdy wszystkich czasów zapełniają więzienia, i to tym bardziej, im bardziej to głoszenie jest bezkompromisowe oraz im bardziej zbliża się do roszczeń absolutnych, nie uznających żadnej kazuistyki sytuacjonistycznej<sup>99</sup>. Dokonuje się to często za przyzwoleniem, tak bardzo dzisiaj i w niektórych obszarach jedynie uznanego „autorytetu” oraz „racji ostatecznej”, jakim jest *vox populi*, nie posiadającej w relacji do jednostki szczególnych zabezpieczeń przed manipulacją i błędem<sup>100</sup>.

## TEOLOGIA BIBLIJNA PATRYSTYCZNA I HISTORYCZNA

<sup>97</sup> J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>98</sup> Por. T. Styczeń i E. Baławajder (red), *Jedynie prawda wyzwala – rozmowy o Janie Pawle II*, Roma 1987.

<sup>99</sup> Dziś wolność nie stała się mniej na miarę zobowiązania tylko dlatego, że zobowiązanie – przynajmniej zdaniem niektórych – utraciło swojego największego wroga (totalitaryzm). Jak wydają się przekonywać elity w krajach, w których zrzucano jarzmo reżimu, „teraz wszystko wolno”. Nie wolno zrezygnować ze zobowiązania i z prawdy, jeśli się chce pozostać wolnym! Wolność trzeba obronić także przed samowolą, a zwłaszcza przed nieprawdą.

<sup>100</sup> Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 69–70.

KS. TADEUSZ CEYNOWA

## KULTURKAMPF W DEKANACIE WAŁECKIM

Bulla *De salute animarum* z 16 VII 1821 r. wprowadziła tylko nieznaczne zmiany na obszarze diecezji poznańskiej<sup>1</sup>. Należący do niej dekanat wałecki, bez jakichkolwiek korekt, pozostał jej najdalej na północ wysuniętą enklawą. Przez cały XIX w. arcybiskupi nie podjęli decyzji co do zmiany jego terytorium. Jedenaście parafii dekanatu funkcjonowało w granicach powiatu wałeckiego (rejencja kwidzyńska), jedna – Czaplinek, pozostała w rejencji koszalińskiej (powiat szczecinecki), a filia Człopy – Niekursko w granicach powiatu czarnkowskiego (rejencja bydgoska). Od północy dekanat wałecki graniczył z delegaturą berlińską, od południa – z dekanatem czarnkowskim (archidiecezja poznańska), od wschodu – z dekanatem kamieńskim włączonym mocą bulli cyrkumskrypcyjnej z 16 VII 1821 r. – do diecezji chełmińskiej<sup>2</sup>.

Początek 1871 r. otworzył nową kartę w dziejach Prus i Europy. Wieloletni proces jednoczenia Niemiec zakończył się z chwilą proklamowania króla pruskiego Wilhelma I cesarzem Rzeszy. Obok liberalnej burżuazji głównym propagatorem idei zjednoczeniowej był O. Bismarck<sup>3</sup>. Włączenie Prus Zachodnich i Wielkopolski do Rzeszy – mimo pogwałcenia ustaleń wiedeńskich – stało się faktem<sup>4</sup>.

Dotychczasowe swobody Kościoła, zagwarantowane w 1850 r., biskup Ketteler chciał umieścić w nowej konstytucji, jednakże liberalna większość Reich-

<sup>1</sup> Por. P. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht im Gebiete des Allgemeinen Landrechts*, Berlin–Leipzig 1884, s. 474; J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, t. 2, Poznań 1964.

<sup>2</sup> Por. O. Beiersdorf, *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864*. Wybór źródeł, Wrocław 1960, s. 292; B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, s. 186.

<sup>3</sup> Por. L. Trzeciakowski, *Kulturkampf w zaborze pruskim*, Poznań 1970, s. 58; S. Salmonowicz, *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 315–320. Utworzenie Związku Północnoniemieckiego było momentem przejściowym. Bismarck uważał, że dotychczasowe sukcesy zbrojne (Dania, Austria) są zapowiedzią wojny z Francją i to dopiero scementuje nową wspólnotę.

<sup>4</sup> Por. J. Feldman, *Bismarck a Polska*, Warszawa 1980, s. 432.

stagu udaremniła te plany<sup>5</sup>. Pojawienie się na scenie politycznej stronnictwa katolickiego (Centrum – 1870 r.) uniemożliwiło realizację planów liberałów, którzy zamierzali porozumieć się ze środowiskiem konserwatystów protestanckich. Zdaniem J. Feldmana konflikt Bismarcka z katolicyzmem był nieunikniony<sup>6</sup>.

W 1870 r. sam Pius IX pozytywnie ustosunkował się do zjednoczonych Niemiec i prowadził – za pośrednictwem M. Ledóchowskiego – pertraktacje z Bismarckiem na temat ewentualnej pomocy dla Stolicy Apostolskiej<sup>7</sup>. Pierwsze zebranie Reichstagu (21 III 1871 r.) odrzuciło wniosek Centrum, domagającego się interwencji Rzeszy przeciwko Włochom, jak również żądania biskupa Moguncji w sprawie niezależności Kościoła od państwa<sup>8</sup>. Już kilka miesięcy później, w lipcu tego samego roku, miały miejsce pierwsze posunięcia rządu. Zlikwidowano oddział katolicki powołany do życia za Wilhelma IV<sup>9</sup>. Dogmat o nieomyślności papieża, ogłoszony podczas obrad soborowych, zaniepokoił katolicką Bawarię<sup>10</sup>. Tamtejszy minister oświaty i wyznań J. Lutz, antyklerykał, udaremnił ogłoszenie postanowień soboru. Podburzony wystąpieniami niektórych duchownych, którzy w niewybrednych słowach wyrażali się o bawarskich ministrach, wystąpił z projektem poprawki do paragrafu 130. niemieckiego kodeksu karnego. Wniosek J. Lutza przegłosował Reichstag 10 XII 1871 r. jako paragraf o kazalnicy (Kanzelparagraph). Wprowadzona korekta przewidywała karę do 2 lat więzienia dla mówcy, który przez swoje wystąpienie w miejscu kultu zagrażałby pokojowi publicznemu<sup>11</sup>.

Kolejna antykościelna ustawa zawdzięcza swój początek również katolickiej Bawarii. Jej inicjatorem okazał się premier Chlodwig Hohenlohe Schillingsfürst. Starokatolicy w Monachium i protestanci w Darmstadt wystosowali odpowiednie rezolucje przeciwko jezuitom. Liczbę członków Towarzystwa Jezusowego szacowano wówczas w całych Niemczech na około 200 osób. Obiektywnie nie mogli oni w żaden sposób zagrozić państwu. Tym niemniej głosowanie okazało

<sup>5</sup> Por. J. Krasuski, *Kulturkampf. Katolicyzm i liberalizm w Niemczech XIX wieku*, Poznań 1963, s. 163; J. Feldman, *Bismarck wobec Kościoła katolickiego*, „Przegląd Powszechny” 49(1932), t. 193, s. 139.

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Por. W. Klimkiewicz, *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki 1822–1902*, t. 3, cz. 1, Poznań 1987, s. 136–173 (tom 3 opracował ks. Z. Zieliński). Autor odkrywa prawdziwe cele Bismarcka, które chciał osiągnąć, wykorzystując upadek państwa watykańskiego.

<sup>8</sup> Por. J. Krasuski, *Historia Rzeszy Niemieckiej*, Poznań 1969, s. 120; por. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 69.

<sup>9</sup> Por. M. Laubert, *Die Preussische Polenpolitik von 1772–1818*, Kraków 1944, s. 139.

<sup>10</sup> Por. J. Krasuski, *Kulturkampf*, s. 168.

<sup>11</sup> Por. tamże; L. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 75–76.

się dla nich niekorzystne i decyzja o rozwiązaniu jezuitów i zakonów im pokrewnych została ogłoszona dla całej Rzeszy 4 VII 1872 roku<sup>12</sup>.

Artykuł 24. konstytucji z 1850 r. stwierdzał, że za naukę religii w szkołach odpowiedzialne są poszczególne wyznania religijne. Dotychczasowe rozwiązanie w żaden sposób nie odpowiadało liberałom, którzy za wszelką cenę chcieli zerwać z wyznaniowością szkoły i odebrać duchowieństwu nadzór nad nią. Całkowite poparcie znaleźli u kanclerza Bismarcka<sup>13</sup>, który swoją opinię wyraził 13 X 1871 r. Zwrócił wówczas uwagę na duże niebezpieczeństwo, jakie zagraża państwu szczególnie w Prusach Zachodnich, Wielkopolsce i Górnym Śląsku, gdzie szkoły są w rękach środowisk ultramontańskich. Następcą Mühlera na urzędzie ministerialnym, A. Falk, doprowadził 11 III 1872 r. do uchwalenia ustawy, chociaż spotkał się nie tylko z tradycyjnym już oporem Centrum, ale i konserwatystów protestanckich, którzy w nowym prawie widzieli zagrożenie dla swojej konfesji<sup>14</sup>.

Kolejna faza modyfikacji przez państwo prawa Kościoła rozpoczęła się już jesienią 1872 r. Tym razem rozpatrywano możliwość ingerencji władz w jego stosunki wewnętrzne. Tak daleko idące posunięcie domagało się zmiany konstytucji. Prace w tej dziedzinie zainicjowano 30 I 1873 r., kiedy zaproponowano zniesienie 15. i 18. artykułu konstytucji pruskiej<sup>15</sup>. Ostateczna korekta ustawy zasadniczej nastąpiła 5 IV. Ponownie uzależniła ona Kościół od państwa<sup>16</sup>.

Zmieniające dotychczasowy układ państwo – Kościół radykalne propozycje ustawodawcze nie uszły uwadze ówczesnej prasy katolickiej, która obszernie

<sup>12</sup> Por. P. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht*, s. 453–454; Krasuski, *Kulturkampf*, s. 169–170, Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 77–80. W Śremie przebywało wówczas 12 ojców, z czego 5 było obcokrajowcami. Ustawę przegłosowano mimo sprzeciwu Centrum i Polaków. Na pewno obie ustawy przeciwne wolności słowa i stowarzyszeniom religijnym, przeciwko którym nie wytoczono postępowania sądowego, nie można pogodzić z ideałami wolności i liberalizmu. Sprawa kasaty zakonów zostanie omówiona w rozdziale czwartym.

<sup>13</sup> Por. J. Krasuski, *Kulturkampf*, s. 171. Bismarck w swoich „Gedanken und Erinnerungen” przyznawał, że największą zdobyczą kulturkampfu było „panowanie państwa nad szkołą”. J. Feldman (*Bismarck wobec Kościoła katolickiego*, s. 140) przytacza postulat wysunięty wobec A. Falka przez Treitschke: „Odzyskać teren zajęty przez Kościół od 1848; przywrócić prawa państwa nad szkolnictwem”.

<sup>14</sup> Por. J. Krasuski, *Historia Rzeszy*, s. 120–121; L. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 80.

<sup>15</sup> „Tygodnik Katolicki” (dalej: TK) 14(1873), nr 6, s. 85. Komisja obradująca pod przewodnictwem Gneista zaproponowała, aby Kościołom protestanckiemu i katolickiemu pozwolić rozstrzygać o swoich sprawach wewnętrznych, ale pod nadzorem i kontrolą prawa państwowego (15). Artykuł 18 umożliwił swobodne mianowanie duchownych w placówkach patronatu królewskiego.

<sup>16</sup> Por. L. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 87–88; J. Krasuski, *Kulturkampf*, s. 174.

informowała hierarchię oraz wiernych o planowanych zmianach<sup>17</sup>. Świadomość zbliżającego się prześladowania zmobilizowała duchowieństwo archidiecezji wielkopolskich do wyrażenia poparcia swojemu arcybiskupowi i solidarności z nim. „Tygodnik Katolicki” oraz „Kurier Poznański” od początku 1873 r. drukowały adresy duchowieństwa dekanalnego jako wyraz szczególnego oddania metropolicie poznańskiemu, a przez to jednocześnie samej Stolicy Apostolskiej<sup>18</sup>. Obie archidiecezje liczyły wówczas 40 dekanatów. Wszystkie – oprócz dwóch – zapewniały, że zapowiadane ustawy antykościelne w niczym nie zmienią dotychczasowego posłuszeństwa księży<sup>19</sup>. Wspomniany „Tygodnik Katolicki” w numerze 8 zamieścił adres duchowieństwa dekanatu wałęckiego. Podpisało się 14 księży: M. Friske – dziekan z Sypniewa, P. Ullrich – wikariusz z Sypniewa, F. Fengler – prepozyt z Jastrowia, J. Kluck – prepozyt z Czaplina, A. Friske – prepozyt z Człopy, E. Krefft – kuratus z Marcinkowic, M. Heidkrüger – administrator z Łubianki, M. Tuszyński – prepozyt ze Skrzatusza, J. Gumprich – wikariusz ze Skrzatusza, F. Grunwald – komendarz z Róży, C. Wurst – prepozyt z Wałcza, J. Froehlich – wikariusz z Wałcza, J. Alkiewicz – prepozyt z Tuczna, A. Weigt – wikariusz z Tuczna<sup>20</sup>. W tym czasie w parafiach dekanatu pracowało jeszcze 5 innych księży<sup>21</sup>. Brak ich podpisu nie świadczy o nieudzieleniu poparcia arcybiskupowi. Warto podkreślić, że duchowni reprezentowali niemieckich katolików. Podobnie zachowali się katolicy

<sup>17</sup> Por. TK 14(1873), nr 4, s. 53–57; nr 13, s. 33–38. Tygodnik podaje nie tylko projekty zmian, ale również opisuje atmosferę wśród posłów.

<sup>18</sup> Por. TK 14(1873), nr 4–10; „Kurier Poznański” 1873, nr 25–43.

<sup>19</sup> Por. TK 14(1873), nr 6, 8; Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy sejmu pruskiego z 11 V 1873 r. o kształceniu i zatrudnieniu duchowieństwa na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej 1873–1887*, „Studia Historyczne”, t. 2, s. 72.

<sup>20</sup> TK 14(1873), nr 8, s. 113. Tekst adresu: „Hochwürdigster Herr Erzbischof, Gnädigster Erzbischof und Herr! Getreu unserem Berufe und unserer Pflicht erklären wir unterzeichnete Priester des Decanats Deutsch – Krone gegenüber dem positiven Christenthume feindlichen und insbesondere unserer heiligen römisch-katholischen Kirche die höchste Gefahr drohenden kirchlich-politischen Gesetz – Entwurfen der königlichen Staats – Regierung, dass keine Macht der Erde im Stande sein wird uns in dem bei der Ordination feierlich und freiwillig versprochenen Gehorsam gegen unseren Erlauchten Oberhirten zu erschüttern noch wankend zu machen. In dem ungerechter Weise heraufbeschworenen. Kampfe wider unsere heilige Mutter stehen wir in aller Ehrfurcht und unverbrüchlicher Treue fest zu Eurer Erzbischöflichen Gnaden, unserem Gnädigsten Herrn, und sind bereit, für die Rechte unserer heiligen Kirche und Erhaltung unseres katholischen Glaubens Gut und Blut unter dem Beistande der Gnade Gottes hinzugeben. Mit grösster Verehrung erstreben Eurer Erzbischöflichen Gnaden treuehorsaamste Die Geistlichkeit des Dt. Croner Decanats”.

<sup>21</sup> Elenchus z 1873 r., s. 46–48.

niemieckojęzyczni z parafii św. Marcina w Poznaniu<sup>22</sup>. Oprócz duchowieństwa także świeccy zapewniali arcybiskupa o swojej wierności wobec zasad Kościoła. Nie zachował się adres z terenu Wałęczyzny, ale o przywiązaniu do Stolicy Apostolskiej i M. Ledóchowskiego świadczy powszechne zainteresowanie duchowieństwa i wiernych podczas wyborów wiosną 1871 r. Wybierani do tej pory protestanci gwarantowali zawsze nienaruszalność praw katolików. Tym razem na spotkaniach przedwyborczych protestancy agitatorzy opowiedzieli się za walką z ultramontanizmem jako największym zagrożeniem. Żyjący wówczas oficjał Habisch – przy poparciu księży kondekanalnych i aktywnych katolików – wyraźnie agitował na rzecz katolickiego kandydata, radcy sądu miejskiego w Berlinie (Kochanna). Akcja na tyle się powiodła, że dopiero w drugiej turze wybrano dziedzica z Marcinkowic, Günthera<sup>23</sup>. Innym przejawem sympatii i wierności wobec arcybiskupa, mimo że przebywał już w Rzymie, były życzenia urodzinowe od wiernych z parafii wałęckiej. W 1883 r. do tysięcy diecezjan, którzy zapewniali o modlitwie w intencji wolności Kościoła, przyłączyli się wierni z Wałcza (200 podpisów), Dobina (130), Chwiramu (150) i Ostrowca (127)<sup>24</sup>.

Projekty ustaw, zwanych później majowymi, były już przygotowywane od jesieni 1872 r. Zasadnicza debata odbyła się w styczniu 1873 r. Po raz pierwszy wówczas Rudolf Virchow użył określenia „kulturkampf”: „Jestem przekonany, że chodzi tutaj o wielką walkę kulturalną”<sup>25</sup>.

Zdając sobie dobrze sprawę z przygotowanych ustaw antykościelnych, czekając już tylko na oficjalne ogłoszenie, biskupi Rzeszy zebrali się w Fuldzie. Na zakończenie obrad wydali okólnik do wszystkich wiernych swoich Kościołów lokalnych, w którym podziękowali za dotychczasowe dowody wierności okazywane przez lokalne wspólnoty i poprosili o wytrwanie – jak dotąd – „w prawowiernej wierze katolickiej”<sup>26</sup>. Dnia 4 V 1873 r. arcybiskup Ledóchowski postanowił, że wszystkie parafie zapoznają się z treścią okólnika. Nie zobowiązał

<sup>22</sup> Por. Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy...*, s. 72. Pod adresem duchowieństwa gnieźnieńskiego podpisał się ks. J. Tasch, nauczyciel w gimnazjum, wcześniejszy wikariusz wałęcki. Zob. TK 14(1873), nr 6, s. 84; Elenchus z 1872 r., s. 48.

<sup>23</sup> Por. TK 12(1871), nr 13, s. 205–206. Katolicy stanowili wówczas 40% ogólnej liczby mieszkańców w powiecie wałęckim. W dekanacie wałęckim powszechnie propagowane przez księży z Wałcza, Sypniewa i Człopy – przed wyborami do parlamentu Rzeszy – cztery tezy: władza doczesna papieża, wolność stowarzyszeń zakonnych, szkoły konfesyjne i świętość sakramentu małżeństwa. Trzeciakowski (*Kulturkampf*, s. 66) wymienia powiaty człuchowski, złotowski i wałęcki, w których Centrum posiadało pewne wpływy.

<sup>24</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, OA VI 448. Życzenia urodzinowe z Wałcza i miejscowości do niego należących.

<sup>25</sup> Por. L. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 87.

<sup>26</sup> „Dziennik Urzędowy Kościelny” 6(1873), nr 6, s. 23–28. Tekst okólnika z 2 V 1873 r.

jednakże księży do odczytania go z ambon, uwzględniając prawo kazalnicy, które mogło w tym przypadku być zastosowane wobec duchownych. Wyraził tylko nadzieję, że treść odezwy biskupów dotrze do wszystkich serc<sup>27</sup>.

Prawnicy opracowujący ustawy majowe, na czele z A. Falkiem, stawiali sobie za cel utworzenie Kościoła państwowego, który mógłby istnieć tylko jako podporządkowany i służący państwu. Takie podejście nie było obce Kościołowi ewangelickiemu, natomiast Kościół katolicki – z racji swoich założeń – nie mógł nigdy zaakceptować takiego stanu<sup>28</sup>.

Ustawa z 11 V 1873 r. dotyczyła podstawowych struktur Kościoła; stanowiła rdzeń dalszego ustawodawstwa kulturkampfu. Ostateczny wynik rozpoczętej walki zależał od jej realizacji. Według ustawy urząd kościelny mógł objąć jedynie duchowny legitymujący się obywatelstwem Rzeszy<sup>29</sup>. Ponadto prawodawca domagał się od kandydata do stanu duchownego matury zdanej w niemieckim państwowym gimnazjum, ukończenia trzyletniego studium na uniwersytecie niemieckim lub innej uczelni uznanej przez władze państwowe. Po ukończeniu studium student był zobligowany do zdania egzaminu przed odpowiednią komisją państwową. Zakres sprawdzianu końcowego obejmował filozofię, historię i literaturę niemiecką<sup>30</sup>. Taki charakter egzaminu miał gwarantować państwu, że przyszyły duchowny w żaden sposób nie będzie destrukcyjnie wpływał na społeczeństwo, do którego zostanie oddelegowany – oczywiście również zgodnie z wolą przedstawicieli rządu. Ustawa z 11 V domagała się od władz kościelnych zgody na ingerowanie w plan zajęć seminariów, jak i w sposób wychowywania kleryków. Ten rodzaj nadzoru miał zmniejszyć wpływ przełożonych kościelnych na kształtujące się duchowe charaktery alumnów<sup>31</sup>.

Paragrafy 15–28 dawały wykładnię obsadzania placówek kościelnych, utrzymanie w karności niższego duchowieństwa tak, aby nie prowadziło wrogiej działalności wobec państwa, oraz przewidywały sankcje karne za naruszenie ustawy<sup>32</sup>. Prawodawca miał również prawo domagać się tzw. notyfikacji, czyli powiadomienia nadprezydenta o zamiarze obsadzenia każdej placówki przez władzę duchowną<sup>33</sup>. Każdemu biskupowi, jeśli obsadziłby księdza wbrew przepisom ustawy z 11 V, groziła kara od 200 do 1000 talarów, natomiast kapłan –

pełniący na takiej placówce posługę duszpasterską – mógł zostać obciążony grzywną w wysokości 100 talarów<sup>34</sup>.

Przedstawienie tylko najważniejszych ustaleń pierwszej ustawy kulturkampfu odsłania wyraźne spektrum zagrożeń dla Kościoła, które zapowiadała realizacja ustawy z 11 V. Wystawiony na poważną próbę episkopat w żaden sposób nie próbował ustąpić w jakiegokolwiek dziedzinie.

Kolejna majowa ustawa, uchwalona już 12 V, dotyczyła władzy dyscyplinarnej w Kościele oraz erygowania Królewskiego Trybunału dla spraw kościelnych; tym samym pozbawiała papieża wykonywania władzy dyscyplinarnej na terenie Prus<sup>35</sup>. Rozszerzeniem prawa z 12 V okazała się wydana dzień później (13 V) ustawa o granicach stosowania kościelnych środków karnych i wychowawczych<sup>36</sup>. Zwieńczeniem praw majowych były dwie ustawy z 14 V o starokatolikach i wystąpieniu z Kościoła<sup>37</sup>.

Spowodowane oporem Kościoła prawa – ogłoszone w 1874 r. – miały charakter represyjny. Ustawa umożliwiła administrację wakujących biskupstw katolickich przez władze państwowe, a z 21 V zaostrzyła sankcje z 11 V 1873 roku<sup>38</sup>. Pruskie represje rozszerzono na cały obszar Rzeszy za pomocą uchwalonej 4 V 1874 r. ustawy o zapobieganiu nieprawemu sprawowaniu urzędów kościelnych. Dawała ona możliwość wydalenia duchownych wykonujących czynności duszpasterskie mimo sądowego złożenia z urzędu. Opornych księży karano pozbawieniem obywatelstwa Rzeszy i banicją<sup>39</sup>.

Zastosowanie przez władze świeckie nowych środków prawnych przeciwko Kościołowi wywołało reakcję Stolicy Apostolskiej. W dniu 5 II 1875 r. Pius IX w encyklice *Quod numquam* zdecydowanie potępił ustawodawstwo kulturkampfu, uznając je za nieważne, i zagroził ekskomuniką wszystkim, którzy stosowaliby się do niego<sup>40</sup>. Reakcja Rzymu wywołała oburzenie w kręgach zwolenników Bismarcka, gdyż w grę wchodził autorytet państwa. Najbliższe miesiące, kwiecień i czerwiec, to trzeci etap ustaw antykościelnych. Najpierw 22 IV zawieszono świadczenia państwowe dla Kościoła w Prusach, a 20 VI uchwalono ustawę o zarządzie majątkiem w gminach katolickich<sup>41</sup>. Z. Zieliński oma-

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>28</sup> Por. J. Krasuski, *Kulturkampf*, s. 174–175.

<sup>29</sup> Por. P. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht*, s. 50, 52–55. Pod pojęciem „urząd kościelny” prawodawca rozumiał tu wszelkie placówki duszpasterskie, także obejmowane czasowo lub w zastępstwie. Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy*, s. 19–25, szczególnie przedstawia treść ustawy z 11 V 1873 r.

<sup>30</sup> Por. P. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht*, s. 56–59.

<sup>31</sup> Por. Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy*, s. 20–21.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 22.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 22–23.

<sup>34</sup> Por. P. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht*, s. 72–75.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 110–134. Tekst i komentarz.

<sup>36</sup> Por. J. Krasuski, *Kulturkampf*, s. 176.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 177.

<sup>38</sup> Por. tamże.

<sup>39</sup> Por. P. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht*, s. 134–139.

<sup>40</sup> Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, s. 246.

<sup>41</sup> Por. L. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 90–91; Z. Zieliński, *Zarząd majątkiem kościelnym w parafiach katolickich archidiecezji gnieźnieńskiej w świetle ustawy sejmiku pruskiego z dnia 20 VI 1875 r.*, RTK 13(1966), z. 4, s. 120; Hinschius, *Das preussische*

wiając ustawę czerwcową stwierdził, że prawo to miało zagwarantować władzy państwowej decydowanie o wszystkim, co stykało się z zarządzeniem majątku parafialnego. Władze kościelne pozbawiono prawa własności w stosunku do majątku parafialnego, sprawiając, że odtąd miały pełnić u boku państwa tylko funkcje nadzorcze. Wyłącznym właścicielem dóbr parafialnych była społeczność gminy, reprezentowana przez dwa organy zarządzające (Kirchenvorstand i Gemeindevertretung). Wprowadzona w wyniku przymusowej akceptacji Kościoła ustawa czerwcowa okazała się jedyną zdobyczą państwa pruskiego okresu kulturkampfu<sup>42</sup>.

Ustaw kulturkampfu nie można ocenić jednoznacznie. W pierwszej fazie widoczne były dążenia liberalne mające na celu oddzielenie państwa od władz kościelnych. Kolejne ustawy poszły w kierunku podporządkowania Kościoła władzy świeckiej. U początków tych przedsięwzięć znajdujemy próbę osłabienia wpływu hierarchii na życie polityczne, później – coraz wyraźniej – zaczęto ingerować w sprawy wewnętrzne Kościoła. Wielość promulgowanych ustaw powodowała, że były one niedoprecyzowane. Wymagały więc kolejnych uzupełniających rozporządzeń, co niejednokrotnie wprowadzało chaos prawny.

Bismarck broniąc autorytetu państwa chwycił się metod, które były zaprzeczeniem jego liberalnego punktu wyjścia. Nadzieja na walkę z Kościołem bez zbędnego rozgłosu, na co liczył, szybko się rozwiała. Nie przewidział bowiem i nie docenił reakcji przeciwnika<sup>43</sup>.

Wspomniane wcześniej poparcie duchowieństwa dekanatu wałeckiego dla władzy duchownej niosło zapowiedź poważnego konfliktu na Wałeczczyźnie. Ksiądz J. Froehlich, dotychczasowy wikariusz w Wałczu, został przeniesiony w 1873 r. do Wschowy. Władze państwowe uznały tę translokację za nieprawą i zakazały kapłanowi podejmowania czynności duszpasterskich na nowej placówce. Mimo to ks. Froehlich sprawował funkcje kapłańskie, a sądy wymierzały grzywny lub karę więzienia: 14 XI 1873 r. – 50 talarów lub 3 tygodnie więzienia, 12 XII 1873 r. – 100 talarów lub 6 tygodni więzienia, 14 I 1874 r. – 200 talarów lub 4 miesiące więzienia, 31 I 1874 r. – 100 talarów lub 2 miesiące więzienia, 27 II 1874 r. – 350 talarów lub 7 miesięcy więzienia, 25 IV 1874 r. –

*Kirchenrecht*, s. 247–265 (tekst ustawy z 20 VI 1875 r.); zob. T. Trzeciński, *Zbiór ustaw archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej*, Poznań 1906, s. 314–340. Sytuacje sporne, w których władzom państwowym przysługiwało prawo ingerencji w sprawy majątkowe parafii, zostały rozpatrzone w rozporządzeniu wykonawczym do ustawy z 27 IX 1875 r. (zob. Hinschius, *Das preussische Kirchenrecht*, s. 268).

<sup>42</sup> Por. Z. Zieliński, *Zarząd majątkiem kościelnym*, s. 143. Arcybiskup Ledóchowski po uzyskaniu zgody papieskiej zezwolił dozorem na zastosowanie się do nowej ustawy. Tamże, s. 121.

<sup>43</sup> Por. L. Trzeciakowski, *Kulturkampf*, s. 93.

400 talarów lub 192 dni więzienia. W lipcu 1874 r. zakazano mu pobytu w powiatach Wschowa, Babimost, Kościan i Krobia<sup>44</sup>. Zwolnioną posadę w Wałczu po ks. Froehlichu objął ks. Juliusz Hellweger. Również i tę nominację władze uznały za sprzeczną z obowiązującym prawem i nie zezwoliły kapłanowi na wykonywanie posługi<sup>45</sup>. Próbowano także ukarać M. Ledóchowskiego, któremu doręczono wezwanie do sądu na 3 I 1874 r. w sprawie przydzielenia posad wikariuszowskich ks. Jaroszowi w Żerkowie i ks. Hellwegerowi w Wałczu<sup>46</sup>. W tej sytuacji arcybiskup zareagował podobnie jak wcześniej: odmówił sądowi kompetencji w sprawie czysto kościelnej, jaką była nominacja duchownego do nowej parafii<sup>47</sup>. Ksiądz Hellwegera wraz z 13 innymi duchownymi ostatecznie skazano na banicję<sup>48</sup>. Po ogłoszonej amnestii mógł powrócić do pracy w archidiecezji. W tym czasie przebywał jednak już w Ameryce, o czym poinformował landrata w Wałczu nadprezydent<sup>49</sup>.

Jednym z tematów poruszanych na kongregacji dziekanów 27 VIII 1873 r. była prawdopodobnie sprawa zarządu archidiecezjami po ewentualnym aresztowaniu arcybiskupa. Po osadzeniu 3 II 1875 r. M. Ledóchowskiego w więzieniu w Ostrowie<sup>50</sup> zaczęli działać z upoważnienia arcybiskupa tajni delegaci. W celu zdemaskowania tajnej administracji minister Falk zarządził inwigilację dziekanów; ci, wzywani przed sądy powiatowe, nie zdradzili władzom nazwisk delegatów. Z 40 dziekanów do aresztu trafiło 36<sup>51</sup>. Jednym z nich był dziekan wałecki M. Friske. Kiedy parafianie sypniewscy dowiedzieli się o planowanym aresztowaniu proboszcza, tłumnie zgromadzili się przed plebanią. Gdyby dziekan nie uspokoił wiernych, żandarmi nie mogliby odprowadzić aresztanta do więzienia. Wśród odwiedzających M. Friske w Wałczu byli nie tylko jego parafianie, ale i mieszkający w Sypniewie Żydzi<sup>52</sup>.

<sup>44</sup> AAP, KA 251; J. Kozłowski, J. Fröhlich, w: *Księga społecznicy w Wielkopolsce 1894–1919. Słownik biograficzny*, red. M. Banaszak, t. 1, Gniezno 1992, s. 198–199. Po wyjeździe z Wielkopolski przebywał w Wiedniu i Bawarii. Wrócił w 1886 r.

<sup>45</sup> Por. TK 14(1873), nr 44, s. 600.

<sup>46</sup> Por. TK 15(1874), nr 1, s. 7.

<sup>47</sup> Por. Z. Zieliński, *Wykonanie ustawy...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>49</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku, Regierung Marienwerder, sygn. 10251, s. 11.

<sup>50</sup> Z. Zieliński, *Tajna administracja archidiecezji gnieźnieńskiej w czasie kulturkampfu (1874–1886)*, „*Nasza Przeszłość*” 24(1966), s. 244.

<sup>51</sup> Por. A. Rogala, *Walka Bismarcka z Kościołem w okresie kulturkampfu i jej znaczenie dla działalności kleru*, „*Przegląd Tomistyczny*” 1986, t. 2, s. 338.

<sup>52</sup> Archiwum Parafialne w Sypniewie, Pfarr-Chronik von Zippnow. Kronika napisana przez wikariusza z Sypniewa A. Buckska, późniejszego proboszcza tej parafii.

Akcja samodzielnego obsadzenia parafii przez rząd opierała się na ustawach z 20 i 21 V 1874 r. Władze państwowe mogły udzielać nominacji proboszczowskich na wszystkie wakujące placówki patronatu królewskiego. Po śmierci J. Klucka 1 X 1874 r. zawakowała parafia w Czaplunku. Już 6 X rejencja koszalińska powiadomiła nadprezydenta w Szczecinie, że majątkiem wakującej parafii powinien zaopiekować się burmistrz Czaplinka Schweder<sup>53</sup>. Wkrótce „gorliwy” urzędnik czaplinecki poinformował Szczecin, że zajął wszelkie dobra należące do parafii. Z początkiem roku burmistrz wydzierżawił majątek gminy katolickiej na sumę 965 marek<sup>54</sup>. Parafia potrzebowała duszpasterza, dlatego rejencja w Koszalinie zaproponowała na to stanowisko ks. Augustyna Weigta, wikariusza z Tuczn<sup>55</sup>. Ksiądz Weigt odmówił przyjęcia posady w Czaplunku z nominacji państwowej<sup>56</sup>. Tymczasem burmistrz poinformował nadprezydenta, że ks. M. Friske z Sypniewa domaga się od niego zwrotu dóbr parafii. Zakomunikował także o odprawianych Mszach Świętych i kazaniach głoszonych przez dziekana waleckiego w Czaplunku<sup>57</sup>. W kolejnym piśmie z 11 X Schweder uzupełnił dotychczasowy raport informacją o treści kazania, w którym duchowny przestrzegał parafian przed przyjmowaniem księży nie mogących wylegitymować się dekretem od biskupa<sup>58</sup>. Znajomość treści kazania potwierdza informację ks. A. Bucksa o jednym z katolików czaplineckich, który doniósł władzom, że dziekan odprawił Mszę Świętą i wygłosił kazanie<sup>59</sup>. Sprawą wykroczenia przeciwko prawom majowym zajął się sąd powiatowy w Szczecinku. Ksiądz Friske nie stawiał się jednak na rozprawę. Swoją nieobecność usprawiedliwiał niekompetencją sądów państwowych w rozstrzyganiu spraw kościelnych<sup>60</sup>. Trybunał szczeciński skazał dziekana waleckiego na rok więzienia i 300 talarów grzywny. Od 19 V do lutego 1876 r. odbywał on karę w Szczecinku, resztę wyroku zaś w Koszalinie<sup>61</sup>. Aresztowany kapłan nie uiścił żądanej kwoty, dlatego przedłużono mu pobyt w odosobnieniu. W sumie opuścił parafię w Sypniewie na 19 miesięcy<sup>62</sup>.

<sup>53</sup> Por. Archiwum Państwowe w Szczecinie, Oberpräsidium Pommern, sygn. 4412, Pismo z 6 X 1874 r.

<sup>54</sup> Por. tamże, Raport z 27 I 1875 r.

<sup>55</sup> Por. tamże, Pismo z 6 X 1874 r. do nadprezydenta w Szczecinie.

<sup>56</sup> Por. tamże, Odmowa ks. Weigta z 16 X 1874 r.

<sup>57</sup> Por. tamże, List Schwedera do nadprezydenta z 16 X 1874 r.

<sup>58</sup> Por. tamże, List z 16 XI 1874 r.

<sup>59</sup> Por. AP Sypniewo, Pfarr-Chronik von Zippnow.

<sup>60</sup> Por. APS, Oberpräsidium Pommern, sygn. 4412, Doniesienie Schwedera z 10 III 1874 r.

<sup>61</sup> Por. tamże; AAP, Oberpräsidium Posen, sygn. 7115, s. 17 (tajny raport na temat ks. Friske z 4 IV 1885 r.); J. Kozłowski, J. Fröhlich, s. 197–198 (błędna sygnatura); W. Jakóbczyk, *Wielkopolska (1851–1914). Wybór źródeł*, Wrocław 1954, s. 155.

<sup>62</sup> Por. tamże. Są to zsumowane wyroki. W tym czasie posługę duszpasterską w Sypniewie sprawował wikariusz ks. P. Ullrich.

Już 12 X 1874 r. swoją kandydaturę zgłosił ks. J. Neumann z Obry, prosząc naczelnego prezydenta w Szczecinie o nominację do Czaplinka. Rząd uznał jednak tę kandydaturę za nieodpowiednią. Zapewnienie ks. Neumanna, złożone dwa lata później, że odda „cesarzowi to co cesarskie, a co boskie Bogu”, nie zmieniło stanowiska władz<sup>63</sup>. Być może władzom nie zależało tak bardzo na obsadzeniu tej parafii – podczas wakatu w kasie państwowej pozostawało ponad 1200 marek dotacji dla każdorazowego księdza. Wakat na stanowisku proboszcza trwał aż do 1887 r., kiedy to ks. Teodor Wenzel został skierowany do Czaplinka przez J. Dindera<sup>64</sup>. Z pewnością podczas kulturkampfu na terenie parafii czaplineckiej prowadzono tajne duszpasterstwo, o czym świadczą wpisy do ksiąg metrykalnych, dokonane ze względów bezpieczeństwa dopiero przez ks. Wenzla<sup>65</sup>.

Drugą parafią dekanatu waleckiego, która wakowała w czasie kulturkampfu, był Skrzatusz. Poparciem landrata inowrocławskiego cieszył się ks. Jan Lizak z Pierania<sup>66</sup>. Mając dobre referencje, 15 XII 1876 r. otrzymał prezentę od nadprezydenta prowincji pruskiej, Horna<sup>67</sup>. J. Lizak opuścił Pieranie i 10 II przybył do Skrzatusza<sup>68</sup>. Przyjechał również dziekan walecki ks. Friske i wezwał zgromadzonych wiernych do spokoju i niepodejmowania lekkomyślnych decyzji. Kiedy pojawił się landrat walecki, wszyscy upadli na kolana i modlili się przed zabarykadowanym kościołem. Po skończonej modlitwie dziekan wyjechał. Landrat wezwał ludzi do posłuszeństwa i zapewnił, że rządowy proboszcz zostanie dobrze przyjęty<sup>69</sup>. Jako pierwszy opuścił zgromadzenie przewodniczący gminy, po nim zaś pozostali. Nikt nie chciał być „świadkiem zbezczeszczenia

<sup>63</sup> Por. APS, Oberpräsidium Pommern, sygn. 4412, Prośby ks. Neumanna z 12 X 1874 i 22 XI 1877 r.

<sup>64</sup> Por. tamże. Pismo ks. Wenzla z 8 X 1895 r. do Szczecina; Elenchus z 1889 r., s. 77.

<sup>65</sup> Por. AP Czaplina sygn. I. Podczas wakatu najczęściej chrzcili księża z Sypniewa – Friske, Ullrich, Heinze, a także Fengler z Jastrowia, Krefft z Marcinkowic i Heidkrüger z Łubianki.

<sup>66</sup> Por. Zieliński, *Wykonanie ustawy*, s. 86; M. Paluszkiwicz, J. Szews, *Słownik biograficzny członków tajnych towarzystw gimnazjalnych w Wielkim Księstwie Poznańskim 1850–1918*, Poznań 2000, s. 119–120. Ks. J. Lizak urodził się w Raszkowie 10 V 1837 r., matura w Ostrowie Wielkopolskim, święcenia kapłańskie 1863 r., przynależność do TN „Zawisza”, wikariusz w Ślesinie i Bydgoszczy, następnie pleban w Pieraniu, skąd skierowany do Skrzatusza.

<sup>67</sup> Por. AAP, KA II 48/2, Nominacja dla ks. J. Lizaka.

<sup>68</sup> Por. tamże, OA VIII 222, Pismo dozoru kościelnego z 15 IX 1888 r. do arcybiskupa.

<sup>69</sup> Por. F. Westpfahl, *Die Apostolische Administration Schneidemühl*, Schneidemühl 1928, s. 80, dodaje, że była to ostatnia katolicka modlitwa, odmawiana ze łzami i złością. Sanktuarium Matki Bożej – jedyne w okolicy – przestało gromadzić pątników przez 12 lat.



świętyni”. Starosta mylił się, sądząc, że miejscowa ludność zaakceptuje nowego proboszcza. Po włamaniu się do kościoła przy pomocy ślusarzy powierzył go ks. Lizakowi<sup>70</sup>.

„Kurier Poznański” donosił, że rządowy proboszcz nie odprawił w lutym żadnej Mszy Świętej. Zdecydował się na to dopiero za namową ks. Brenka, który odwiedził swojego konfratry na początku marca<sup>71</sup>. W sobotę 7 IV 1877 r. ks. Lizak otrzymał przesyłkę, a nocą 11/12 IV (środa/czwartek) pojawił się w miejscu ogólnie dostępnym afisz z tekstem ekskomuniki dla miejscowego proboszcza<sup>72</sup>. Sąd powiatowy w Wałczu wszczął postępowanie przeciwko trzem podejrzany o upublicznienie ekskomuniki. Policja aresztowała J. Rhode, przewodniczącego dozoru kościelnego, oraz braci Doberstein. Pierwszą rozprawę wyznaczono na 8 I 1878 r. Warto dodać, że czwartym oskarżonym był arcybiskup Ledóchowski, który jako złożony z urzędu „nie miał prawa” nałożyć ekskomuniki<sup>73</sup>. Ponieważ na rozprawie nie pojawił się główny oskarżony – arcybiskup, kolejny termin wyznaczono więc na 9 VII 1878 roku<sup>74</sup>. Ministerstwo Spraw Zagranicznych powiadomiło królewski sąd powiatowy w Wałczu, że wezwanie dla M. Ledóchowskiego zostało przekazane za pośrednictwem cesarskiej ambasady<sup>75</sup>. Jak już wiadomo, arcybiskup zwykle ignorował wezwania do sądu. Tak było i tym razem. Dopiero rozprawa z 19 IX 1879 r. zakończyła trwającą ponad dwa lata sprawę. Arcybiskupa uznano za głównego sprawcę zamieszania. Za naruszenie ustawy z 12 V 1873 r. kardynał został ukarany grzywną w wysokości 2000 marek, co można było zamienić na 200 dni więzienia. Pozostałym zarzucono wykroczenie przeciwko prawu z 13 V 1875 r. Ostatecznie ich uniewinniono, a o zwrot kosztów procesowych mieli zwrócić się do M. Ledóchowskiego<sup>76</sup>.

Dozór kościelny zrelacjonował J. Dinderowi swoje stanowisko w sprawie pobytu ks. Lizaka w Skrzatuszu. Jego członkowie wysłali petycję do naczelnego prezydenta, prosząc bezskutecznie o księdza z nominacji biskupiej. Parafianie

<sup>70</sup> Por. tamże. Nikt z parafian nie uczęszczał do kościoła parafialnego.

<sup>71</sup> Por. „Kurier Poznański” 6(1877), nr 87. Ks. Brenk także przyjął parafię z nominacji państwowej, 12 XII 1876 r. został ekskomunikowany. Zob. Z. Zieliński, Wykonanie ustawy, s. 89.

<sup>72</sup> Por. „Kurier Poznański” 6(1877), nr 87; APS, Sąd Obwodowy w Wałczu, sygn. 4, k. 27–29. Tekst ekskomuniki za objęcie parafii w Skrzatuszu bez nominacji biskupiej, datowany 12 III 1877 r. Rzym, podpisany arcybiskup Ledóchowski.

<sup>73</sup> Por. tamże, k. 17–20, 50. Policja aresztowała podejrzanych 21 IV 1877 r.

<sup>74</sup> Por. tamże, k. 57–59.

<sup>75</sup> Por. tamże, k. 118, Pismo MSZ w Berlinie z 11 IV 1878 r. do sądu powiatowego w Wałczu.

<sup>76</sup> Por. tamże, k. 237–239. Wyrok walecki potwierdzono w Pile 19 XII 1879 r.

nie korzystali z żadnych posług duszpasterskich. Mieszkańcy Skrzatusza i Witankowa chodzili do kościoła w Łubiance (10 km), z Różewa natomiast do Róży (10 km). Nikt nie nawiązywał serdecznych kontaktów z proboszczem rządowym<sup>77</sup>.

Przydatność proboszczów rządowych dla państwa wygasła po ogłoszeniu ustawy łagodzącej z 31 V 1882 roku<sup>78</sup>. Arcybiskup Dinder nie mógł usunąć ks. Lizaka ze stanowiska, toteż polecił ks. M. Friske zbadać sytuację. Oficjał miał zorientować się, czy w Skrzatuszu można wybudować jakąś małą kaplicę i skromny lokal dla księdza<sup>79</sup>. Dziekan odradził budowę kaplicy z powodu zużycia miejscowej ludności i dodał, że parafianie gotowi są dalej uczęszczać na nabożeństwa do Łubianki i Róży<sup>80</sup>. Sytuacja patowa trwała aż do 1 VI 1889 r., kiedy to ks. Lizak sam zrezygnował z parafii w Skrzatuszu i wyjechał do Monachium, a później do Berlina, gdzie zmarł pojednawszy się z Kościołem w 1896 roku<sup>81</sup>.

Nowym proboszczem poleconym przez Bismarcka i zatwierdzonym przez władzę kościelną był ks. Bernard Falkenberg. Objął on parafię 28 VI 1889 r. Po raz pierwszy od 13 lat uroczyste obchodzono odpust 15 VIII. Zgromadzili się liczni parafianie oraz pielgrzymi z okolicy (m.in. z Ujścia)<sup>82</sup>.

Ustawodawstwo kulturkampfu uniemożliwiało młodym księżom podjęcie legalnej pracy duszpasterskiej. Zajmowali się więc tajnym duszpasterstwem. Władze kościelne nazywały ich misjonarzami lub „wędrującymi wikariuszami”. Najczęściej byli przydzielani do parafii wakujących, rzadziej do proboszczów w charakterze pomocników<sup>83</sup>. Właśnie ten drugi rodzaj znalazł zastosowanie w dekanacie waleckim. Skierowanie młodego duchownego do jakiegoś pro-

<sup>77</sup> Por. AAP, OA VIII 222, Relacja z 15 IX 1888 r. Księgi metrykalne nie mają żadnych wpisów z czasu pobytu ks. Lizaka w Skrzatuszu. Zob. AP Skrzatusz, Liber Baptisatorum 1870–1919; Księga zmarłych 1870–1961; Zob. także A. Giese, Królowa narodu, cz. 2, Strażnica katolicyzmu Sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Skrzatuszu Pani i Królowej Ziemi Wałeczko-Pilskiej, Pelplin 2002, s. 179–190.

<sup>78</sup> Por. Z. Zieliński, Wykonanie ustawy, s. 97.

<sup>79</sup> Por. AAP, OA VIII 222, List Dindera z 26 III 1887 r. do M. Friske.

<sup>80</sup> Por. tamże, List Friske z 23 V 1887 r. do arcybiskupa.

<sup>81</sup> Por. Pałuszkiewicz, Szews, dz. cyt., s. 120. Przez lata ks. Lizak procesował się jeszcze ze swoim następcą.

<sup>82</sup> Por. Westpfahl, *Die Apostolische Administratur*, s. 81; S. Liman, *Falkenberg Bernard*, w: *Księga społecznicy w Wielkopolsce 1894–1919. Słownik biograficzny*, t. 1, Gniezno 1992, s. 183. Kazanie na odpuscie wygłosił P. Majunke, przyjaciel ks. Falkenberga z „Germanii”.

<sup>83</sup> Por. Z. Zieliński (*Wykonanie ustawy*, s. 122–137) omawia kompetencje, przywileje, sytuację materialną, zakres działalności i prześladowanie misjonarzy.

boszcza było bardzo ryzykowne, gdyż narażało jednego i drugiego na przesładowania. Ksiądz M. Friske, zaprawiony w zmaganiach z władzami, był na pewno osobą godną zaufania. W Sypniewie dziekan walecki w latach 1879–1882 dał schronienie czterem młodym księżom: Romanowi Kucnerowi (1879–1880), Władysławowi Zielińskiemu (1880), Alfonsowi Heinze (1880) i Franciszkowi Szubertowi (1882). Duchowni ci pomagali dziekanowi w rozległej parafii, obejmującej 7 filii, i wakującym Czaplinku<sup>84</sup>.

Po wycofaniu się władz z ustaw kulturkampfu życie religijne w dekanacie wracało powoli do swojego rytmu sprzed 1873 r. Rząd po wprowadzeniu jednego księdza do Skrzatusza nie zrealizował żadnego ze swych zamierzeń. Wręcz przeciwnie, zbliżył jeszcze bardziej wiernych do duchowieństwa.

ZENON KACHNICZ

### KOMUNIŚCI WOBEC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA POMORZU ZACHODNIM W PIERWSZYCH LATACH PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Polskie władze, w początkowym okresie po wyzwoleniu, rozumiały organizowanie się Kościoła katolickiego, dlatego tolerowały poczynania władz kościelnych, idąc na kompromisy.

Przejęciu ziem zachodnich i północnych komuniści nadali wyjątkowe znaczenie. Proces ten miał umocnić ich pozycję w rywalizacji z opozycją o wpływy na społeczeństwo. To właśnie powodowało, iż planowano skorzystać z usług wszystkich ugrupowań gotowych włączyć się do zagospodarowania tak zwanych Ziemi Odzyskanych. Starano się, aby księża przyjechali na tereny postulowane wraz z pierwszymi grupami osadników, udostępniano kościoły i inne obiekty na cele religijne, zapraszano księży na wszelkie uroczystości państwowe, kulturalne czy regionalne. Zabiegali przy tym, aby uzyskać poparcie hierarchów Kościoła, którzy mieli doprowadzić, by papież zaakceptował zmiany wprowadzone w kształcie terytorialnym kraju.

Kiedy w lipcu 1945 roku do Polski powraca, po sześcioletniej nieobecności, kardynał Augustyn Hlond, spotyka się z wieloma gestami władz, które mogły świadczyć o ich dobrej woli wobec Kościoła katolickiego. Ogłoszony manifest PKWN deklarował równość wszystkich obywateli bez różnicy wiary, wyznania i narodowości. Zapowiadana reforma rolna nie dotyczyła kościelnych majątków ziemskich. W tym czasie nawet w prasie można było przeczytać o pozytywnej roli Kościoła w życiu narodu i państwa.

Ta tolerancja jak i pomoc, jaką „świadczyły” władze komunistyczne Kościołowi – jak się później okazało – były grą na zwłokę.

W pierwszych miesiącach powojennych władze Kościoła nie były w stanie przejąć i obsadzić wszystkie świątynie. Postanowiono, iż w pierwszym rządzie zostaną wysłani księża do dużych miast, gdzie znajdują się największe skupiska ludności polskiej. W Koszalinie we wrześniu 1945 roku były czynne dwa kościoły. W tym samym okresie w obwodzie słupskim czynnych było 20 kościołów, w tym trzy w samym Słupsku<sup>1</sup>. W maju 1945 roku oddano do użytku ko-

<sup>84</sup> AP Sypniewo, Pfarr-Chronik von Zippnow. Ks. Heinze figuruje jako szafarz w księdze chrztów parafii czaplineckiej.

<sup>1</sup> Por. B. Frankiewicz, *Początki polskiej administracji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1947*, „Przegląd Zachodniopomorski” 1986, nr 1, s. 78.

ściół w Złocieniu, w lipcu w Drawsku Pomorskim<sup>2</sup>, a w październiku odprawiono pierwszą Mszę św. w kościele w Białogardzie<sup>3</sup>.

Ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła katolickiego na ziemiach zachodniopomorskich był ingres Administratora Apostolskiego w Szczecinie, który odbył się 16 września 1945 roku<sup>4</sup>. Przed kościołem Korony Polskiej ks. Nowickiego witali księża: Józef Skinder, Władysław Twanowicz, Kazimierz Świetlinski i Witold Stańczyk. Po Mszy św. odbyła się uroczysta akademii z udziałem prezydenta Szczecina Piotra Zaremby<sup>5</sup>. Podczas podróży ze Szczecina Administrator Apostolski odwiedził niektóre miasteczka, gdzie wręczył proboszczom dekrety z nominacjami na administratorów parafii<sup>6</sup>.

W dniach od 19 do 22 listopada 1945 roku w Gorzowie odbył się pierwszy zjazd kapłanów z terenów administracji. Wzięło w nim udział 120 księży. Pod koniec tego roku na terenie administrowanym przez ks. Nowickiego pracowało 50 księży diecezjalnych i 68 zakonnych. Kościół prowadził 13 kuchni ludowych i jeden dom noclegowy. Liczba księży systematycznie rosła. Na koniec 1946 roku było ich już 394. Największym ośrodkiem był Szczecin, gdzie funkcjonowało siedemnaście parafii i dwudziestu duchownych<sup>7</sup>.

8 czerwca 1946 roku dokonano zmian w organizacji Kościoła. Utworzono nowe dekanaty, zmieniono rozgraniczenia pomiędzy już istniejącymi. Wśród nowych dekanatów znaleźli się: słupski, szczecinecki, człuchowski, rzepiński, myśliborski, nowogardzki, choszczeński, gorzowski, gryfiński, kamieński, strzelecki, nieco później utworzono podobne jednostki w Babimoście, Lęborku, Pile, Wschowie, Koszalinie, Zielonej Górze, Złotowie, Wałczu, Pszczewie, Świebodzinie i Starogardzie<sup>8</sup>.

## 1. Początek walki z Kościołem

Analizując politykę władz w stosunku do Kościoła w okresie stalinizmu, można wyodrębnić dwa okresy. Pierwszy, lata 1945–1947, charakteryzujący się umiarkowaną tolerancją, a nawet częściową współpracą; drugi, obejmujący lata

<sup>2</sup> Por. *Schematyzm diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej*, Koszalin 1982.

<sup>3</sup> Por. Archiwum Państwowe w Szczecinie (dalej: AP Sz.), Urząd Wojewódzki, sygn. 1290.

<sup>4</sup> Por. „Wiadomości Szczecińskie” 1945, nr 33.

<sup>5</sup> Por. B. Frankiewicz, *Początki polskiej administracji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1947*, „Przegląd Zachodniopomorski” 1986, nr 1, s. 77–78.

<sup>6</sup> Por. B. Kołodziej, *Dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla wychodźstwa 1939–1948*, Poznań 1983, s. 211.

<sup>7</sup> Por. B. Frankiewicz, dz. cyt., s. 80.

<sup>8</sup> Por. M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*, „Nasza Przyszłość” 1965, t. 22, s. 114.

1948–1953, w którym władza komunistyczna – poprzez swój aparat represji – różnymi formami walczyła z Kościołem. Późniejsze lata ze zmieniającym się stopniem nasilenia charakteryzowały się szykanami i różnymi ograniczeniami związanymi z działalnością Kościoła katolickiego.

Pomimo iż pierwsze powojenne lata były dość korzystne w rozwoju Kościoła, nie znaczy to, że komuniści nie podejmowali różnych form ograniczenia jego działalności.

Władze komunistyczne, tworząc aparat bezpieczeństwa w jego strukturach, przewidziały komórki organizacyjne przeznaczone do rozpracowywania Kościoła katolickiego i podejmowania działań zmierzających do ograniczania jego działalności, do likwidacji włącznie.

Od roku 1945 sprawami Kościoła zajmował się w Departamencie V Wydział V i jego odpowiedniki w terenie, czyli wydziały w WUBP i PUBP. Na czele Departamentu V stała wybitna komunistka i pisarka żydowskiego pochodzenia Julia Brystygierowa.

Jeśli chodzi o administrację państwową, to sprawy Kościoła miał w swojej gestii Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej. Od czerwca 1945 roku do lutego 1947 roku funkcję ministra tego resortu pełnił Władysław Kiernik, bliski współpracownik Stanisława Mikołajczyka, prezesa PSL. Po wyborach styczniowych w 1947 roku ministrem został Edward Osóbka-Morawski.

Mimo iż prawdziwe zamiary wobec Kościoła były ukrywane przed społeczeństwem, niektóre posunięcia władz świadczyły od samego początku o ich rzeczywistym stosunku do religii. Pierwszym tego przejawem był dekret PKWN z 28 grudnia 1944 roku o ślubowaniu urzędników państwowych i sędziów, który wprowadzał nowe, świeckie, rotę ślubowania składane po objęciu stanowiska. Z nowej rotę wyeliminowano słowo Bóg. Innym postanowieniem była Uchwała Rady Ministrów z 12 czerwca 1945 roku zapowiadająca unifikację prawa małżeńskiego, powołanie urzędów stanu cywilnego i wprowadzenie na terenie całego kraju jednolitego świeckiego prawa małżeńskiego.

Władze kościelne protestowały przeciwko tym zmianom, jednak komuniści nie zamierzali ustąpić. 25 września 1945 roku wprowadzone zostało nowe prawo o aktach stanu cywilnego i małżeństwie oraz powołano Urzędy Stanu Cywilnego jako organ administracji państwowej. Określono tym samym nowe zasady prawne małżeństwa: zawieranie ślubów cywilnych i dopuszczalność rozwodów<sup>9</sup>.

Episkopat i tym razem zareagował orędziem, w którym wyrażał żal, iż prawo małżeńskie zostało skodyfikowane bez udziału narodu i ogłoszone bez wysłuchania jego zdania. Czytamy w orędziu: „Z bólem stwierdzamy, że duch prawa jest laicki, niezgodny z chrześcijaństwem, przeciwny katolicyzmowi i trady-

<sup>9</sup> Dz.U. z 1945 roku, nr 48, poz. 270.

cjon kraju”<sup>10</sup>. „Tygodnik Powszechny”, pisząc o nowym prawie małżeńskim, stwierdzał, że jest to pierwsza przegrana katolików w nowej Polsce, ponieważ nie zdołali do niego wprowadzić własnych postulatów. „Oby tylko ta przegrana katolików – dodaje „Tygodnik” – nie przerodziła się w klęskę Kościoła”<sup>11</sup>.

Na pogorszenie stosunków państwa z Kościołem znaczącą rolę odegrało zerwanie konkordatu ze Stolicą Apostolską, obowiązującego od 1925 roku. Poza stopniową sekularyzacją, czyli eliminowaniem religii z wielu dziedzin życia państwowego i społecznego, zerwanie konkordatu było bolesnym uderzeniem w Kościół. Oderwanie polskiego kościoła od ośrodka kierowniczego, jakim był Watykan, stwarzało lepsze możliwości do walki z nim.

Stosunki między państwem a Kościołem stawały się coraz bardziej napięte. 15 września 1946 roku Episkopat skierował do prezydenta Krajowej Rady Narodowej, Bolesława Bieruta, memoriał, w którym zwracano uwagę na coraz większe ograniczanie działalności Kościoła przez władze. Przypominano, że religia w szkołach stała się przedmiotem nieobowiązkowym, że zmienia się bez wiedzy Kościoła liczba godzin nauczania, szkoły zakonne i inne zakłady opiekuńczo-wychowawcze napotykały na coraz większe trudności, wydawnictwa katolickie coraz ostrzej są cenzurowane, a nawet szykanowane; pod byle pretekstem prześladowane księży<sup>12</sup>.

## 2. Przykłady szykanowania Kościoła na Pomorzu Zachodnim

Wszystkie – opisane powyżej – formy ograniczania przez władze komunistyczne religijnego funkcjonowania Kościoła w pełni odnosiły się także do Pomorza Zachodniego. Warto jednak prześledzić tę sytuację w odniesieniu właśnie do tego regionu.

W pierwszych miesiącach powojennych władze kościelne mogły liczyć na pomoc organizatorów polskiej administracji. Jej przedstawiciele informowali na bieżąco swoich przełożonych o tym, co się dzieje w Kościele katolickim, jakie są jego osiągnięcia i problemy. W sprawozdaniu z czerwca 1945 roku pełnomocnik okręgowy Leonard Borkowicz informował, że na Pomorzu Zachodnim brakuje księży<sup>13</sup>. W kilka miesięcy później napisał w swoim sprawozdaniu, że na tym terenie pracuje już 120 księży, a administrator nie zdecydował się jeszcze, czy jego siedziba ma znajdować się w Szczecinie czy w Gorzowie<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Por. Listy pasterskie episkopatu polskiego 1945–1974, Paryż 1975, s. 5.

<sup>11</sup> Por. „Tygodnik Powszechny” z 24 października 1945 roku.

<sup>12</sup> Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem Katolickim 1944–1990 w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 32.

<sup>13</sup> Por. AP Sz., sygn. 239. Sprawozdanie pełnomocnika okręgowego z czerwca 1945 r.

<sup>14</sup> Por. tamże, sygn. 245. Sprawozdanie pełnomocnika okręgowego z września 1945 r.

Komuniści, hamując się z bezpośrednim atakiem na religię katolicką na Pomorzu Zachodnim, wydali polecenie: „Religii nie zaczepiać. Współpracować z księdzem, o ile to możliwe”<sup>15</sup>. Dlatego też, w tym czasie na ziemiach zachodniopomorskich dochodziło jedynie do sporadycznych konfliktów lokalnych, wywołanych np. próbą aresztowania księdza.

W miarę upływu czasu, władze komunistyczne przystępowały do bardziej zdecydowanych działań. W styczniu 1946 roku Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Szczecinie miał w środowisku kościelnym trzech agentów i trzech informatorów. Złożono też dwa doniesienia na księży<sup>16</sup>. W grudniu 1946 roku rozpoczęto przygotowania do wszczęcia sprawy przeciwko księdzu z parafii pw. św. Andrzeja Boboli oo. Jezuitów w Szczecinie. Postawiono mu zarzut, iż przejawiał: „jawnie wrogie nastawienie do obecnego ustroju”. Informator UB zameldował też, że: „Księża z parafii pw. Serca Jezusowego mówią, że wybory będą tak samo sfałszowane jak referendum”<sup>17</sup>.

Szef szczecińskiego UB raportował, że w grudniu w 1946 roku podległe mu urzędy powiatowe przeprowadziły rozmowy profilaktyczne z całym duchowieństwem, uprzedzając, aby nie wykorzystywało ambon do celów agitacji politycznej<sup>18</sup>.

Z innych informacji agentów „bezpieki” można dowiedzieć się, iż: „w Słupsku w czasie uroczystości Bożego Ciała śpiewano: „Ojczyznę wolną racz nam dać Panie”. Podkreślono, iż parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Szczecinie prowadzi działalność polityczną, że ksiądz nauczający religii w szczecińskim Gimnazjum i Liceum Handlowym 20 maja 1947 roku powiedział w czasie lekcji: „PPR-owcy są to komuniści i publicznie zapierają się Boga. Czasami zdarza się, że zabili gdzieś tam PPR-owca i zawiadamiają księdza, ażeby mszę odprawił, ciało zaprowadził na cmentarz. Po co to robią? Krzyczą, że nie ma Boga, a później publicznie chcą pokazać coś innego. Tak było ze śp. generałem Świerczewskim, z tym zabitym komunistą”. Donosy napływały też z terenu województwa. Np. agent z Drawska przekazał taką wypowiedź tamtejszego księdza: „Nam nie trzeba obcych, wyszukanych demokracji, które są narzucone i nie przynoszą nam pokoju, ja w ich wolność nie wierzę”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim...*, dz. cyt., s. 133. K. Kozłowski, *Pierwsze dziesięć lat władzy komunistycznej na Pomorzu Zachodnim (1945–1955)*, Szczecin 1994, s. 265.

<sup>16</sup> Por. K. Kozłowski, *Pierwsze dziesięć lat...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> Por. Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (AMSWiA), sygn. 17/IX/15/2. Raport szefa WUBP w Szczecinie z grudnia 1946 roku.

<sup>19</sup> Por. K. Kozłowski, *Pierwsze dziesięć lat władzy komunistycznej...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>20</sup> Por. tamże. A. Paczkowski, *Aparat bezpieczeństwa w latach 1944–1956. Taktyka, strategia, metody*. Cz. I. Lata 1945–1947, Warszawa 1994, s. 233.

WUBP prowadził także swoistą dywersję polegającą na utrudnianiu działalności organizacji skupionych wokół Kościoła. Dotyczyło to np. Sodalicji Mariańskiej. W październiku 1947 roku agentura Urzędu Bezpieczeństwa zakładała organizowanie świeckich komitetów powitalnych na cześć prymasa Hłonda, który wówczas przyjechał do Szczecina. Minister Radkiewicz potępił to działanie: „W Szczecinie niedawno, gdy przyjechał Hłond (...) wysypano szosę szkłem, popękały opony, a dalszy rezultat był taki, że zebrali się chłopci, ponieśli Hłonda (...). Nie trzeba być wielkim politykiem, by widzieć szkodliwość podobnych form walki”<sup>20</sup>.

Ostrzejszą formą od rozmów profilaktycznych były przesłuchania i ostrzeżenia. Stosowano je wobec księży, którzy w kościołach nadal w jakikolwiek sposób krytykowali posunięcia władzy komunistycznej. Szczególne nasilenie rozmów profilaktycznych i przesłuchań następowało przy okazji różnych akcji: wyborów, uroczystości państwowych, organizowania spółdzielni produkcyjnych itp.<sup>21</sup>.

Znacznie ostrzejszymi represjami były zatrzymania przesłuchiwanego księży. Stosowne przepisy przewidywały możliwość zatrzymania nie dłużej jak 24 godziny, jednak w praktyce tego nie przestrzegano. Zdarzały się najścia funkcjonariuszy UB i przeprowadzanie rewizji w mieszkaniach księży i działaczy kościelnych. Prowadzono masowe rewizje w placówkach „Caritasu”<sup>22</sup>. Urzędy Bezpieczeństwa występowały do urzędów do spraw wyznań z wnioskami o usuwanie księży z parafii. Tak np. na wniosek szczecińskiego UB zwolniono ks. Siemanowicza<sup>23</sup>.

Należy pamiętać, iż przedstawiony okres to czas odbudowy i rozwoju Kościoła katolickiego i w miarę ułożona współpraca z władzami. Okres prześladowania i zdecydowanie ostrzejszych represji miał dopiero nadejść.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa franciszkanina Lucjusza Stefana Chodukiewicza: „Historia stosunków władz świeckich państwowych i samorządowych jest bardzo pouczająca. Nastawienie tych władz przechodziło etapy od przychylności i współpracy, poprzez obojętność i fakt niedostrzegania Kościoła, do wrogości ukrytej i jawnej. Odczuwałem to na własnej osobie. Przyjęto mnie przecież prawie entuzjastycznie, okazywano przez pewien czas przychylność i współpracę – a potem jakoś to bladło i zmieniało się w całkowicie inne nastawienie”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Por. AMSW i A, sygn. 17/IX/13/2.

<sup>22</sup> Por. AMSW i A, sygn. 17/IX/1–2.

<sup>23</sup> Por. AMSW i A, sygn. 17/IX/15/4.

<sup>24</sup> Por. L.S. Chodukiewicz, *Wspomnienia z lat 1945–1954*, Kwidzyn 1994.

Ks. JANUSZ LEMAŃSKI

## ŹRÓDŁA I PODSTAWY IDEI ZMARTWYCHWSTANIA W DRUGIEJ KSIĘDZE MACHABEJSKIEJ (2 MCH 7)

Wiara w zmartwychwstanie po śmierci najpełniej i najwyraźniej zostaje zaprezentowana w 2 Mch. W najbardziej systematyczny sposób wykład tej doktryny pojawia się w opowiadaniu o matce i siedmiu braciach męczennikach w rozdz. 7. Wyraźne aluzje jednak do tej wiary można znaleźć również w historii Eleazara (6,18-31) i Razisa (14,37-46). W dyskusję nad problemem zmartwychwstania wpisują się także dwa inne teksty obecne w tej Księdze: modlitwa i ofiara za zmarłych, którzy zginęli za wiarę, jednak popełnili za życia grzech (12,38-45) oraz wstawiennictwo zmarłych za żywych (15,12-16). Celem artykułu jest jednak określenie przyczyn pojawienia się idei zmartwychwstania i samo jej rozumienie tak, jak znajdujemy ją wyrażoną w rozdziale siódmym Drugiej Księgi Machabejskiej. Ponieważ doktryna ta wyeksponowana jest jedynie w wypowiedziach poszczególnych męczenników, analiza egzegetyczna ograniczy się do tej części opowiadania, w której pojawia się dialog. Najpierw jednak zostanie ustalona data powstania Księgi oraz kontekst historyczno-teologiczny i literacki dla tej wypowiedzi.

### 1. Data powstania Księgi

Generalnie powstanie 2 Mch umiejscowić można w drugiej połowie II wieku przed Chr. Bazą dla obecnej Księgi było pięciotomowe dzieło niejakiego Jazona z Cyreny (2 Mch 2,23), opowiadające dzieje prześladowań z czasów Antiocha IV Epifanesa i jego syna Antiocha V Eupatora, które w późniejszym czasie skrócił (2 Mch 2,19-32) i, jak się wydaje, uzupełnił własnymi uwagami bezimienny epitomator<sup>1</sup>. Jazon mógł być współczesny Judzie Machabeuszowi i napisał swą historię po jego śmierci około 160 roku. Epitomator ukrywa się za tym dziełem. Jako historyk, w stosunku do autora 1 Mch, niewątpliwie jest znacznie mniej zainteresowany dokładnym odtworzeniem historii (por. 2 Mch

<sup>1</sup> Gr. *epitomē* – skrót z obszerniejszego dzieła. Por. Th. Fischer, „Maccabees, Book of”, w: *ABD* IV, s. 439–450 zwł. 442; R. Weber, „Makkabäerbücher”, w: *NBL* II, s. 690–696 zwł. 693–694.

2,19-32) i skupia się bardziej na jej teologicznej reinterpretacji<sup>2</sup>. Należał prawdopodobnie do drugiej generacji. Dolną datę jego opracowania wyznacza rok 63 przed narodzeniem Chrystusa, kiedy to Jerozolima została zajęta przez Rzymian dowodzonych przez Pompejusza. 2 Mch 15,37 stwierdza bowiem, że miasto pozostaje jeszcze w rękach Żydów. Górną datę wyznacza natomiast rok 124 przed Chr. Z tego roku pochodzi bowiem najstarsza część Księgi, czyli pierwszy list zamieszczony na jej początku (1,1-9)<sup>3</sup>.

## 2. Kontekst historyczno-teologiczny

Do czasów wojen machabejskich oficjalne przekonanie teologiczne stanowiła wiara w to, że po śmierci ludzie schodzą do Szeolu, skąd nie ma już dla nich powrotu. Pierwsze niejasne opinie podważające ten dogmat pojawiają się u Iz 26,19, choć nie ma pewności czy tekst ten stanowi integralną część oryginalnej wypowiedzi, czy też jest późniejszą glosą stanowiącą reakcję na pesymistyczną opinię z Iz 26,14. Ponadto nie rozwiązany definitywnie pozostaje problem czy przekonanie tu wyrażone rozumieć jako myśl o indywidualnym i realnym zmartwychwstaniu, czy raczej metaforycznie i kolektywnie w odniesieniu do narodu i jego powrotu z niewoli (por. Ez 37,1-14)<sup>4</sup>. Wyraźna myśl o zmartwychwstaniu sprawiedliwych zawarta jest dopiero w Dn 12,1-3, pochodzącym z czasów prześladowań ze strony Antiocha IV. Pamiętać jednak należy, że zarówno w popularnej wierze Izraela, jak i oficjalnych Księgach przechowały się wierzenia i tradycje o tym, iż Jahwe ma moc wyprowadzić z Szeolu swoich wiernych także w sensie ścisłym tego słowa znaczeniu (por. cykl o Eliaszu i Elizeuszu). Także sceptyczne, wobec możliwości życia po śmierci, wypowiedzi Koheleta (Koh 3,19n; 12,7; III w. przed Chr.) czy Syracha (Syr 41,3n; II w. przed Chr.) świadczą, że autorzy ci polemizują z opinią, która w ich czasach musiała już być silnie obecna w popularnych przekonaniach<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Por. D. Arenhoevel, *Die Eschatologie der Makkabärbücher*, TThZ 72/1973, s. 257-269 zwł. 264.

<sup>3</sup> Por. S. Gądecki, *Grecko-lacińsko-polska synopsa do 1 i 2 Księgi Machabejskiej*, Warszawa 2002, s. XXXIV. Por. ponadto K.D. Schunck, „Makkabäer/ Makkabäerbücher“, w: *TRE XXI*, Berlin-New York 1991, s. 739-740; H. Engel, *Die Bücher der Makkabäer*, w: E. Zenger i in. (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln<sup>3</sup> 1998, s. 275-290; S. Von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (NSK.AT 11), Stuttgart 1997, s. 161.

<sup>4</sup> Por. G.F. Hasel, *Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic*, ZAW 92/1980, s. 267-284.

<sup>5</sup> Por. B. Lang, *Life after Death in the Prophetic Promise*, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40), Leiden – New York – København – Köln 1988, s. 144-156 zwł. 145 twierdzi wręcz, że klasyczna saducejska doktryna odrzucająca wiarę w życie po śmierci jawi się jako odejście od tradycyjnych wierzeń semickich.

Niewątpliwie na wzmocnienie wiary w możliwości zmartwychwstania sprawiedliwych wpłynęły wydarzenia historyczne z pierwszej połowy II wieku: prześladowania religijne ze strony obcego tyrana, męczeńska śmierć w obronie wiary, zwłaszcza za wierność Prawu zawartemu w Torze<sup>6</sup>. Wiara w zmartwychwstanie stanowi reakcję na te wydarzenia i rodzące się wraz z nimi dylematy teologiczne. Swoje podstawy znajduje w dotychczasowym, rodzimym dorobku teologicznym, który wykorzystuje, łącząc go z modelami literackimi zaczerpniętymi ze świata myśli hellenistycznej. Chodzi tu przede wszystkim o akta męczeńskie słynnych filozofów greckich, którzy oddają swe życie w obronie prawdy i własnych przekonań (Zenon, Anaksarchos, Sokrates)<sup>7</sup>. Kiedy męczeństwo w obronie Prawa staje się faktem (1 Mch 2,29-38), tradycyjne pojmowanie nagrody lub kary Bożej doświadczanej w życiu doczesnym bez wiary w możliwość przezwyciężenia śmierci traci swoją przekonywającą moc. W ten sposób konieczną staje się wiara w możliwość zmartwychwstania. 2 Księga Machabejska, pisana wiele lat później niż miały miejsce przedstawiane w niej wydarzenia, stanowi logiczną i systematyczną odpowiedź na powstały dylemat. Jej autor (epitomator) chce poprzez opowiedaną przez siebie historię „zainstalować” w kręgach odbiorców swojego dzieła tę nową ideę<sup>8</sup>. Widać to wyraźnie w porównaniu z 1 Mch, która reprezentuje, jak się wydaje, saducejski sposób myślenia pozbawiony wiary w możliwość życia po śmierci. Ta Księga bowiem nie interesuje się jeszcze kwestią pośmiertnych losów człowieka, tak w wymiarze indywidualnym jak i kolektywnym, lecz jedynie ziemską historią narodu wybranego.

Trzeba więc założyć, że na treść teologiczną wypowiedzi o zmartwychwstaniu wpływ miały także późniejsze idee religijne<sup>9</sup>. Antioch IV wpisał się w historię Żydów jako prześladowca religijny, który karał krwawo wszelkie przejawy niesubordynacji. Wierność Torze pojmowana była przez niego jako bunt wobec ustanowionego przez siebie prawa, stąd stanowiła jedną z ważnych przyczyn prześladowania. Wielu zhellenizowanych przedstawicieli narodu poddało się wymaganiom tyrana. Ta sytuacja stanowiła dla sporej grupy pobożnych Żydów swoisty dylemat, który wymagał kilku pouczeń o tym, jaką postawę i dlaczego przyjąć wobec prześladowców, pośród których nie brakowało także ich pobratymców. Wyjaśnienia wymagały szczególnie trzy kwestie<sup>10</sup>:

<sup>6</sup> Por. P. Bauer, *Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung*, BiKi 57/2002, s. 82-86 zwł. 84.

<sup>7</sup> Por. P. Bauer, *Der Tod*, s. 84.

<sup>8</sup> Por. S.P. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*, London 1994, s. 1-6 zwł. s. 2: „The fact alone may suggest that the martyrs' declarations, although not necessarily the events themselves, are often the product of the authors' creativity”.

<sup>9</sup> Por. analizę G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HTS 26), Cambridge – London 1972, s. 11-111.

<sup>10</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees* (AB 41A), New York 1983, s. 292-293.



- dlaczego spadły na nich te nieszczęścia?
- co zrobić w tej sytuacji?
- co zyskają w zamian za ofiarę ze swego życia?

Poszukując odpowiedzi na te pytania w dotychczasowej tradycji, znaleźć mogli różne odpowiedzi. Myśl prorocka i teologia deuteronomistyczna знаły wszak motyw obcych narodów, jako narzędzia kary Bożej wobec Izraela. W kontekście tej teologii kary pojawiały się jednak motywy miłosierdzia Bożego wobec narodu wybranego i działania obcych narodów ponad słuszną miarę wyznaczoną przez Boga, za co również i je czekał sąd oraz kara ze strony Jahwe. To nie wystarczało jednak, aby rozwiązać dylemat praktyczny z tych czasów: ulec żądaniom tyrana, łamiąc tym samym Prawo Boże, czy stracić życie zachowując wierność Torze? Jeśli Szeol stanowił ostateczne miejsce dla zmarłych, to odpowiedź na to pytanie nie była taka łatwa. Pobożni Izraelici znali, co prawda, przykłady tych, którzy podjęli męczeństwo w imię wierności ojczystym prawom i zostali ocaleni przez Boga (Dn 3,6; 1 Krl 19; 2 Krl 18,9-19,39; 2 Krn 20,1-30), ale znali również przykłady tych, którzy zaakceptowali śmierć i zginęli, choć zawsze z obietnicą zemsty i nagrody (Jr 26,12-15; 26,20-23; 1 Krl 19,14-18; 2 Krl 24,20-22; Iz 52,13), to jednak bez nadziei na dalsze życie po śmierci. Szukali oni zatem w Piśmie Świętym przykładów na podobną sytuację, którą sami musieli przeżywać, próbując znaleźć odpowiedź na dręczące ich dylematy. A wzorów było bardzo wiele: Pwt 32; Iz 32; 52-53; 55-56; Jr 14,19-15,9; 1 Sm 2,2-11 itp.

Sześć razy w BH mówi się o wyborze śmierci zamiast pohańbienia, za które uznawano przede wszystkim klęskę i dostanie się w ręce przeciwnika: Abimelek (Sdz 9,54); Samson (Sdz 16,30); Saul i jego giermek (1 Sm 31,4-5 = 1 Krn 10,1-7); Achitofel (2 Sm 17,23); Zimri (1 Krl 16,18-19). Idea wyboru śmierci motywowana względami religijnymi pojawia się jednak znacznie później. Wymienić tu należy głównie teksty o Słudze Jahwe w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 40-55) oraz czasy prześladowań Antiocha IV, o których wspomina m.in. Dn 11,21.29-32<sup>11</sup>. Ta myśl jednak nie była też obca teologii wcześniejszej, czego dowodzą losy proroków (Eliasz, Jeremiasz)<sup>12</sup>.

2 Mch została napisana po grecku i na pierwszy rzut oka, poza 2 Mch 1,1-2,18, nie ma w niej wyraźnych śladów wpływu języka semickiego. Wielu autorów zwraca jednak uwagę, że pomimo zewnętrznej, hellenistycznej szaty dzieło to ma więcej wspólnego z teologią popularnego judaizmu palestyńskiego (kręgi tzw. *chasideim*) niż hellenistyczną wiarą w nieśmiertelność duszy<sup>13</sup>. Dla ich spo-

sobu myślenia, zakorzenionego w tradycji ST, nie było zasadniczej różnicy pomiędzy dwoma fundamentalnymi formami egzystencji: cielesną i duchową. To, co Grecy nazywali duszą, było, co prawda, dla Żydów czymś innym niż ciało, ale jednocześnie ciało stanowiło doskonałą manifestację tego, co wyrażało pojęcie duszy. Oba elementy były ze sobą tak dalece zjednoczone, że jeden nie mógł istnieć bez drugiego. Ciało stanowiło duszę w jej zewnętrznej formie. To naturalna konsekwencja zastosowania greckiego słownictwa do wyrażenia tradycyjnej koncepcji stworzenia człowieka pojętego jako ciało obdarzone ożywczym tchnieniem Boga (por. Rdz 2,7)<sup>14</sup>.

### 3. Kontekst literacki

Po wstępnych rozdziałach (2 Mch 1-2) autor opisuje sytuację w Jerozolimie za czasów pobożnego arcykapłana Oniasza (2 Mch 3). Ta sytuacja ulega jednak zmianie (2 Mch 4,1-10,9). Zaczyna szerzyć się nieprawość, Oniasz zostaje zamordowany, a godność arcykapłana jest kupowana za pieniądze od obcego władcy (Jazon, Menelaos) (2 Mch 4). Prowadzi to do wojny domowej w samej Jerozolimie (2 Mch 5). Szczyt tych niepomyślnych wydarzeń stanowi zbezczeszczenie świątyni poprzez wprowadzenie do niej obcego kultu (2 Mch 6,1-11). Protest przeciwko tej sytuacji pociąga za sobą konieczność męczeństwa ze względu na wierność prawom ojców. Epitomator czyni w tym miejscu aluzję teologiczną, przerywając tok opowiadania (2 Mch 6,12-17), aby zachęcić swoich czytelników do odwagi. Tuż po niej przytacza dwa przykłady męczeństwa (Eleazar: 2 Mch 6,18-31; siedmiu braci i ich matka: 7,1-41). Po tym przerywniku powraca ponownie do dalszego biegu historii, opisując pierwsze sukcesy Judy nad Nikanorem, śmierć Antiocha IV i ponowne poświęcenie świątyni (2 Mch 8,1-10,9). W ten sposób kończy się pierwsza część Księgi. Część druga opowiada o obronie świątyni (2 Mch 10,10-11,15; cztery listy 2 Mch 11,16-38) i sukcesach w rozszerzaniu jahwizmu także poza granicami Judei (2 Mch 12-13) zakończonych podpisaniem pokoju w Bert-Zur. Ostatni akt opowiedzianej w Księdze historii to działania bezbożnego kapłana Alkimososa, który z pomocą wojsk syryjskich chciał zdobyć urząd arcykapłana. Jego plany zostały jednak zniweczone przez Judę. Na tle tych wydarzeń autor opowiada o początkowej przyjaźni pomiędzy Judą i Nikanorem, która została zerwana i ten ostatni opowiedział się po stronie Alkimososa. Jego groźby wobec Jerozolimy nie doczekały się jednak realizacji. Został ostatecznie pokonany przez Judę, który ustanowił specjalne święto na pamiątkę odniesionego zwycięstwa (2 Mch 14-15). Cała historia przeniknięta jest głęboką teologiczną podbudową ukazującą bieg wydarzeń jako część historii zbawienia, a walczących Żydów stylizuje się na postaci bohaterów z dawnych wieków, którzy kontynuują dzieło ojców.

<sup>14</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, dz. cyt., s. 8-11.

<sup>11</sup> Por. J.D. Tabor, „Martyr, Martyrdom“, w: *ABD IV*, s. 574-579.

<sup>12</sup> Por. D. Dormeyer, „Martyrium“, w: *NBL II*, s. 725-726.

<sup>13</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. - 100 n. Chr.)* (AnBib 56), Rome 1972, s. 6-7.



#### 4. Męczeństwo siedmiu braci: 2 Mch 7,1-42

Opowiadanie o siedmiu braciach i ich matce stanowi połączenie żydowskiej tradycji o męczennikach z pouczeniem mądrościowym. Styl opowiadania ma jednak również cechy typowe dla literatury hellenistycznej<sup>15</sup>. To pokrewieństwo z greckimi formami literackimi pozwala sądzić, iż autor 2 Mch 7 zapożyczył formę piśmiennictwa obecną w pogańskich aktach męczenników, w których prezentowano ostatnie chwile życia słynnych ludzi (*exitus illustrium virorum*); np.: filozof ukazywany był jako męczennik przeciwstawiający wierność prawdzie woli jakiegoś tyra. Opowiadania te bardzo często podkreślały stałą gotowość bohatera na śmierć, wyniosłość prześladowcy, groźbę wobec niego odwołującą się do kary Bożej oraz nadzieję na przezwyciężenie skutków obecnej sytuacji na drugim świecie.

##### a. Problem pochodzenia opowiadania o siedmiu braciach męczennikach i ich matce

W obecnym kontekście raport o śmierci siedmiu braci jest kontynuacją opowiadania o męczennikach rozpoczętego historią Eleazara i stanowi jakby jego drugą odsłonę. Z jednej strony bowiem starzec Eleazar umiera z wolą dania dobrego przykładu młodzieży, a z drugiej rozdz. 7 ilustruje, że młodzież rzeczywiście idzie w jego ślady. Motywacja podjęcia męczeństwa jest również podobna w obu opowiadaniach: chęć dochowania wierności przepisom Tory. Jednakże warto zauważyć także kilka formalnych różnic. W pierwszym opowiadaniu męczennik ma imię Eleazar, a jego prześladowcami są zhellenizowani żydzi; w drugiej historii postaci bohaterów są bezimienne a prześladowcą jest sam Antioch IV. To jednak, co szczególnie różni oba opowiadania, to rozwój nauki o zmartwychwstaniu, która w historii o Eleazarze jest obecna zaledwie domyślnie, zaś w rozdz. 7 zamienia się w systematyczny traktat.

Goldstein<sup>16</sup> sugeruje, że opowiadanie z 2 Mch 7 mogło stanowić odpowiedź Żydów z diaspory egipskiej, związanej z sanktuarium w Leontopolis<sup>17</sup>, na ofi-

<sup>15</sup> S. Von Dobbeler, *Die Bücher*, s. 201: „2 Makk ist somit eine Mischform, bestehend aus jüdischer Märtyrer – und Lehrerzählung, durchsetzt mit literarischen Elementen heidnisch-hellenistischen Märtyrerberichte“.

<sup>16</sup> JA. Goldstein, *II Maccabees*, s. 299 nn.

<sup>17</sup> Miejsowość położona około 35 km na północ od Kairu, w której za pozwoleniem Ptolemeusza VI Filomatera, syn zamordowanego w Jerozolimie arcykapłana Oniasza III, Oniasz IV zbudował świątynię żydowską por. B. Lang, „Leontopolis”, w: *NBL* II, s. 621. Ośrodek ten niewątpliwie stanowił atut polityczny w ręku Ptolemeusza, walczących o odzyskanie wpływów w utraconej niedawno Palestynie, jednak przesadne wydają się tezy o tym, że przeznaczony był do konkurencji z świątynią Jerozolimską. Na ten temat por. S. Von Dobbeler, *Die Bücher*, s. 158–160; J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 161–167.

cjalną propagandę dynastii hasmonejskiej. Aby udowodnić swoją tezę, próbuje odtworzyć historię siedmiu synów Matatiasza (1 i 2 Mch oficjalnie wymieniają jedynie pięciu). Wspomnieć tu trzeba również *Testament Mojżesza*, którego przynajmniej jakaś część mogła pochodzić z czasów Antiocha IV<sup>18</sup>. Interesująca jest w nim zwłaszcza postać Taxo, człowieka z pokolenia Lewiego, który upomina swoich siedmiu synów, że lepiej umrzeć niż przekroczyć przykazania Boże (por. *Test. Mojż.* 9,1-7).

Możliwe, że ta i podobne jej historie posłużyły autorowi 2 Mch 7 jako forma literacka do zredagowania własnej wersji opowiadania. Rolę bohatera ojca zastąpiła tu jednak postać matki. Nickelsburg<sup>19</sup> wykazuje, że stanowi ona wtórny dodatek do opowiadania. Świadczy o tym, według niego, zarówno fakt, iż młodzieńcy określani są jako *adelphoi* (bracia; 7,1.4.24) nigdy zaś jako *hyioi* (synowie), jak i to, że na pięć wzmianek o matce, cztery pierwsze wyraźnie są dodatkiem do tekstu i można je usunąć bez szkody dla logiki opowiadania. Dopiero jej piąta, rozbudowana, wypowiedź w scenie męki ostatniego z braci (ww. 20-29) wnosi do deklaracji wiary w zmartwychwstanie nowe elementy teologiczno-filozoficzne. Postać ojca, być może oryginalnie związana z tą historią, zostaje przesunięta na opowiadanie o Eleazarze (2 Mch 6). Wspomniany autor zauważa, że wymienione zmiany mogły dokonać się pod wpływem wypowiedzi zawartych w Księdze Barucha, gdzie Jeruzalem przedstawione jest jako wdowa (Bar 4,12.16) posiadająca dzieci (Bar 4,9.10.14.15.18.27.29). Jak tam, tak i w 2 Mch 7,29 wzywa ona swoje dzieci do przyjęcia śmierci w obronie wiary. Poemat z Księgi Barucha wyraźnie stylizuje wypowiedzi Deutero- i Trito- Izajasza, u których czas niewoli opisany jest jako rozproszenie dzieci matki Syjonu. Tam też obiecuje się, że zostaną one ponownie jej przywrócone (Iz 49,14-23; 54,1nn; 60,4-9). Jedyna różnica polega na tym, że według Barucha to matka przemawia do swoich dzieci, zaś u Izajasza mówiącym jest sam Bóg. Autor 2 Mch 7 idzie więc śladem Bar 4. Zmartwychwstanie przy takiej interpretacji jest dla Nickelsburga<sup>20</sup> nie tyle odpłatą indywidualną, ile sposobem na zwrócenie ich matce i tym samym przywróceniem ich wspólnoty rodzinnej. Metaforyczna matka – Syjon – zostaje teraz ukazana jako konkretna matka, aby zilustrować jak się dokona restauracja narodu.

##### b. Strategia retoryczna

Opowiadanie jest bardzo schematyczne, zwłaszcza jeśli spojrzeć na nie od strony słownictwa. Łatwo zauważyć, że w początkowej fazie autor bardziej roz-

<sup>18</sup> Por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 61–62 optuje za późniejszą datą całego pisma.

<sup>19</sup> Por. *Resurrection*, s. 106–108; por. też streszczenie tych poglądów w: tenże, „Resurrection (Early Judaism and Christianity)”, w: *ABD* V, s. 685–686.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 107: „there is a restoration of community”.

budowuje narrację, skupiając się zwłaszcza na opisie zadawanych mąk. Mowy pierwszych braci są natomiast bardzo oszczędne. Jednakże to właśnie w nich znajduje się wszystko to, co wyraża wiarę w zmartwychwstanie. Te proporcje ulegają zmianie wraz z każdą kolejną odsłoną dramatu i swoje apogeum znajdują w męce siódmego z braci, gdzie pojawia się swoisty dialog syna z matką, który stanowi najpełniejszy wykład nauki o zmartwychwstaniu<sup>21</sup>.

Zwróćmy więc uwagę na elementy konstytutywne całego opowiadania:

a) wszystkich siedmiu braci wybiera męczeństwo, aby zachować wierność Prawu (ww. 2.7-8.11.13.15.18.30);

b) przy drugim, trzecim i czwartym z nich nadzieja na zmartwychwstanie stanowi odpowiedź na zbliżającą się śmierć z ręki prześladowcy; wywody czwartego, piątego i szóstego syna dodają do nich groźbę kary dla Antiocha IV (ww. 14b.17.19). Postać czwartego syna stanowi więc miejsce przecięcia się tych dwóch myśli;

c) w obliczu śmierci, bracia wyrażają gotowość męczeństwa w obronie ojczystego Prawa (w. 2), a słowa nadziei czerpią z pieśni Mojżesza (w. 6 por. Pwt 32,36), która wspomina Boże miłosierdzie okazane wobec Izraela dotkniętego wcześniej karą za swoje grzechy. To sformułowanie wyznacza ramy interpretacyjne dla całego opowiadania. Istotnie, wypowiedź piątego syna dotyczy przyszłości narodu żydowskiego (w. 16b), zaś słowa szóstego z młodzieńców akcentują przekonanie, iż ponoszone męki stanowią karę za ich własne grzechy (w. 18);

d) matka i siódmy syn są centralnymi postaciami opowiadania, o czym świadczą szczególnie rozbudowane monologi. Niewiasta jawi się jako wielka nauczycielka swoich synów, podając argumentację natury filozoficzno-teologicznej dla ich świadectwa wiary (ww. 20-29). Jej śmierć jest już jednak wspomniana bardzo krótko (w. 41). W monologu siódmego z braci kumulują się natomiast wszystkie dotychczasowe wypowiedzi poprzednich braci:

— zapowiedź kary dla prześladowcy (ww. 31.34.35.36b.37b);

— męczeństwo jako kara za własne winy (ww. 32.33)<sup>22</sup>;

— nadzieja na zmartwychwstanie (w. 36);

— troska o cały lud Izraela (młodzieniec prosi o łaskę dla Izraela: w. 37).

Nowe elementy w nauce o zmartwychwstaniu pojawiają się dopiero w ww. 37-38. Reasumując zatem poszczególne elementy, możemy odtworzyć następujący schemat teologiczny, który przenika całe opowiadanie:

<sup>21</sup> Por. Analizę elementów strukturalnych opowiadania podaje S. Von Dobbeler, *Die Bücher*, s. 204–206.

<sup>22</sup> Wiersz 33 podkreśla także wychowawcze znaczenie ich świadectwa, podobnie jak w 2 Mch 6,12-17, który to fragment uznaje się za głos epitomatora. Możliwe zatem, że i w. 33 stanowi jego własną uwagę.

- męczeństwo jest nieodzownym wymogiem, aby dotrzymać wierności Prawu;
- stanowi ono karę za własne grzechy;
- dla wiernych Prawu jest nadzieja na wskrzeszenie do życia wiecznego;
- bezbożnych czeka sąd Boży.

Analiza egzegetyczna zatem bez wątpienia musi skupić się teraz na poszczególnych wypowiedziach siedmiu synów i ich matki, w nich bowiem zawarta jest cała nauka o wierze w zmartwychwstanie<sup>23</sup>. Tu możemy wyróżnić wyeksponowanie przyczyny męczeństwa (ww. 2.6), motywację dla podjęcia tego wyzwania (w. 9), wiarę w funkcjonowanie zasady odpłaty, także po śmierci (w. 11), rozbudowany motyw nagrody i kary (ww. 14.16-17.18-19), teologiczno-filozoficzne uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie (ww. 22-23.27-29) oraz podsumowanie poprzednich wypowiedzi z nowym elementem podkreślającym ekspicyjny charakter męczeństwa (ww. 30-38).

Tekst wypowiedzi poszczególnych męczenników występujących w opowiadaniu przedstawia się w następujący sposób:

Pierwszy brat w. 2:

Jeden z nich w imieniu pozostałych to powiedział:

*O co masz zamiar pytać i dowiedzieć się od nas? My bowiem gotowi jesteśmy zginąć niż przekroczyć prawa ojców.*

Matka i pozostali bracia w. 6:

*Pan Bóg widzi i naprawdę ma litość nad nami, zgodnie z tym, co Mojżesz jasno zapowiedział wobec wszystkich w pieśni, która o tym świadczy w słowach: litość okaże swym sługom.*

Drugi brat w. 9:

W chwili, gdy wydawał ostatnie tchnienie rzekł: *Ty zbrodniarzu, obecne nasze życie odbierasz, lecz Król Świata nas, umierających za Jego prawa ożywi do wiecznego życia i wskrzesi.*

Trzeci brat w. 11:

I mężnie powiedział: *z nieba je otrzymałem i dla jego praw gardzę nimi, a przez Niego ponownie mam nadzieję je otrzymać.*

Czwarty brat w. 14:

A gdy się to dopełniło tak powiedział: *Lepiej jest tym, którzy giną od ludzi, (gdyż) w Bogu pokładają nadzieję, że znowu będą wskrzeszeni przez Niego. Dla ciebie natomiast zmartwychwstania do życia nie będzie.*

Piąty brat ww. 16-17:

On zaś wpatrując się w niego (króla) powiedział: *Choć władzę masz nad ludźmi, śmiertelnikiem będąc, czynisz co zechcesz. Nie myśl jednak, że naród nasz przez Boga jest opuszczony.*

<sup>23</sup> Por. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabär 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS 95), Stuttgart 1979, s. 40: „Die Erzählung von Martyrium der sieben Brüder stellt nur den Rahmen für die Entfaltung einer frühjüdischen Auferstehungslehre“.

Ty jednak poczekaj a zobaczysz wielką Jego moc, jak ciebie i potomstwo twoje podda cierpieniom.

Szósty brat ww. 18-19:

Po tym wszystkim wprowadzono szóstego, ten umierając powiedział: *Nie ludź się na próżno, my bowiem z naszego powodu (z własnej winy) te rzeczy cierpimy grzesząc przeciwko własnemu Bogu. Dlatego wydarzyły się te dziwne rzeczy.*

*Ty jednak nie myśl, że pozostaniesz bez kary, (gdyż) walczyć przeciwko Bogu się odważyłeś.*

Matka ww. 22-23.27b-29:

*Nie wiem w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie. Nie ja wam dałam tchnienie i życie, a elementy (członki) każdego z was, nie ja ułożyłam.*

*Stwórca świata bowiem, który uformował człowieka i wszystkie rzeczy wymyślił, i ducha i życie wam ponownie zwróci z litości, dlatego, że teraz gardzicie sobą z powodu jego praw.*

*Synu, zlituj się nade mną. W łonie nosiłam cię przez dziewięć miesięcy, karmiłam cię mlekiem przez trzy lata, żywiłam cię i wychowałam i doprowadziłam cię aż do tych lat.*

*Proszę cię synu, spojrzij w niebo i na ziemię i wszystko na nich. Wiedz, że z nie istniejących rzeczy uczynił je Bóg, a rodzaj ludzki w ten sam sposób powstał.*

*Nie bój się tego oprawcy, lecz braci stając się godnym, przyjmij śmierć, abym (w czasie) miłosierdzia z braćmi twoimi cię odzyskała.*

Siódmy brat ww. 30-38:

*Zaledwie ona skończyła mówić, młodzieniec powiedział: Na co czekacie, nie jestem posłuszny nakazowi króla lecz nakazu słucham Prawa, które dane było naszym ojcom przez Mojżesza.*

*Ty zaś przyczyniło nieszczęście wszelkich przeciwko Hebrajczykom nie uciekniesz z rąk Boga.*

*My bowiem za nasze własne grzechy cierpimy.*

*Jeżeli bowiem z łaski dla kary i poprawy żyjący Król nasz na krótki czas się rozgniewał, to i znowu pojedna się ze swymi sługami.*

*Ty zaś bezbożny (bez prawa) i spośród wszystkich ludzi najbardziej nikczemny, nie wynoś się na próżno, napawając się niepewnymi nadziejami, na dzieci niebios podnosząc ręce.*

*Jeszcze bowiem przed wszechmogącego, wszechwiedzącego Boga sądem nie uciekłeś.*

*Ci bowiem nasi bracia, którzy teraz krótkie ponieśli cierpienia, życia wiecznego, ze względu na przymierze Boga, stali się uczestnikami. Ty zaś na sądzie Bożym sprawiedliwą karę za swą pychę poniesiesz.*

*Ja bowiem, podobnie, jak bracia moi, i ciało, i duszę oddaję za ojczyście prawa, prosząc Boga, aby wnet zmiłował się nad narodem, a ciebie doświadczeniami i karami zmusił do wyznania, że On jedynie jest Bogiem.*

*Na mnie jednak i na braciach moich niech zatrzyma się gniew Wszechmogącego, który na cały nasz naród spadł sprawiedliwie.*

### c. Analiza egzegetyczna

#### Przyczyny męczeństwa: ww. 2.6

Oba wiersze stanowią teologiczne wprowadzenie do dalszych wypowiedzi. Jeden z braci w imieniu pozostałych najpierw podaje motywację dla ich postawy: „Jesteśmy raczej gotowi zginąć, aniżeli przekroczyć ojczyście prawa” (w. 2c). To odpowiedź na królewski nakaz spożywania mięsa wieprzowego, zakazanego przez Prawo (por. w. 1). Jednym z pewników tradycji mądrościowej Izraela było przekonanie, że wierność Torze daje życie (Prz 10,27; por. też Prz 4,4; 6,23; 8,35-36; Ps 1; legendy z Dn 3; 6). Przedwczesna śmierć męczenników musi jednak naruszyć to pryncypium związane z klasycznie pojmowaną teorią retribucji. Po śmierci pierwszego z nich, bracia pocieszają się słowami Pieśni Mojżesza z Pwt 32,36, nazywając ją „Pieśnią, która świadczy” (por. Pwt 31,21). Jej treścią jest motyw kary, jaką Jahwe nakłada na swój naród za jego grzechy, posługując się obcymi narodami. Ostatecznie jednak zwycięża miłosierdzie Boga, a poganie zostaną ukarani za nadużycie w stosowaniu przemocy wobec Izraela. Cytat w obecnym miejscu nie całkiem pokrywa się jednak z tym, co wyraża w swoim pierwotnym kontekście. Istotne jest jednak, iż ilustruje zaufanie męczenników w to, że Bóg okaże swoją litość. Na tym etapie rozważania trudno jednak zdecydować czy mówca myśli o narodzie jako takim, czy o samych męczennikach.

#### Motywacja: w. 9

Również i drugi z braci odmawia spożywania mięsa zakazanego przez Torę (w. 8a). W swoich ostatnich słowach nie nazywa Antiocha IV królem, lecz zbrodniarzem (*alastōr*), zaś dla kontrastu Boga określa mianem „Król Świata”. Pierwszy ma władzę jedynie nad doczesnym życiem swoich ofiar, drugi zaś ma moc wskrzesić swoich wyznawców, zachowujących wiernie Jego prawa do życia wiecznego (*eis aiōnion anabiōsin zōēs hemas anastēsei*). Autor stosuje tu neologizm<sup>24</sup> *anabiōsin*, który daje w efekcie wrażenie stałości tego powrotu do życia (dosł. do wiecznego zmartwychwstania życia nas wskrzesi). Jak się wydaje chodzi o reminiscencję wypowiedzi z Dn 12,2 (LXX): *anastēsontai...eis*

<sup>24</sup> Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint* I, Stuttgart 1992, s. 26. Por. też dyskusję w U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 64.

*zōēn aiōnion* („będą wskrzeszeni do wiecznego życia”)<sup>25</sup>. Litość Boga, która stanowiła przedmiot nadziei w poprzednich wierszach, teraz wyraźnie rozciąga się na sferę *post mortem*. Antytetyczna budowa wiersza pozwala ukazać dysproporcje pomiędzy tym, co ziemski tyran może odebrać, a tym, co Król Świata może przywrócić<sup>26</sup>. Kellermann<sup>27</sup> sądzi jednak, że antyteza podkreśla również wiarę w transcendentny charakter nowego życia po zmartwychwstaniu. Przymiotnik „wieczny”, zwraca uwagę ten sam autor, określa zwykle transcendentny i niebiański wymiar egzystencji Boga (2 Mch 1,25; 3 Mch 6,12; Syr 36,17; Tb 13,6.10), a ziemskiemu życiu przeciwstawione jest teraz przyszłe życie w niebie.

#### Zasada odpłaty: w. 11

Niebo w ustach trzeciego z młodzieńców może stanowić określenie Boga<sup>28</sup>. Dla autora ziemia leży pod niebem, a wszystko pochodzi i zależy od Boga Stwórcy. Do jego ulubionych określeń Boga należą: *Pantokratōr* (11 razy), *Dynastēs* (9 razy), *Despotēs* (5 razy)<sup>29</sup>. Ten, który jest Władcą w niebie (2 Mch 15,4), ma absolutną moc, zdolną unicestwić cały świat (2 Mch 8,18). Jednak epitomator nie interesuje się całą ziemią, a jedynie jej małym skrawkiem: świętym miastem (2 Mch 3,1), jego mieszkańcami (2 Mch 4,5) i całą Judeą. Reszta świata stanowi zaledwie tło. Jednakże sztywne granice pomiędzy niebem i ziemią wydają się teraz rozplýwać. Żydzi są już teraz dziećmi niebios (por. 2 Mch 7,35), a epifania Boga Izraela dokonuje się na oczach pogan (por. 2 Mch 3,34-36; Heliodor; 8,36; Nikanor; 9,11-17; Epifanes; 11,13; Lizjasz)<sup>30</sup>.

Trzykrotne użycie zaimka wskazującego *tauta* („te”), w odniesieniu przede wszystkim do rąk, które mają być obcięte i przywrócone przez Boga, wskazuje na wiarę w cielesne zmartwychwstanie. Forma wypowiedzi nie pozwala jeszcze na stwierdzenie, że dokładnie te same ręce i język będą zwrócone męczennikowi<sup>31</sup>. Taka wiara, bliska idei *lex talionis*, przenika całą Księgę: mordercy będą sami zamordowani (3,38); łupiący świątynie zginą przy skarbcu świątynnym (3,42); kto odmówi grobu innym, sam go nie będzie miał (5,10); kto zechce

<sup>25</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 305.

<sup>26</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 16.

<sup>27</sup> Por. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 63: „Die antithetische Struktur von V. 9 lässt das durch die Auferweckung wiederergebene Leben nur als tranzendhimmliches in der Nähe Gottes bestimmten“.

<sup>28</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 306.

<sup>29</sup> Por. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 1998.

<sup>30</sup> Por. D. Arenhoevel, *Die Eschatologie*, s. 265-266.

<sup>31</sup> Por. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 66, uważa jednak, że zaimek pozwala myśleć o identyczności ciała przed i po zmartwychwstaniu.

uczynić z Żydów niewolników, sam stanie się niewolnikiem (8,34-35); kto sprofanuje święty popiół, sam zginie w prochu (13,8). W tę logikę wpisuje się również idea nagrody: kto odda życie za Boga i jego Prawo, odzyska je od Niego z powrotem. Konsekwentnie również, kto odda swe ręce, aby dochować wierności Prawu, w taki sam sposób je odzyska. Akcent położony jest zatem na odpłacającą sprawiedliwość Boga<sup>32</sup>.

#### Nagroda i kara: 14.16-17.18-19

Czwarty z męczenników (w. 14) ponownie odwołuje się do myśli zawartej w Dn 12,2, która stanowi z kolei refleksję nad Iz 26,14.19; 66,24<sup>33</sup>. Tu już wyraźnie jednak zmartwychwstanie jest nagrodą dla wiernych wyznawców Boga, zaś prześladowca skazany jest na wieczną anihilację (*soi men gar anastasis eis zōēn ouk estai* – dla ciebie zaś zmartwychwstania do życia nie będzie) (por. Iz 14,20-21; Mdr 3,3-4). Zmartwychwstanie więc nie ma charakteru powszechnego i dotyczy jedynie sprawiedliwych. Rodzi się jednak pytanie, czy również i tu autor nie myśli, jak w Dn 12,2, o zmartwychwstaniu na sąd? Być może jak sugerują słowa Eleazara z 2 Mch 6,26, i ta idea jest obecna w zamyśle autora, ale nie wykluczone, że karą dla tyrana będzie pozostanie w Szeolu bez nadziei na zmartwychwstanie<sup>34</sup>.

Piąty z braci (ww. 16-17) czyni aluzję do Dn 8,24-25<sup>35</sup>. Wyrażna jest tu zapowiedź śmierci Antiocha IV (por. 2 Mch 9,5-28) i jego syna Antiocha V Eupatora, który został zamordowany w 162 roku przed Chr. (2 Mch 14,2; por. 1 Mch 7,2-4). Być może autor ma na myśli także uzurpatora Aleksandra Balasa zamordowanego w 145 roku przed Chr. (1 Mch 11,17), którego mógł uważać za potomka Antiocha IV. Cierpienie potomstwa za winy ojców to nawiązanie do tradycji z Pwt 5,9. Kara dla króla, jak i jego potomstwa, jest tym razem rozumiana w czysto ziemskim wymiarze<sup>36</sup>.

Szósty brat (ww. 18-19) być może czyni aluzję do Pwt 28,59, choć takie odniesienie jego słów nie jest pewne. Wyjaśnia on przyczynę nieszczęść, jakie dotknęły naród: grzechy przeciw Bogu (por. 6,12-17). Jednak i prześladowcę spotka zasłużona kara. Choć był jedynie narzędziem w rękach Boga, to jego pycha sprawiła, że posunął się za daleko<sup>37</sup>. Jego walka przeciwko wiernym Prawu Bożemu stała się w ten sposób walką przeciwko samemu Bogu. Motyw kary, jaka spotka tyrana, nie jest rozwinięty, ale brzmi podobnie jak ten z 7,14.

<sup>32</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 16-17.

<sup>33</sup> Por. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection*, s. 17-21.

<sup>34</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 18.

<sup>35</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 306.

<sup>36</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 18.

<sup>37</sup> Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie* (PŚw.ST VI.4), Poznań 1961, s. 306-307.

**Podstawy teologiczno-filozoficzne idei zmartwychwstania: ww. 22-23.27-29**

Teraz głos zabiera matka, która przemawia w ojcystym języku (w. 21.27; por. w. 8). Jako pierwszy argument za zmartwychwstaniem podaje ona tajemnicę powstania życia i jego wzrostu w łonie matki (por. Jr 1,5; Talmud Babiloński: *Sanhedryn* 92a). Podkreślony zostaje brak udziału rodzicielki w tym akcie: *ouk oid'...ouk egō...ouk egō* (w. 22). Przyczyną powstania życia w jej łonie jest Bóg (w. 23a). Niewiasta używa przy tym dziwnego zwrotu *to pneuma kai tēn zōēn* – „duch i życie” (w. 23b; por. odwrotną kolejność w 14,46). Choć konstrukcja wydaje się nietypowa, to jednak nawiązuje do tradycyjnej żydowskiej koncepcji z Rdz 2,7. Użyty tam zwrot *pnoēn zōēs* – „tchnienie (duch) życia” zastępuje jednak poprzez *to pneuma kai tēn zōēn*. Hebrajskie *rūāḥ* – „duch” (greckie *pneuma*) zastąpiło więc oryginalne *nēšāmāḥ* – „oddech” (greckie *pnoē*). Oba hebrajskie terminy są synonimiczne (Rdz 2,7 - 6,17; 7,15.22), a sama zmiana w ich użyciu, gdy czyni się aluzję do Rdz 2,7, jest widoczna już w wielu wcześniejszych tekstach (Ez 37,1-14; Koh 12,7). Trudno natomiast znaleźć wyjaśnienie dla koniunkcji „i”. Być może autor chce w ten sposób wyróżnić biologiczną egzystencję (życie) i wyższą manifestację osobowości (racjonalna dusza)<sup>38</sup>, jednak ani w BH, ani w LXX nie ma przykładów na takie rozróżnienie obu terminów<sup>39</sup>. O wyższej i niższej manifestacji życia mówią jednak zarówno Arystoteles, jak i stoicy<sup>40</sup>. Trzeba również zauważyć, że w późniejszej czasowo Księdze Mądrości 15,11-12; 16,13-14 „duch” i „życie” stanowią synonimy.

Nienaturalnie brzmi natomiast zwrot *ho plasas anthrōpou*, który odpowiadałby, z założenia, wyrażeniu użytemu w Rdz 2,7.8.15, gdzie mówi się, iż Bóg ukształtował człowieka (hebrajskie *yśr*; greckie *plasein*). Tu dodatkowo pojawia się argument, iż także „wszystkie rzeczy stworzył” (*pantōn exeurōn genesin*). Możliwe, że autor posługuje się językiem Koheleta, który w 8,17 na określenie dzieła stworzenia używa tego samego pojęcia (hebrajskie *mś*<sup>2</sup>; greckie *ex/heurein*). Zmartwychwstanie jest więc zilustrowane powstaniem życia w łonie matki i opisane terminologią aktu stworzenia (Rdz 2,7; Hi 10,8-12). Stwórca, który ukształtował człowieka i ułożył jego członki (*stoicheiōsin... dierrythmisa*; por. w. 22b)<sup>41</sup>, tchnął w niego również swoje ożywcze tchnienie (*pneuma*), obdarzając go w ten sposób życiem (*zōē*). Teraz słowa matki sugerują, iż Bóg uczyni to ponownie. Rozczłonkowane torturami ciało odzyska znowu

<sup>38</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 312.

<sup>39</sup> Por. F. Baumgärtel, W. Bieder, „pneuma, pneumatikos”, I.B.C, w: *ThWNT* VI, s. 357–378.

<sup>40</sup> Por. H. Kleinknecht, „pneuma, pneumatikos”, I.A, w: *ThWNT* VI, s. 342–357.

<sup>41</sup> Przez użycie słowa *stoicheion* (por. Mdr 7,17; 19,18) autor nawiązuje do greckiej nauki o elementach por. G. Dellings, „stoicheion” A.1-6, w: *ThWNT* VII, s. 670–682 i U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 70–71.

ożywcze tchnienie od swego Stwórcy. Kontekst wskazuje jednak, że nie chodzi tu o powrót duszy do ciała, ale o ponowne stworzenie z niczego, od nowa. Wyrażenie *met'eleous* – „z litości” (por. Iz 54,7 LXX) stanowi prawdopodobnie wyraz wiary autora, który oczekuje, że ten akt zmartwychwstania będzie integralną częścią wieku miłosierdzia Bożego, które objawi się po dniach ucisku, pojętych, jak pokażą dalsze wypowiedzi, jako kara za grzechy własne i całego ludu (zwłaszcza tych, którzy poddali się woli tyra, łamiąc w ten sposób wierność prawom ojcystym).

O ile w poprzednim wywodzie dominującą rolę odgrywało stworzenie człowieka i temu autor podporządkował mowę o stworzenie świata, o tyle teraz (ww. 27-29) to punktem wyjścia jest stworzenie świata, w kontekście którego patrzy się na stworzenie człowieka. Perspektywa więc rozciąga się od mikrokosmosu w łonie matki (w. 23) po makrokosmos (w. 27).

W słowach matki pojawia się po raz pierwszy doktryna o *creatio ex nihilo* – *ouk ex ontōn*. W dyskusji nad tym zwrotem odnotowano jego dwuznaczność<sup>42</sup>. W takiej konstrukcji może on mieć sens następujący: „nie z rzeczy, które istniały (wcześniej)”. Myśl grecka wypowiedziała się w tej kwestii jednoznacznie: wszystkie rzeczy powstają z istniejącej już pierwotnie materii. Parmenides twierdził: „Byt nie ma początku, bo z czegoż miał powstać? Tylko z niebytu, a niebytu nie ma”<sup>43</sup>. Tę myśl Parmenidesa przyjął potem za pewnik także Empedokles: „nie może nic powstać z tego, czego nie ma, jest niemożliwe i niesłychane, by to, co jest, zaginęło”<sup>44</sup>. Pogląd ten stał się na tyle powszechny wśród greckich myślicieli, że Arystoteles mógł w swoich rozważaniach tego problemu napisać: „To, że nic nie powstaje z niebytu, lecz wszystko powstaje z bytu, jest przekonaniem wszystkich niemal filozofów przyrody” (*De generatione et corruptione*, 1062b)<sup>45</sup>. Przekonanie to stanowiło zatem swoisty dogmat filozofów greckich. Jednakże formułowali oni swój wywód w liczbie pojedynczej: *mē on*, tymczasem autor 2 Mch 7,28 używa liczby mnogiej *ouk ex ontōn* (podobnie jednak czyni i Parmenides)<sup>46</sup>. Można założyć, że autor w. 28 zna wywody Arystotelesa w tej materii. Wyjaśniał on paradoks filozofii Parmenidesa pomieszczeniem „tego, co istnieje”, z bytem abstrakcyjnym. W czasach Arystotelesa filo-

<sup>42</sup> Por. G. Schmuttermayr, *Schöpfung aus dem Nichts in 2 Makk 7,28?*, BZ 17/1973, s. 203–228; G. May, *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AzK 48), Berlin – New York 1978, s. 6–8; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 73–78; J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 307–310.

<sup>43</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii* I, Warszawa 1988, s. 34–35.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>45</sup> Por. Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, Warszawa 1981, s. 279.

<sup>46</sup> „Nigdy nie da się udowodnić, że niebyt (*mē eonta*) istnieje”, por. J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1970, s. 82.

zofowie greccy odróżniali bowiem już oba pojęcia, stosując na określenie bytu abstrakcyjnego liczbę pojedynczą, a na określenie „tego, co istnieje”, liczbę mnogą (Arystotele, *Metafizyka* III 1001a; XI 1059b; XIV 1089a-b)<sup>47</sup>. Może więc chodzić tu o zamierzoną polemikę z myślą grecką, jak również sceptykami żydowskimi (Kohélet, Saduceusze). Autor w. 28 nie zakłada bowiem istnienia u podstaw stworzenia tego, co Arystoteles (*Physica* I 192a6-7)<sup>48</sup> nazywał materią pierwszą, lecz jest przekonany o wyprowadzeniu wszystkiego z niczego. Gdyby Bóg stworzył wszystko tylko z preegzystującej materii pierwszej, wierzący nie mieliby sposobu, aby wyjaśnić swoją wiarę w zmartwychwstanie ciał. Autor 2 Mch 7 był na tyle biegły w filozofii greckiej, aby zdawać sobie sprawę zarówno z trudności formalnych, jak i praktycznych swojej wiary w zmartwychwstanie. Dzięki subtelnej polemice z tezami platońsko-arystotelesowskimi daje wyraz swemu przekonaniu o możliwości *creatio ex nihilo* i tym samym daje zarazem polemiczną odpowiedź na sceptycyzm tych spośród Żydów, którzy, jak Kohélet (Koh 3,19-21; 9,2-6; 12,7), wyrażali wątpliwości w możliwość powrotu do życia po śmierci. Jeżeli Bóg mógł raz stworzyć człowieka w ten sposób, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby dokonał tego ponownie. Pisarz więc nie odwołuje się w swojej wierze w zmartwychwstanie do idei platońskiej o czymś, co jest nieśmiertelne w człowieku<sup>49</sup>, lecz swoje argumenty w tej materii wyprowadza poprzez odwołanie się do Boga Stwórcy. Dwa założenia, które pojawiają się tu i w całej Księdze, są szczególnie ważne w jego wywodzie<sup>50</sup>: a) moc Boga jest tak wielka, że nie tylko jest On w stanie pokonać jakiegokolwiek króla ziemskiego, ale także jest to moc stwórcza (ww. 23.28) również w odniesieniu do pojedynczego człowieka (ww. 22.28). Śmierć nie stanowi więc dla Boga żadnej przeszkody ograniczającej Jego działanie<sup>51</sup>; b) Bóg jest miłosierny (ww. 23.29 por. 6,16) wobec swoich sług (w. 6: Pwt 32,36). Te dwa motywy wydają się osiągać swój punkt kulminacyjny w ostatnich słowach matki i siódmego z braci.

Konsekwentnie Antioch IV nie jest więc określany jako król, lecz tym razem jako *dēmios*. To ktoś, kto sprawuje urząd publiczny<sup>52</sup>. Żaden autorytet na ziemi

nie może równać się Bogu, który jest prawdziwym Panem życia i śmierci (por. Iz 51,13). W konsekwencji więc matka przypomina swemu najmłodszemu dziecku, aby miał wzgląd na tego, który sprawuje najwyższą władzę nad człowiekiem, i co za tym idzie, okazał się godzien jego nagrody w czasie, który określa mianem „zmiłowania” (*en tō eleei*; por. Iz 54,8.10; 56,1; 64,3 LXX).

#### Podsumowanie nauki o zmartwychwstaniu i ekspiacyjny charakter męczeństwa: ww. 30-38

Ostatni z synów podejmuje pouczenie matki. Idea, która dominuje w tle jego wypowiedzi pochodzi z Pwt 32,36 (por. w. 6), gdzie Bóg widząc bezsilność swego ludu, chce okazać mu miłosierdzie, zwłaszcza że ci, którzy stanowić mieli narzędzie kary, posunęli się za daleko i przelali zbyt dużo krwi (Pwt 32,43; por 2 Mch 8,3-5). Słowa ostatniego z młodzieńców stanowią więc podsumowanie całego rozdziału. Uwydatnia się raz jeszcze ich wierność Prawu (w. 30; por. ww. 2.9 i 6,29); przekonanie, że Antioch nie ujdzie kary (w. 31; por. w. 19 i 6,26) oraz że bracia cierpią za ich własne grzechy (w. 32; por. w. 18). Powraca także nadzieja, że kara Boża nie potrwa długo i ma charakter pouczający, aby pojednać Go ze swymi sługami (w. 33; por. ww. 6.16 i 6,12.16). Użyte tu określenie *Zōn Kyrion* – „Pan Żyjący” (w. 33) stanowić może echo słów Dawida z 1 Sm 17,26.36. Antioch, podobnie jak Goliat, w swojej pysze pokazuje brak respektu wobec Boga Izraela. Podobne stwierdzenie pojawia się jednak także u Jr 10,10 w kontekście gniewu Boga nad narodami, do którego czyni aluzję ostatni z braci (*orgē*; w. 33.38; por. 8,5)<sup>53</sup>.

Wyrażenie *paides ouranioi* (w. 34) można przetłumaczyć jako *bēnē šāmaīm*, określenie, które jest nazwą aniołów. Tu jednak oznacza Żydów zachowujących Prawo. Zwrot „pojednać się ze swymi sługami” jest być może świadomą aluzją do 1 Krl 8,34.36 lub do postaci Sługi Jahwe (Iz 52,13-53,12) zwłaszcza, że w ww. 37-38 pojawia się nowa kategoria wyjaśniająca, dodająca do świadomości własnych grzechów (por. ww. 18.32) kwestię ekspiacji za grzechy całego narodu. Nie ma tu jednak terminologii ofiarniczej, a jedynie modlitwa wstawieniowa za swój naród (por. Iz 53,12bB). Tym niemniej wiele detali z opowiadania o siedmiu braciach przypomina te, znane z pieśni o Słudze Jahwe<sup>54</sup>.

Głębszej uwagi wymaga natomiast analiza w. 36, który zawiera istotne informacje dla tematu nagrody po śmierci<sup>55</sup>. Przez długi czas spornym było czy zwrot *aenaou zōēs* należy łączyć z poprzedzającym go *ponon*, czy występującym za nim *hypo diathēkēs*? Druga możliwość pozwalałaby sądzić, że bracia już cieszą się życiem wiecznym. To jednak nie pasuje do teologii męczeństwa

<sup>53</sup> Por. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 316.

<sup>54</sup> Szczegółową analizę tych podobieństw por. G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection*, s. 103.

<sup>55</sup> Por. H. Bückers, *Das „Ewige Leben“ in Makk 7,36*, Bib 21/1940, s. 406-412; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 21-22; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel*, s. 79-80.

<sup>47</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984. Szczególnie XIV 1089a, s. 370-371.

<sup>48</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, Warszawa 1968.

<sup>49</sup> Por. J.J. Collins, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, CBQ 36/1974, s. 21-43 zwł. 38-39 sugeruje, że idea zmartwychwstania w judaizmie powygnaniowym wyrosła z platońskiej idei nieśmiertelnej duszy, aczkolwiek zauważa także istotne różnice w pojmowaniu idei nieśmiertelności pomiędzy myślą grecką i judaistyczną.

<sup>50</sup> Por. D. Arenhoevel, *Die Hoffnung auf die Auferstehung. Eine Auslegung von 2 Makk 7*, BiLe 5/1964, s. 40-41.

<sup>51</sup> Por. W. Dietrich, *Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament*, ZThK 96/1999, s. 439-457 zwł. 443-447.

<sup>52</sup> Por. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek - English Lexicon* I, s. 100: *public executioner*.



zawartej w rozdz. 7, bo w tym wypadku życie wieczne byłoby niezależne od ciała. Przyjmując pierwszą możliwość łączymy życie wieczne z cierpieniem. Taka lektura dobrze wpisuje się w teologię 2 Mch. Bracia poprzez poniesione cierpienie dla Prawa Bożego już teraz są w kręgu oddziaływania przymierza (por. początkowe *nyn*) i w związku z tym już teraz mają nadzieję na zmartwychwstanie<sup>56</sup>.

Groźby wobec Antiocha (ww. 34-36) łączą się z opisem jego choroby (9,5-21). Nowa natomiast, w stosunku do dotychczasowych wypowiedzi, jest formuła z w. 37, podkreślająca, że bracia oddają *sōma* i *psychē* w obronie praw ojców. Brak tu jednak aluzji do zmartwychwstania. Nadzieja skupia się teraz jedynie na tym, że na ich męczeństwie zatrzyma się gniew Wszemmocnego (w. 38). Centralne miejsce zajmuje więc motyw modlitwy wstawienniczej za naród ze strony męczenników<sup>57</sup>.

## 5. Wnioski

Analiza rozdziału siódmego z 2 Księgi Machabejskiej pozwala stwierdzić, że stanowił on pierwotnie samodzielny element tradycji, a jego obecna forma literacka stanowi efekt pracy ostatniego redaktora dzieła. Wiara w zmartwychwstanie, która cechuje jego poglądy teologiczne, związana jest z ideą męczeństwa w obronie Prawa Bożego. Prześladowania religijne z czasów Antiocha IV przyczyniły się w sposób definitywny do kryzysu tradycyjnie rozumianej teorii odpłaty w życiu ziemskich i wymogły na teologach potrzebę nowego przemyślenia kwestii związanej z pośmiertnym losem wiernych wyznawców Boga Izraela. Autor wyraźnie podziela wciąż tę teorię, ale jej skutki rozciąga także na sferę *post mortem*. Tło tworzy tu motyw sądu Bożego, w ramach którego idea zmartwychwstania stanowi odpowiedź na dylemat teologiczny z czasów prześladowań: jak Bóg wynagrodzi tych, którzy oddali życie w obronie Jego Prawa i zesłali do Szeolu, miejsca pobytu wszystkich zmarłych? Odpowiedź, jakiej udziela autor tekstu, jest jednoznaczna: sprawiedliwi zmartwychwstaną, a grzesznicy zostaną ukarani. Do rozwiązania pozostał jednak także problem języka i idei, za pomocą których można by było wyrazić ten nowy pogląd teologiczny. Wcześniejszy czasowo tekst z Dn 12,2 nie rozwinął tej kwestii. Autor opowiadania o siedmiu braciach męczennikach i ich matce podejmuje już to wyzwanie.

<sup>56</sup> Por. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, s. 22, po analizie różnych możliwości tłumaczenia proponuje następujący sens: „Nachdem unsere Brüder für das ewige Leben kurze Pein erduldet haben, sind sie des Bundes Gottes teilhaftig geworden“. Podobnie BT (wyd. V): „Teraz bowiem nasi bracia, którzy przetrwali krótkie cierpienie ze względu na życie wieczne, stali się uczestnikami (obietnic) przymierza Bożego”.

<sup>57</sup> Por. U. Kellermann, *Zum Traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f.*, BN 13/1980, s. 63–83.

Sam akt przywrócenia do życia oparty jest dla niego przede wszystkim na przekonaniu, że Bóg, który stworzył świat i człowieka z niczego, jest w stanie uczynić to ponownie. Ten akt odczytywany jest z jednej strony jako przejaw miłosierdzia Bożego, a z drugiej jako tryumf jego sprawiedliwości. Doświadczą tego jedynie ci, którzy wytrwali w wierności Torze. Grzeszników czeka natomiast kara (śmierć). Teologia zawarta w 2 Mch nie precyzuje jednak jednoznacznie, czy kara ta będzie miała tylko wymiar doczesny (śmierć), czy również pośmiertny (pozostanie w Szeolu na wieczne potępienie bez możliwości zmartwychwstania). Równie niejasne jest, gdzie dokona się zmartwychwstanie: na ziemi czy w niebie? Sam proces przywrócenia ciała i jego poszczególnych członków wskazuje na przekonanie, że ciało po zmartwychwstaniu będzie *takie* samo jak przed śmiercią, co niekoniecznie musi oznaczać, iż będzie *to* samo. Akcent kładzie się w tym wypadku raczej na kwestię precyzyjnej rekompensaty niż identyczności.



KS. MIECZYSLAW MIKOŁAJCZAK

## O MIEJSCACH I WŁADZY SĄDZENIA W KRÓLESTWIE (ŁK 22,24-30)

### 1. Wprowadzenie

Perykopa Łk 22,24-30 dotyczy kwestii powstałego sporu o pierwszeństwo pomiędzy uczniami Jezusa. Zawarta jest ona we wstępnej części relacji św. Łukasza z męki i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (Łk 22,1-35). Perykopa Łk 22,24-30 w strukturze trzeciej Ewangelii jest umieszczona pomiędzy opisem zapowiedzi zdrady Jezusa (Łk 22,21-23) a obietnicą daną przez Jezusa Piotrowi dotyczącą jego umocnienia w wierze i zapowiedzią zdrady Jezusa Łk 22,31-34<sup>1</sup>. Pochodzenie perykopy – Łk 22,24-30 – stanowi trudny problem literacki. Niektórzy interpretatorzy uznają ją za pochodzącą od św. Łukasza<sup>2</sup>, inni odczytują ją jako redakcję<sup>3</sup>. Jednak słownictwo jej tekstu wskazuje, że autorem prawdopodobnie jest św. Łukasz<sup>4</sup>. Św. Łukasz i św. Mateusz zgadzają się raczej co do warunków obietnicy złożonej tutaj przez Jezusa Dwunastu Apostołów. Podobieństwo formuły treści pomiędzy tymi dwoma perykopami ogranicza się do końcowych słów dotyczących zasiadania na tronach i sądzenia dwunastu plemion Izraela. W Mt 19,28 jest to *dwanaście tronów* (δώδεκα θρόνους), natomiast św. Łukasz używa tylko terminu *trony* (θρόνων)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 123.

<sup>2</sup> Por. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1976, s. 251 nn.; H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38*, Münster 1977, s. 37–53.

<sup>3</sup> Por. J.M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London 1957, s. 268.

<sup>4</sup> Por. S. Gądecki, dz. cyt., s. 286: *On* (Łukasz) *jako jedyny mówi o sporze uczniów o pierwszeństwo podczas Ostatniej Wieczerzy i razem z Janem dla zajmujących pierwsze miejsca podaje gotowość do służby jako wzór do naśladowania*.

<sup>5</sup> Por. B. Rigaux, *Die Zwölf in Geschichte und Kerygma*, w: „Der Historische Jesus und der Kerygmatische Christus”, Berlin 1960, s. 476: uważa, że Łukasz celowo opuścił, aby nie powtarzać tych samych słów. Por. również: W. Grudmann, *Das Evangelium nach Lucas*, Berlin 1961, s. 104, 362 n. 6: uważa, że nie warto było wspominać słowa *dwanaście* po tym, jak Jezus ogłosił właśnie, że jeden z Dwunastu go zdradzi.

Logion Jezusa zawarty w Łk 22,24-30 stanowi wyraźnie Jego słowa pożegnania z uczniami. W oczach Łukasza zasiadanie przy tym samym stole jest doskonałą okazją do rozprawy (Łk 5,29-30;7,36-50;10,38-42;11,37-54;14,1-24;19,1-27;24,36-49; Dz 1,4-5;10,41-42). Właśnie dlatego H.J. Cadbury powiada: „Łukasz cały czas zauważa rozrywki ludzi – wieczorami albo przy posiłkach. Często opisuje Jezusa przy stole zarówno faryzeuszy, jak i celników. Prawie każdy z 14 rozdziałów Ewangelii według św. Łukasza przedstawia jakąś kwestię rozrywki. Są one relacją z dyskusji, jako rozmowy przy stole”<sup>6</sup>.

Rozprawa przy spożywaniu Ostatniej Wieczerzy wraz z ustanowieniem Eucharystii stanowi Testament Pana dla Jego uczniów<sup>7</sup>. A. George twierdzi, że rozprawa ta jest w rzeczywistości opracowaniem serii materiałów: *Po Wieczerzy św. Łukasz grupuje serię wypowiedzi Jezusa tworząc ostatnią rozprawę. Całość stanowi najważniejszą naukę Jezusa (...) Jego pożegnanie. Bez wątpienia, Jezus nie wypowiedział wszystkich tych słów przy Ostatniej Wieczerzy. Św. Marek i św. Mateusz podają inne tło wersetów 24-27; 28-30; 33-34 z Ewangelii według św. Łukasza. Ale konstrukcja przedstawiona przez św. Łukasza lepiej tłumaczy wymagania i obietnice Pana*<sup>8</sup>.

Podczas Ostatniej Wieczerzy, po ustanowieniu Eucharystii (Łk 22,19-20) i ogłoszeniu zdrady Judasza, między uczniami powstał spór, kto z nich jest największy (τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων – Łk 22,24). Pytanie to zostało już wcześniej postawione przez uczniów przy innej okazji (Łk 9,46-48; por. Mk 9,33-37), ale odpowiedź Jezusa w Łk 22,25-27 zawiera więcej niż informacja podana w Mk 10,42-45<sup>9</sup>.

W odpowiedzi zwyczaję świata zostały przeciwstawione zwyczajom królestwa. Jezus przypomina uczniom, że ich panowanie powinno być podobne do Jego królewskiego panowania, a nie do władania królów pogańskich. W świecie bez wiary w Boga ambicja i rozpychanie się są naturalne, a osoba dominująca ma być darzona największym szacunkiem. W świecie doczesnym królowie są

<sup>6</sup> Por. H.J. Cadbury, *The Making of Luke – Acts*, London 1927, s. 251 (tłum. M. Mikołajczak).

<sup>7</sup> Por. H.H. Langkammer, *U podstaw Chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 229–243.

<sup>8</sup> Por. A. George, *L'Annonce du Salut de Dieu. Lectures de l'Évangile de Luc*, Paris 1963, s. 143–145 (tłum. M. Mikołajczak).

<sup>9</sup> Por. H.H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, w: „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu” (Tłumaczenie, wstęp i komentarz), Lublin 1997, s. 101–102: *Ewangelista dołącza do trzeciej zapowiedzi prośbę braci – Jakuba i Jana, synów Zebedeusza. Z pytaniem tym nie tylko związana jest chęć pozostania bardzo blisko Jezusa, ale także chęć władzy, co wynika zarówno z odpowiedzi Jezusa (w. 42-44), jak również z oburzenia pozostałych apostołów.*

panami ludzi, nie tylko w sensie zachowywania porządku i dobrego zarządzania terytorium, ale także w relacji: król jest panem, a ludzie – jego poddani – sługami<sup>10</sup>.

Uczniowie Jezusa mają postępować inaczej. Łk 22,26 zawiera prawdę, że największy powinien zachowywać się tak jakby był sługą. W Łk 22,27 wyjaśniona zostaje natura królowania Jezusa, którą uczniowie winni naśladować. Zarówno św. Marek jak i św. Łukasz używają czasownika διακονέω (por. Mk 10,45) na określenie posługi Jezusa, ale św. Łukasz przeciwstawia go innemu terminowi – ἀνακέμαι. Jezus ogłasza uczniom, że jest pośród nich, zasiadając wspólnie z nimi przy stole jako ten, który służy. W tym kontekście uniżenie i posługa Jezusa musi odnosić się przede wszystkim do śmierci Jezusa. To dlatego, że królowanie Jezusa oznacza cierpienie i odróżnia się On poprzez ten fakt od pogańskich królów, panujących z tego świata. Posługa Jezusa to dobrowolne uniżenie (aż do śmierci) i właśnie ten aspekt ofiary Jezusa, służebnej „do końca”, jest podkreślany<sup>11</sup>.

## 2. Obietnica uczestniczenia w królowaniu Jezusa w czasie uczy eschatologicznej

W analizowanej perykopie (Łk 22,24-30) zawiera się również Jezusowa obietnica. Stojąc w obliczu bliskiej śmierci, Jezus obiecał uczniom uczestniczenie w Jego królowaniu w czasie eschatologicznej uczy. Rozprawa koncentrująca się na tej obietnicy spogląda wstecz na posługiwanie Jezusa i chwali wierność Dwunastu w trudnych i nie pozbawionych męki czasach. Ponieważ uczniowie dzielili z Jezusem próby i trudy w codzienności (ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου), będą też z Nim dzielić Jego przyszłą chwałę (por. Rz 8,17)<sup>12</sup>.

Jezus wyjaśnia, że otrzymał królestwo od Ojca. Jego królowanie jest najwyższym darem Ojca. Jest królem, ponieważ jest Jego Synem (Łk 1,32). Do ustanowienia eschatologicznego panowania Ojca dochodzi przez panowanie Ojca i Syna. Paralelizm Łukasza podkreśla solidarność królowania Chrystusa z Ojcem (Łk 19,11.12-27;22,16-18.29-30)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. W. Mason, *The Sayings of Jesus*, London 1949, s. 338.

<sup>11</sup> Por. R. Tannehil, *A Study of the Theology of Luke – Acts*, w: „Anglican Theol. Review” 43(1961), s. 200.

<sup>12</sup> Por. H.H. Langkammer, *List do Rzymian*, w: „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu” (Tłumaczenie, wstęp i komentarz), Lublin 1999, s. 107: *Urzeczywistnienie się synostwa Bożego dokonuje się w skutkach, tj. w dziedziczeniu dóbr Bożych należących się dzieciom Bożym. Jako dziedzice jesteśmy – chrystologicznie tę prawdę oceniając – „współdziedzicami Chrystusa”.*

<sup>13</sup> To eschatologiczne panowanie Chrystusa wydaje się na pierwszy rzut oka sprzeczne z perspektywą Pawła w 1 Kor 15,24, gdzie Chrystus oddaje swoje królowanie Bogu

Jezus w posłudze dla innych – jako Sługa, obejmie teraz królowanie w Królestwie, które Ojciec przekazał Mu. Królowanie to będzie dzielił ze swoimi towarzyszymi niedoli: zajmą oni miejsce przy stole w czasie Jego mesjańskiej uczy (ἐπι τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου – por. Łk 14,15). Zasiadają na tronach, by sądzić dwanaście plemion Izraela<sup>14</sup>. Tak jak Chrystus musiał cierpieć, by wejść do swojej chwały (Łk 24,26), podobnie i ci, którzy będą musieli towarzyszyć Mu w Jego próbach, znajdą się również w Jego chwale (por. Dz 14,22). Będą wtedy w nadchodzącym świecie *najwięksi*, a uzyskają ten przywilej, ponieważ staną się sługami innych w doczesnym świecie<sup>15</sup>.

Pełny sens obietnicy i nadania królestwa można zauważyć w użyciu czasownika διατίθεμαι w tym fragmencie. Czasownik ten tylko jeszcze jeden raz występuje w dwudzielu Łukasza (por. Dz 3,25), gdzie wiąże się z pokrewnym rzeczownikiem διαθήκη, a dotyczy starotestamentowego Przymierza. W każdym innym przypadku użycia tego czasownika w NT (por. Hbr 8,10;9,16-17;10,16) połączony jest on z διαθήκη<sup>16</sup>. Prawdopodobnie w naszym fragmencie istnieje odniesienie do Przymierza. Ale διαθήκη może także oznaczać *wolę*, a διατίθεμαι może oznaczać *przekazanie własności zgodnie z wolą* i taki wydaje się jego sens tutaj<sup>17</sup>.

I znów διαθήκη obecne jest w naszym kontekście (Łk 22,20) – przekazanie władzy przez Ojca – Synowi i dar, który Jezus daje swoim w chwili śmierci. Te dwa aspekty Jego dziedzictwa obecne są w Hbr 1,2<sup>18</sup> i Rz 8,17<sup>19</sup>. W kontekście

Ojcu na zakończenie swojego zmagania ze złem. Dla Pawła, tak jak i dla Łukasza, eschatologiczne panowanie Boga nie kończy panowania Chrystusa; por. J. Navone, *The Themes of St. Luke*, Rome 1970, s. 91.

<sup>14</sup> Tę samą myśl znajdujemy w Testamencie Abrahama. Tutaj powiedziane jest, że odbędzie się dwa sądy, a w międzyczasie będzie jeszcze jeden sąd, w czasie którego *tout souffle et toute créature sera jugé par les douze tribus d'Israel*. Komentując ten logion, P. Batiffol wyciąga wniosek, że logion ewangeliczne tak jak mamy go tutaj w Łk 22,28-30 i u św. Mateusza, nie jest faktem, iż misja dwunastu apostołów ogranicza się do dwunastu plemion Izraela, ale że daje im *une grandeur supérieure même à celle des douze tribus*. Zob. *Trois Notes exégétiques*, w: „Revue Biblique” 9(1912), s. 514; por. również: M.R. James, *The Testament of Abraham*, „Texts and Studies”, t. II, 2, Cambridge 1892, s. 39.

<sup>15</sup> Por. J. Dupont, *Le Logion des Douze Trônes*, „Biblica” 45(1964), s. 380.

<sup>16</sup> Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków*, w: „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu” (Tłumaczenie, wstęp i komentarz), Lublin 1998, s. 90–91, 102–103, 113.

<sup>17</sup> Por. W. Bauer, *A Greek Lexicon of the N.T. and Other Christian Literature*, Chicago 1979, s. 183.189.

<sup>18</sup> Por. A. Paciorek, dz. cyt., s. 23.

<sup>19</sup> Porównaj z *Anatiquitates*, 13, 407, J. Flawiusza, gdzie król Aleksander Janneusz przekazał królestwo swojej żonie Aleksandrze.

Ostatniej Wieczerzy sugeruje to akt Tego, który ma umrzeć, i wyraźnie implikuje, że śmierć Jezusa wiąże się z przekazaniem królestwa<sup>20</sup>.

### 3. Przedmiot obietnicy tronów

Chwałę uczniów w Mesjańskim Królestwie widać na podstawie dwóch obrazów wspomnianych wcześniej – będą siedzieć przy tym samym stole, co Jezus – Mesjasz Król, oraz zasiadają u Jego boku na tronach sądu. Zauważmy, jak drogi sercu św. Łukasza jest ten obraz niebiańskiej uczy i jego upór przy zapowiedzi uczy w czasie Ostatniej Wieczerzy (Łk 22,16.18) oraz w opisie posiłków spożywanych ze zmartwychwstałym Chrystusem (Łk 24,30-32; Dz 1,4;10,41). Tutaj, podobnie jak w innych fragmentach, zbawienie to przebywanie z Jezusem (Łk 23,43).

Trony obiecane uczniom w tym tekście zdają się nie różnić od tych, które pragnęli sobie zapewnić Jakub i Jan w Mk 10,37 (por. Mt 20,20-28). Według Mk 10,40 Jezus nie mógł im tego obiecać: *Nie do mnie to jednak należy dać miejsce po mojej stronie prawej lub lewej, ale [dostanie się ono] tym, dla których zostało przygotowane*. Według Łk 22,29-30 Jezus w tym momencie ma już tę władzę: dając Mu Królestwo, Bóg pozwala mu także udzielać łask, komu zechce.

Komentatorzy nie zgadzają się co do natury przywileju udzielonego Dwunastu. Można go rozumieć jako ich powiązanie z sądem ostatecznym albo jako uczestniczenie w rządach dwunastu plemion Izraela w przyszłym świecie. Wyrażenie *dwanaście plemion Izraela* uważane jest za określenie duchowego Izraela ludu chrześcijańskiego<sup>21</sup>.

Praktycznie problem polega tutaj na czasowniku κρίνοντες (Łk 22,30; por. Mt 19,28), czy należy go rozumieć w ścisłym sensie jako wyrok wydany przez trybunał, czy w szerszym sensie jako sprawowanie najwyższej władzy. V. Hertrich argumentuje, że hebrajskie *szophet* użyte tutaj przez św. Łukasza i św. Mateusza oznacza *władać* raczej niż *sądzić*, odwołując się do używania go w LXX (por. Ps 2,10; 1 Mch 9,37; Ps 17,29)<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> R. Tannehil, art. cyt., s. 202.

<sup>21</sup> A. Feuillet, *Le Triomphe eschatologique de Jésus d'après quelque textes isolés des Evangiles*, „Nouv. Rev. Théol.” 71(1949), s. 701–722, 806–822. Na s. 720 komentuje on: *Et il n'est pas nécessaire de limiter cette promesse à la vie d'ici bas: les apôtres gouverneront avec le Christ le monde nouveau inauguré par la Résurrection et la Pentecôte: il commenceront à la faire ici – bas, et ils continueront dans l'au-delà (...)*. Ten wniosek podjęty został jeszcze raz przez P. Benoit, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, w: *Bible de Jerusalem*, wyd. 3, Paris 1961, s. 124; por. również: C. Maurer, *φουλή κτλ*, w: TDNT, t. IX, s. 250.

<sup>22</sup> V. Hertrich, *Κρίνω*, w: TDNT, t. III, s. 923; W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 57–59; S. Bazyliński, *Pod władzą królewską (Ps 2)*, „Verbum Vitae” 1(2002), s. 57–74.

Dlatego trony, które Jezus obiecał swoim uczniom, łączą ich z Jego królowaniem<sup>23</sup>. Powiedziane jest, że na tronach tych *sądzić będą* plemiona Izraela. Brak wzmianki o sędziach w tym kontekście wskazuje raczej na szerszy sens czasownika: apostołowie staną się przywódcami dwunastu plemion, będą *nimi rzędzić*. Myśl w zasadzie nie kończy się z chwilą zakończenia sądu ostatecznego. Obejmuje mesjańskie rządy w całości. Potwierdza to także Tannehil, mówiąc: „W każdym bądź razie dla Łukasza „sądzenie” apostołów nie będzie się ograniczać tylko do końca czasów. Jako przywódcy Kościoła sprawują funkcję w okresie Kościoła, tak więc to w tej uroczystej chwili, nie przy powtórnym przyjściu, udzielona została im władza”<sup>24</sup>.

Dlatego uczniowie, którzy są biedni i pogardzani, będą mieli swoje miejsce w czasie sądu ostatecznego. Są prawdziwymi starszymi, fundamentem nowego Ludu Bożego, nowym Izraelem. W apostołach widzimy wypełnienie roli przypisanej starszym Ludu Izraela. A zatem apostołowie rządzą Ludem Bożym.

#### 4. Tło interpretacyjne tronów sądu

- **Dn 7**; prorok widzi cztery bestie wyłaniające się z morza, oznaczające cztery imperia, które uciskały Izrael (Dn 7,1-8). Potem Daniel zauważa inną tajemniczą istotę zbliżającą się do tronu Bożego. Nie wyłania się ona z morza, ale raczej wznosi się do nieba. Nie przypomina ona zwierzęcia, ale jest raczej *Synem Człowieczy*, który otrzymuje powszechne panowanie i godność królewską od Boga (Dn 7,13). Tajemnicza istota reprezentuje Mesjańskie Królestwo<sup>25</sup>. Jest to *lud święty Najwyższego* w chwale, którą otrzyma w czasach ostatecznych (Dn 7, 27). Jednocześnie jest to Mesjański Władca tej radosnej ery. *Syn Człowieczy* obdarzony królowaniem w czasie niebiańskiego sądu, który skazuje na zniszczenie ostatnich reprezentantów imperium Seleucydów (Dn 7,26), ustanawia ostatecznie panowanie wybranych (Dn 7,14, 27)<sup>26</sup>. W Dn 7,9 powiedziane jest, że: *Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych promieni, jego koła – płonący ogień*. W chwili gdy miało się zacząć wydawanie wyroku, który miał zapoczątkować erę mesjańską, Daniel widzi wspaniałe zgromadzenie sędziów. Sędzią Najwyższym jest sam Bóg, który zasiada na swoim tronie z płomieni. Dn 7,9-10 zdaje się sugerować, że Przedwiecznego otaczali asesory, ale nikt nie ma

<sup>23</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Tłumaczenie, wstęp i komentarz), Lublin 1995, s. 116.

<sup>24</sup> R. Tannehil, art. cyt., s. 201 (tłum. M. Mikołajczak).

<sup>25</sup> J. Homerski, *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 51–62.

<sup>26</sup> J. Homerski, *Księga Daniela*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (Tłumaczenie, wstęp i komentarz), Lublin 1995, s. 60.

pewności, kim oni są. Tekst hebrajski Dn 7,9-10 w swoim przekazie przyjmuje, że jest to *trybunał*<sup>27</sup>.

- **Ap 20,4**; w chwili inauguracji tysiącletniego panowania ukazana jest podobna scena: *I ujrzałem trony, a na nich zasiedli* (καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτοῦς) [*sędziowie*], i dano im władzę sądenia. Trony w Apokalipsie są te same co w Dn 7,9. Zasiadający na tronach to bez wątpienia członkowie trybunału z Dn 7,9: *I dano im władzę sądenia* (κρίμα), a to oznacza, że Święci otrzymują przywilej uczestniczenia w pierwszym zmartwychwstaniu w chwili rozpoczęcia tysiącletniego panowania (Ap 20,4-9)<sup>28</sup>. I tutaj znowu znajdujemy aluzję do Daniela oraz mamy trony, na których muszą zasiąść członkowie trybunału, by decydować o przeznaczeniu Świętych. Z tego możemy wnioskować, że członkami trybunału nie są chyba sami Święci, którzy będą beneficjentami wydanego wyroku. Dla kogo, zatem, przeznaczone są trony? Można tutaj pomyśleć o Ap 4,2,4;11,16 i dwudziestu czterech starcach, których trony otaczają tron Boski<sup>29</sup>.
- **Starożytni Rabin**; w II w. po n. Chr. Rabbi Jose z Galilei i Rabbi Aquiba nie zgadzali się w kwestii tronów z Dn 7,9. Według Talmudu babilońskiego – jak wyjaśniał Rabbi Aquiba – były dwa trony, jeden dla Boga, a drugi dla Dawida (Mesjasza?). Taka opinia została odrzucona przez Rabbi Josego, który uznał ją za bluźnierczą i za profanację *Szekinah*. Jeden tron przypisywał on raczej Sprawiedliwości Bożej, a drugi miłosierdziu Bożemu. W rezultacie Eliezer ben Azariah radził Rabiemu Aquibie nie zajmować się *haggadą*, ale trzymać się *halaki*. Według jego własnego poglądu omawiany tekst odnosił się do tronu i podnóżka tronu Bożego<sup>30</sup>. W midraszu – *Tanhu-ma* znajdujemy atrybut doktorów, którzy honorowani są tytułem *Rabbanan* – *Nasz Mistrz*: „*Ale nasi Mistrzowie powiedzieli: Co oznaczają „trony”?* W

<sup>27</sup> Znaczenie słowa *trybuna* – zob. W. Bauer, dz. cyt., s. 52: to samo znaczenie w języku greckim. Wyrażenie występuje ponownie w Dn 7,26: *Wtedy zasiądzie trybunał i odbiorą mu władzę, by go zniszczyć i zniweczyć doszczętnie*.

<sup>28</sup> J. Dupont, *Le Logion des Douze Trônes*, „Biblica” 45(1964), s. 183; por. również: W. Popielewski, *Zbawieni przez miłość Baranka* (Ap 1,5b-6), „Verbum vitae” 1(2002), s. 196–197.

<sup>29</sup> A. Feuillet, *Les vingt – quatre vieillards de l'Apocalypse*, „Revue Biblique” 65(1958), s. 5–31. Na str. 7 komentuje on, że trony z Łk 22,30 i dalej mogą być tronami sądowniczymi w wąskim sensie lub tronami królewskimi, skoro w starożytności władza sądownicza i królewska nie były rozdzielone. Por. również tego samego autora *Études Johannique: Section Biblique*, n. 4; Bruges 1962, s. 193–227; H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt un Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951: także potwierdza, że 24 starców wiąże się z koncepcją Bożej niebiańskiej Rady (1 Krl 22,19), którą judaizm rabinistyczny uważał za niebiański odpowiednik ziemskiego Sanhedrynu.

<sup>30</sup> H.L. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1928, t. IV, s. 1104.

przyszłości Bóg zasiądzie a aniołowie postawią trony dla wielkich mężów Izraela, a oni usiądą, a Bóg zasiądzie z nimi jako Ojciec (tzn. Przewodniczący) Trybunału, i będą sędzić ludzi świata, w taki sam sposób jak powiedział: „Jahwe przychodzi na sąd ze starszymi swojego ludu i książętami” (Iz 3,14). Nie zostało napisane „na” starszych jego ludu, lecz „ze” starszymi: ukazuje to, że Bóg zasiądzie ze starszymi i książętami Izraela i będzie sędził ludzi świata. A dla kogo są te „trony”? Dla Domu Dawida i dla starszych Izraela (por. Ps 122,5)<sup>31</sup>. Z tego kontekstu wyraźnie wynika, że wzmianka o tronach natychmiast wywołuje skojarzenie z sądem. Jeżeli trony przeznaczone są dla osób odpowiedzialnych za sędzenie, tak więc czasownik ten można rozumieć w jego ścisłym sensie. Możemy tutaj powiedzieć, że Dn 7,9 rzuca pewne światło na konkretne znaczenie logionu *dwunastu tronów*.

- **Logion Ewangelii:** głoszenie Jezusa Chrystusa było głównie zwiastowaniem nastania Królestwa Bożego: *Przybliżyło się do was królestwo Boże!* (Łk 10,9.11; Mk 1,15; Mt 4,17)<sup>32</sup>. Inauguracja rządów Bożych zacznie się właściwie od sądu i tylko ci, którzy zostaną uznani za godnych, będą uczestniczyć w błogosławieństwie. Poselstwa Jezusa nie można oddzielić od Jego osoby. Jego obecność, Jego słowa, Jego cuda nie tylko świadczą o bliskości Królestwa, ale inicjują jego realizację. W Nim i przez powierzona Mu misję Królestwo Boże w pewnym sensie zostało już zainaugurowane<sup>33</sup>. Uczestniczenie w radościach tego Królestwa w czasie jego chwalebnej manifestacji nie zależy tylko od wysokiego poziomu moralnego każdego człowieka. Zależy ono od obecnego nastawienia do Jezusa (Łk 18,27-29; Mk 10,29-30; Mt 19,27-30; Łk 6,47-49; Mt 7,24-27). Zależy od wiary w Jego słowo i Jego osobę. Dowodem na to jest fakt, że misja Jezusa odpowiada decydującej roli, jaka przypada Mu w chwili wielkiego sądu (por. Łk 9,26 = Mk 8,38; Łk 12,9 = Mt 10,23; Mk 10,26-27). Jezus był blisko związany z Dwunastoma, swoimi nieodłącznymi towarzyszami i pomocnikami w misji (por. Mk 3,14-15). Znaczenie liczby nie mogło umknąć uwadze Jego współczesnych, podobnie jak nie mogli nie zauważyć związku między Dwunastoma a dwunastoma plemionami Izraela. Jak podkreśla K.H. Regenstorf: „W zasadzie dwunastu

<sup>31</sup> Tamże, s. 1210; H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1959, s. 303, n. 9 (tłum. M. Mikołajczak). W IV w. podobna tradycja została przekazana pod imieniem Rabbi Abbina; odnośnie tego por. również: R. Rubinkiewicz, *Królestwo Boże w społeczności Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*, w: „Królestwo Boże w Piśmie Świętym”, Lublin 1976, s. 123 nn.

<sup>32</sup> J. Kudasiewicz, *Navracajcie się, albowiem bliskie jest Królestwo Niebieskie (Mt 4,17)*, w: „Ewangelie synoptyczne dzisiaj”, Ząbki 1999, s. 277–292.

<sup>33</sup> J. Dupont, *L'Ambassade du Jean Baptiste*, „Nouv. Rev. Theol.” 83(1961), s. 805–821, 943–959.

to więcej niż reprezentanci dwunastu plemion Izraela albo część mesjańskiego dworu Jezusa, nawet jeżeli tylko w przypowieści. O ich wyborze decydowało jednocześnie spojrzenie wstecz i w przód; wstecz na „starożytną konstytucję Izraela”, a przy tym i w przód na „ostateczną formę mesjańskiej wspólnoty”<sup>34</sup>. Służba Jezusa zwrócona była do rozproszonych z domu Izraela (Mt 15,24). Z pewnością ze względu na Izraela określił Jezus pierwszą misję Dwunastu (Mt 10,5-6), zanim nastąpiło bardziej uniwersalne jej rozszerzenie (Łk 24,27; Mt 28, 18-20; Dz 1,8). W międzyczasie Jezus umarł na krzyżu oskarżony o to, że czynił się *królem Żydów* (Łk 22,38; Mk 15,26; por. 15,32; Mt 27,37; J 19,29). Dlatego kiedy Jezus obiecał Dwunastu, że będą z Nim blisko związani przy sądeniu Izraela, oznacza to więcej niż fakt, że będą Jego pomocnikami. Muszą także partycypować w funkcji Suwerennego Sędziego. I tutaj czasownik znów występuje w swoim ścisłym sensie. Jest to funkcja, dzięki której apostołowie będą zjednoczeni z Suwerennym Sędzią i kolegalnie podejmą wyrok w sprawie ludu Izraela<sup>35</sup>. Eschatologiczne prerogatywy udzielone Dwunastu nie są raczej oddzielone od ich ziemskiej misji. Kontekst historyczny, w którym została dana obietnica, to ziemski służba Jezusa, którą była głównie ewangelizacja Izraela. Misja do Izraela była kolegalna w taki sam sposób, jak kolegalna będzie misja eschatologiczna. Z *Dziejów Apostolskich* św. Łukasza wiemy o tym, co działo się w pierwszych latach Kościoła (Dz 5,29; por. Dz 2,14;10,39-42; 13,13).

## 5. Podsumowanie

Analizując, czy czasownik κρίνοντες (Łk 22,30; por. Mt 19,28) należy rozumieć w ścisłym sensie jako wyrok wydany przez trybunał czy w szerszym sensie jako sprawowanie najwyższej władzy, stwierdzamy, że użyty w naszym fragmencie powinien być rozumiany dwojako, jak to wykazaliśmy w naszym studium. Zauważyliśmy już, że władza sądownicza i królewska w czasach starożytnych nie były oddzielone. Sam Jezus jest Królem i Sędzią. Taką samą władzę obiecał apostołom. Udzielając Królestwa apostołom, Jezus udziela także Królestwa Kościołowi. Poprzez udzielenie Królestwa apostołowie są teraz przywódcami Nowego Izraela, którym jest Kościół, który – zjednoczony pod przywództwem apostołów – musi zawsze skutecznie świadczyć o królowaniu Jezusa, a będzie także włączony do sądenia narodów w erze eschatologicznej.

<sup>34</sup> Por. K.H. Rengstorf, *δῶδεκα*, w: TDNT, t. II, s. 326 nn., (tłum. M. Mikołajczak); H. Schürmann, *Der Jungkreis Jesu als Zeichen für Israel*, „Geist und Leben” 16(1963), s. 21–35.

<sup>35</sup> Por. J. Dupont, *Le Logion*, s. 389, odnotowuje kolegalną naturę tego sądu: *dwa-ście tronów otacza tron centralny, tworząc jeden trybunał*.

KS. STANISŁAW ORMANTY TCHR

## CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOGA

### 1. Przesłanki biblijnego rozumienia człowieka

Centralnym tematem Biblii jest historia relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>1</sup>. W takim ujęciu człowiek zgodnie ze swoją istotą znajduje się w relacji do Boga, jest istotą odniesioną do Boga, związaną z Bogiem lub inaczej: istotą religijną<sup>2</sup>. Relacja do Boga przenika i określa wszystko inne. Albowiem człowiek ze swojej osobowej i społecznej natury jest całkowicie zdany na Boga. Jedynie dzięki swojej relacji do Boga człowiek osiąga ostateczną samorealizację jako osoba i wspólnota; jest on bowiem wyposażony przez Boga w otwartość, która transcenduje wszystko; w otwartość nieskończoną, która odnajduje swoje pełne i ostateczne spełnienie wyłącznie w relacji do Boga<sup>3</sup>.

Religijna istota człowieka wyraża się konkretnie w najróżniejszych formach oddawania czci Bogu, szczególnie w modlitwie. Zgodnie z perspektywą biblijną, człowiek dzięki podarowanemu mu rozumowi – jako jedyne stworzenie posiada zdolność rozpoznania Boga, a dzięki temu posiada zdolność oddawania Mu czci. Syrach takimi słowy sławi ten dar Boga dany człowiekowi (17,6-10): *Dał im (...) serce a człowiek nie jest czymś statycznym<sup>4</sup>, lecz przebiega w historii, tzn. zdolny do myślenia (...), aby im pokazać wielkość swoich dzieł (...). Imię świętości wychwalać będą i wielkość Jego dzieł opowiadać.* W modlitwie człowiek może urzeczywistnić osobową wspólnotę z Bogiem. Tylko człowiek wśród wszystkich innych stworzeń jest istotą modlącą się.

Relacja pomiędzy Bogiem jest wydarzeniem lub stawaniem się w wymiarach czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W tej historii chodzi o całość prawdziwego szczęścia bądź nieszczęścia człowieka, chodzi o zbawienie lub zgubę w czasie i wieczności.

<sup>1</sup> Por. J. Ries, *Homo religiosus*, w: *Dictionnaire des religions*, [red. P. Poupard], Paris 1984, s. 722–727; W. Harrington, *Teologia Biblijna*, Warszawa 1977, s. 47–54.

<sup>2</sup> Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 198–204.

<sup>3</sup> Por. J. Schreiner, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der alttestamentlichen Exegese*, w: *Schriftenreihe des für wissenschaftliche Pädagogik*, Münster 1967, s. 50–65.

<sup>4</sup> Por. K. Romaniuk, *Zbawcza inicjatywa Boga*, w: *Drugi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, [red. B. Przybylski], Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 5–23.

Biblia ukazuje działanie wielkiej historii zbawienia ludzkości z jej czterema następującymi po sobie wydarzeniami podstawowymi bądź fazami<sup>5</sup>; są to: początek, odstępstwo, odnowienie i wypełnienie. Na początku człowiek został stworzony jako obraz Boga; poprzez swoje odejście od Boga człowiek żyje w grzechu; Zbawca Jezus Chrystus przynosi odnowienie człowieka; wypełnienie człowieka dokonuje się w wiecznym życiu u Boga. Te cztery podstawowe wydarzenia działają zatem w każdym człowieku i to w taki sposób, że przenikają się wzajemnie. Zanim przystąpi się do opisu tych wydarzeń bliżej, należy zilustrować tę czteroetapowość podstawowych wydarzeń za pomocą (częściowo trafnych) porównań. Należy tu wyjść od pojęcia obrazu Boga: na początku człowiek to jasny obraz Boga; gdy człowiek zawodzi, ów pierwotny obraz zostaje pokryty ciemniejszymi kolorami; odnowienie człowieka dokonane przez Jezusa Chrystusa uwalnia obraz od warstwy „ciemnej farby” i pozwala, by obraz zajaśniał nowym blaskiem; w momencie wypełnienia obraz – ostatecznie wolny od wszelkiej nocy i ciemności – trwa zawsze w świetle Boga. Używając innego porównania, punktem wyjścia będzie to, że człowiek jako istota dziejowa jest w drodze: na początku człowiek zostaje posłany w drogę, a jego ostatecznym celem jest Bóg; w wyniku swojego błędu człowiek schodzi z drogi; Jezus Chrystus ponownie prowadzi człowieka na właściwą drogę; w momencie wypełnienia człowiek ostatecznie osiąga cel swojej drogi<sup>6</sup>.

Wszelkie biblijne mówienie o człowieku opiera się na zdaniu z Księgi Rodzaju (1,27): *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz*. Dana jest tutaj podstawowa formuła; w całym Piśmie Świętym nie znajdziemy wypowiedzi, która w swej głębi i znaczeniu mogłaby być porównywalna z tym zdaniem. W warstwie treściowej w zdaniu tym dane są dwie podstawowe przesłanki biblijnego rozumienia człowieka.

Pierwsza podstawowa przesłanka antropologii biblijnej zawarta jest w sformułowaniu: *Bóg stworzył człowieka*. Oznacza to zatem, iż człowiek jest stworzeniem Boga. Jako stworzenie człowiek zawdzięcza Bogu całe swoje istnienie; jako stworzenie człowiek jak każde inne stworzenie znajduje się w relacji zależności od Boga.

Jednakże sformułowanie, że człowiek został stworzony na „obraz Boga”, sygnalizuje niepowtarzalną relację człowieka do Boga, co uznać należy za drugą przesłankę antropologii biblijnej<sup>7</sup>. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które zostało podniesione do rangi obrazu Boga. Oznacza to jedyne w swoim rodzaju

<sup>5</sup> Por. I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Cerf, Paryż 1965, s. 38n.

<sup>6</sup> Por. D. Barthélémy, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Cerf, Paryż 1964, s. 46.

<sup>7</sup> Por. A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 23–35.

wybranie: człowiek jest szczególnie uprzywilejowanym stworzeniem Bożym; jest stworzeniem miłowanym przez Boga w sposób niepowtarzalny; spośród innych stworzeń człowiek jest „ulubieńcem Boga”.

## 2. Wielkość i granice człowieka jako obrazu Boga

Jak szczegółowo opisać można to, że człowiek jest obrazem Boga? Do istoty obrazu należy z jednej strony podobieństwo do prawzoru; dlatego człowiek jako obraz Boga posiada pewne podobieństwa do Boga, tzn. ma udział w wielkości Boga. Z drugiej strony jednak, do istoty bycia obrazem należy różnica w stosunku do prawzoru; dlatego człowiek jako obraz Boga wyraźnie różni się od Boga, tzn. jako stworzenie posiada granice<sup>8</sup>.

### a) Podobieństwo człowieka do Boga: wielkość człowieka

Podobieństwa do Boga, powodowane przez fakt bycia obrazem, dają człowiekowi jego szczególną wielkość pomiędzy resztą stworzenia. Nasuwa się pytanie, na czym jednak konkretnie polegają owe podobieństwa?

W perspektywie biblijnej człowiek jest podobny do Boga w dwóch głównych aspektach: dzięki swojej duchowości i dzięki swojej dominującej pozycji w świecie<sup>9</sup>.

Duchowość człowieka: człowiek dzięki darowi Ducha posiada bezpośrednie pokrewieństwo z Bogiem. Jedynie przy stworzeniu człowieka, jak przedstawia to w sposób głęboko symboliczny jahwistyczny opis stworzenia, Bóg wykonuje szczególną czynność: Bóg tchnął w człowieka, ulepionego z prochu ziemi, tchnienie życia (Rdz 2,7). To tchnienie Bożego oddechu pozwala się interpretować jako symbol otrzymania udziału w czymś boskim, czyli jako symbol udzielenia Ducha<sup>10</sup>.

Duch, będąc szczególnym wyróżnieniem, ofiaruje człowiekowi jego osobowe bycie, gdyż jedynie tam, gdzie jest duch, można mówić o osobie. Osoba określana przez Ducha posiada zatem specyficzne dynamiczne siły: rozum i wolność, które wywyższają człowieka ponad wszelkie ziemskie stworzenie. Panowanie człowieka nad światem jest skutkiem otrzymania Ducha. Drugie podobieństwo człowieka do Boga to jego funkcja panowania nad ziemią. Dzięki duchowi, dzięki rozumowi i wolnej woli człowiek staje się reprezentantem, namiestnikiem Boga na ziemi. Tak jak Bóg jest Stwórcą i Panem całego świata, tak człowiek powinien w sposób twórczy kształtować ziemię i władać wszyst-

<sup>8</sup> Por. S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes*, „Theologische Literaturzeitung” 86(1961), s. 413–424.

<sup>9</sup> Por. S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967, s. 20–21.

<sup>10</sup> Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 43–48.



kimi. *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 1,28). W ten sposób kapłański opis stworzenia formułuje polecenie. Apel ten, wzywający do kreatywnego tworzenia kultury, w nowożytności był często rozumiany niewłaściwie jako pozwolenie na bezbłędny wyzysk natury i reszty stworzenia. W tym kontekście jahwistyczny opis stworzenia podkreśla moment dbałości o naturę<sup>11</sup> (co należy rozumieć jako uzupełnienie polecenia): *Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał* (Rdz 2,15).

Mówiąc o modelach ukazujących wielkość człowieka, zauważamy, że obydwa opisy stworzenia wyrażają wielkość człowieka, używając za każdym razem innego szczególnego modelu. W przedstawieniu kapłańskim człowiek stanowi szczyt piramidy: będąc ostatnim stworzeniem w całym szeregu stworzenia, człowiek jest najwyższą istotą ziemską. W opisie jahwistycznym człowiek stanowi środek koła: całe ziemskie stworzenie krąży wokół człowieka będącego jego centralnym punktem nadającym sens stworzeniu. W każdorazowo odmiennie formie staje się tu widoczny charakter człowieka jako obrazu Boga: tak jak Bóg jest najwyższą Istotą i centralnym punktem nadającym sens całemu światu, to tym samym człowiek jest dla ziemi.

#### b) Różnice człowieka wobec Boga: granice człowieka

Odmienność człowieka wobec Boga, jaka mieści w sobie ludzkie bycie obrazem Boga, wskazuje człowiekowi jego stworzeniowe granice. Człowiek jako obraz Boga nie jest w żadnym razie taki sam jak Bóg lub równy Bogu, lecz w swojej istocie różni się od Boga i jest Mu podporządkowany. Biblia dostrzega tutaj dwie wielkie, nieprzekraczalne różnice: Bóg jest nieskończoną mocą, podczas gdy człowiek posiada jedynie ograniczoną moc; Bóg jest nieskończonym życiem, podczas gdy życie człowieka ma swój kres.

Ograniczona moc człowieka: wiele biblijnych tekstów uwypukla różnicę w wymiarze posiadanej mocy: człowiek jest tylko panem ograniczonego obszaru ziemi, podczas gdy Bóg jako Stwórca człowieka stoi nad nim jako jego Pan. Już od samego początku człowiek związany jest wolą Boga. Ukazuje to nakaz obecny w opisie Raju, by nie spożywać z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,17). Podstawowa pokusa człowieka, co w sposób symboliczny ukazuje jahwistyczny opis upadku człowieka, polega na pożądaniu, by być *jak Bóg* (Rdz 3,5). Człowiek zatem, zamiast chcieć być obrazem Boga, pragnie być równy Bogu. Podstawowa pokusa człowieka polega wówczas na nieuznaniu ludzkich gra-

<sup>11</sup> Por. J. Scharbert, *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Genesis 1–11*, Würzburg 1997, wyd. 4, s. 48 nn.

nic<sup>12</sup>. Mówiąc inaczej, ograniczenie mocy człowieka oznacza rzecz następującą: człowiek nie jest całkowicie niezależny, jest istotą relatywną. Człowiek nie dysponuje zatem – pomimo swojej samodzielności i swojej wolności – w pełni samym sobą; nie jest całkowicie autonomiczny; człowiek jest przede wszystkim ostatecznie podporządkowany Bogu – czyli jest teonomiczny<sup>13</sup>.

Ograniczenie długości życia człowieka: wiele tekstów biblijnych jako druga wielką różnicę dzielącą Boga i człowieka podkreśla długość życia. Bóg jest życiem wiecznym, tzn. życiem trwającym nieustannie, bezgranicznym. O człowieku z kolei powiedziane jest, jak wyraża to Syrach: *Odliczył ludziom dni i wyznaczył czas odpowiedni* (17,2), lub gdzie indziej: *Jak kropla morza z czerpnięta z morza lub jak ziarno piasku, tak jest [tych] trochę lat wobec dnia wieczności* (Syr 18,10). Człowiek w swej ziemskiej formie posiada zatem jedynie ograniczoną długość życia; jest poddany śmierci, jest stworzeniem śmiertelnym.

Śmiertelność człowieka należy od samych początków do jego stworzeniowej natury. Jakkolwiek już List do Rzymian (5,12) i budująca na tym późniejsza dogmatyka wyczytały z niektórych fragmentów Księgi Rodzaju, że śmierć przyszła na świat jako kara za grzechy. Egzegeci Starego Testamentu traktują takie ujęcie jako niewłaściwą interpretację, a za pierwotny sens rozważanych fragmentów Starego Testamentu uznają rzecz następującą: groźba śmierci z Księgi Rodzaju (2,17) oznacza, że spożywanie z drzewa poznania było przestępstwem godnym kary śmierci. Śmierć nie należy jednak do kar wymierzanych przez Boga<sup>14</sup>, gdyż zgodnie z Księgą Rodzaju (3,19) nałożona jako kara – trud ma trwać całe życie: Adam musi się trudzić, aż wróci do ziemi, tzn. aż dośięgnie go obecna w samym stworzeniu śmierć. Z drugiej strony wspólna perspektywa Rdz 2,9 i 3,22 ujawnia, że człowiek nigdy nie posiadał nieśmiertelności; od samego początku był on trzymany z daleka od drzewa, które daje życie wieczne<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. J.T. Walsh, *Genesis 2, 4b–3,24: A Synchronic Approach*, JBL 96(1977), s. 177.

<sup>13</sup> Por. F. Stier, *Adam*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. I, München 1962, s. 13–25.

<sup>14</sup> Por. E. Nielsen, *Sur la théologie de l'auteur de Gn 2–4*, w: *De la Tôrah au Messie*, red. W. M. Carrez, J. Doré, P. Grelot, Paris 1981, s. 55–63 zwłaszcza 61.

<sup>15</sup> Por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (NIKOT), Grand Rapids 1955, s. 173–174; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1977, s. 70; B.J. Diebner, *Handeln gegen Gottes Verbot: ein todeswürdiges Vergehen. Eine Anmerkung zum Verständnis von Gen 2, 17 mwv tmwv*, DBAT 25(1988), s. 117–122 zwłaszcza 119; A. Albrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderbon 1965, s. 42 nn.

### 3. Egzystencjalne skutki podobieństwa człowieka do Boga

Ponieważ podobieństwo do Boga przynależy do podstawowej struktury, podstawowej konstrukcji człowieka, ma ono tym samym konsekwencje dla całej egzystencji, całego istnienia człowieka. Ujawniają się tu cztery zasadnicze obszary oddziaływania podobieństwa Boga: cały człowiek jako obraz Boga; każda pojedyncza osoba jako obraz Boga; każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest powołany do rzeczy wyższych; każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest wolnym partnerem Boga.

#### a) Cały człowiek jako obraz Boga

Zgodnie z rozumieniem biblijnym człowiek jest żywą jednością ciała, duszy i ducha; człowiek jest zatem, wyrażając to za pomocą pierwotnych terminów greckich, somatyczno-psychicznie-pneumatyczną jednością bądź całością<sup>16</sup>. Wprawdzie bezpośrednim punktem wyjścia dla ludzkiego podobieństwa do Boga jest duch człowieka, ale duchowość przenika i naznacza także ciało i duszę, gdyż człowiek jest jednością. Dlatego też wyraźne uznanie wartości człowieka, wydane po jego stworzeniu: *Bóg widział, że wszystko co stworzył było bardzo dobre* (Rdz 1,31), odnosi się do całego człowieka; cały człowiek w swojej podstawowej istocie jest bardzo dobry. Oznacza to rzecz następującą: nie tylko duch i dusza są czymś bardzo dobrym, lecz także i ciało jest czymś bardzo dobrym. Jeśli zatem ciało postrzegane jest jako duża wartość, to cielesność i płciowość człowieka są czymś bardzo pozytywnym. Przy takim założeniu negatywna ocena, a nawet demonizowanie cielesności i płciowości, które przez św. Augustyna jako wpływ obcej myśli manichejskiej wkradło się z tak groźnymi skutkami do myśli chrześcijańskiej, pozbawione jest wszelkich podstaw<sup>17</sup>.

#### b) Każdy pojedynczy człowiek jako osoba jest obrazem Boga

Stwierdzenie powyższe oznacza z jednej strony w odniesieniu do jednostki ludzkiej, do „ja” coś zasadniczego: jako obraz Boga każdy pojedynczy człowiek jest chciany przez Boga, tzn. jest przez Boga potwierdzony i przyjęty w jego niepowtarzalnej specyfice<sup>18</sup>. Wyrażając to inaczej: każdy pojedynczy człowiek w jego niepowtarzalności jest chciany przez Boga jako – można to tak powiedzieć – *każdorazowo inna, miłosna myśl Boga*. Może to dać każdemu pojedynczemu człowiekowi poczucie ostatecznego bezpieczeństwa, zgodnie ze słowami Izajasza: (...) *tak mówi Pan, Stworzyciel twój (...): Nie lękaj się, bo (...) wezwalem cię po imieniu* (Iz 43,1).

<sup>16</sup> Por. J. Fichtner, *Seele oder Leben in der Bibel?*, ThZ 17(1961), s. 305–318.

<sup>17</sup> Por. A. Robert, A. Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift*, t. I: *Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Freiburg 1963, s. 340.

<sup>18</sup> Por. H.W. Wolf, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève-Paris 1974, s. 86 nn.

Jeśli zatem każdy pojedynczy człowiek jest obrazem Boga, to – z drugiej strony – wynika z tego coś decydującego dla relacji międzyludzkich. Pierwszą podstawową zasadą będzie tu rzecz następująca: wszyscy ludzie mają równą godność osobistą<sup>19</sup>. Zatem w konsekwencji wszyscy ludzie z zasady posiadają równą wartość. Nie ma ludzi gorszej rasy czy gorszej płci. W sposób konkretny w odniesieniu do relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą wyraża to *locus classicus* w Księdze Rodzaju (1,27), gdzie na jednym oddechu powiedziane jest: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*. Niestety fragment ten, stanowiący podstawę do pełnego równouprawnienia pomiędzy mężczyzną i kobietą, nigdy nie stał się skutecznym w relacjach społecznych, gdyż w dotychczasowych formach organizacji społeczeństw panował patriarchatyzm.

Drugą podstawową zasadą dla relacji międzyludzkich jest założenie, że każdy człowiek ma nienaruszalną godność osobistą. Dlatego też żadnemu człowiekowi nie wolno używać innego człowieka jako środka do osiągnięcia jakiegoś celu. Również państwo musi zapewnić każdemu pojedynczemu człowiekowi podstawowe prawa i wolność. Przede wszystkim nikomu nie wolno nastawać na życie innych. Kto chce się targnąć na życie człowieka, ten występuje przeciw Bogu. Księga Rodzaju (9,5n) zapowiada to w momencie Przymierza Boga z Noem: *...Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata (...), bo człowiek został stworzony na obraz Boga*.

#### c) Każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest powołany do rzeczy wyższych

Każdy człowiek obdarzony jest wzniosłym celem i wielkim zadaniem: ma on w swym życiu urzeczywistnić swe podobieństwo do Boga. Jako istota historyczna powinien dążyć do rozwoju zgodnie z wezwaniem: *Stań się tym, kim jesteś!* W ten sposób każdy człowiek wezwany jest do tego, by stać się podobnym do Boga poprzez działanie podobne do działania Bożego. Przytoczę tu kilka przykładów: tak jak Bóg-Stwórca powołuje do życia nowe istoty, tak samo człowiek, który pragnie kierować się swym Pierwowzorem, powinien być twórczy bądź kreatywny, i to w zakresie ciała, duszy i ducha<sup>20</sup>. Tak jak Bóg dba o wszystkie stworzone przez siebie istoty, tak samo człowiek kierujący się swym Pierwowzorem ponosi odpowiedzialność za przyznaną mu sferę działania: za siebie samego, za swych bliźnich, za naturę, za całą ziemię. Tak jak Bóg jest nieskończenie dobry i doskonały, tak samo człowiek kierujący się swym

<sup>19</sup> Por. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisów stworzenia człowieka*, ZNKUL 2(1973), s. 27–35.

<sup>20</sup> Por. J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, wyd. II, Stuttgart 1967, s. 102.

Pierwowzorem powinien ze wszystkich swych sił urzeczywistnić to, co dobre i doskonale, jak tego wymagał Jezus: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48).

#### d) Każdy pojedynczy człowiek jako obraz Boga jest wolnym partnerem Boga

Człowiek, będąc obrazem Boga, obdarzony jest w swej relacji do Boga samodzielnnością; jako osoba obdarzony jest w tej relacji rozumem i wolnością. W ten sposób człowiek jako jedyny spośród wszystkich ziemskich stworzeń posiada owo niepowtarzalne pierwszeństwo: Bóg zwraca się do niego „ty”. Przywilej ten ilustrują rozmowy Boga z ludźmi, które na sposób antropomorficzny przedstawia Jahwista w drugim i trzecim rozdziale Księgi Rodzaju lub też jak opisane one są przy powołaniach proroków<sup>21</sup>. Owo wybranie człowieka na partnera Boga staje się szczególnie wyraziste w przymierzach, jakie Bóg zawiera z człowiekiem; np. w przymierzu z Noem, z Abrahamem, Mojżeszem lub też w Nowym Przymierzu w Jezusie Chrystusie.

W owej relacji, którą darowuje Bóg, człowiek jest równocześnie partnerem Boga, który odpowiada Bogu w wolności. Każdy pojedynczy człowiek posiada wolność: może przyjąć lub odrzucić wspólnotę z Bogiem. Przyjęta wspólnota z Bogiem ujawnia się w sposób pozytywny w tym, że wierzący, modląc się, prowadzą z Bogiem rozmowę i że wypełniają zadania, jakie pociąga za sobą wspólnota z Bogiem.

#### 4. Zasadnicze cechy podobieństwa człowieka do Boga

W perspektywie biblijnej podobieństwo człowieka do Boga stwarza stały związek człowieka z Bogiem. W ujęciu systematycznym można tu jednakże wyróżnić dwie historiozbowe fazy tego związku z Bogiem. Ponieważ człowiek w wyniku dzieła stworzenia jest obrazem Boga, istnieje odniesienie do Boga ugruntowane w dziele stworzenia. Ponieważ w Jezusie Chrystusie ujawnił się pełny obraz Boga, będący fundamentem i miarą dla nowej relacji człowieka do Boga, istnieje także odniesienie człowieka do Boga ugruntowane w Chrystusie.

##### a) Odniesienie człowieka do Boga ugruntowane w dziele stworzenia

W historii teologii ujawniły się dyskusyjne stanowiska odnoszące się do interpretacji Księgi Rodzaju (1,26). Od czasów patrystycznych reprezentowany był pogląd o dwudzielnym, dualistycznym podobieństwie do Boga, a od czasu reformacji nastąpiła utrata świadomości podobieństwa do Boga. Współcześnie w ramach reprezentatywnej egzegezy i dogmatyki panuje zgoda co do tego, że

<sup>21</sup> Por. M.F. Stitzinger, *Genesis 1–3 and the Male/Female Role Relationship*, GThJ 2(1981), s. 26–27.

człowiek z perspektywy pierwotnie biblijnej jest jednolitym i nieprzemijalnym obrazem Boga<sup>22</sup>.

W hebrajskim tekście Księgi Rodzaju (1,26) używane jest podwójne pojęcie: *selem* i *d'mût*. Dosłownie znaczy to: człowiek jest *obrazem* i *podobieństwem* Boga<sup>23</sup>. Jedną z hipotez sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z elementem ideologii królewskiej<sup>24</sup>. Dla starożytnych król był odbiciem bóstwa. Podejmując tę ideę, autor biblijny podkreśla myśl o niezwykłej godności nie wybrańców losu, ale każdego człowieka.

Dzisiejsza egzegeza historyczno-krytyczna podkreśla, że słowo *selem* wykazuje pewne pokrewieństwo z niektórymi wyobrażeniami starożytnego Wschodu: np. w Babilonii król był obrazem i reprezentantem boga Mardruka<sup>25</sup>, także w Egipcie uważano faraona za kopię Boga na ziemi. Ponadto wielu starożytnego świata wznosiło swe posągi na swych terytoriach, by zaznaczyć swą obecność i władzę nad ich mieszkańcami. Odmiennosc opisu Rdz 1,26-27 od powyższych wyobrażeń jest jednak wyraźna. Według kapłańskiego autora nie król, ale człowiek, każdy człowiek jest obrazem Boga w świecie<sup>26</sup>. To jemu, nie królowi, złożył Bóg wszystko pod stopy, jak powie autor Psalmu (Ps 8)<sup>27</sup>. Człowiek jest więc pełnomocnikiem i mandatariuszem Boga w świecie. Stworzony na *obraz i podobieństwo* Boże ma jak Bóg panować nad światem, a poprzez twórcze działanie być twórcą ładu i postępu<sup>28</sup>.

Skoro Babilończycy uciekali się do materialnego pojęcia: pojęcie krwi zabitego bóstwa jako składnika istoty ludzkiej, stąd autor natchniony prostuje to pojęcie, mówiąc tylko o tajemniczym podobieństwie człowieka do Boga<sup>29</sup>. Używając *hendiadyoin*, czyli wzmacniającego połączenia dwóch synonimicznych słów, wyrażone miało zostać jedyne w swoim rodzaju ludzkie bycie obrazem Boga – czyli wizerunkiem, jak mówią o tym wcześniejsze tłumaczenia. W patrystyce podziału tego jednolitego stwierdzenia podjął się św. Ireneusz: *selem* jako *eikon* to rozumowa natura człowieka, która trwa zawsze; *d'mût* jako *homiois* jest odniesieniem człowieka do Boga, utraconym w wyniku grzechu pierwszego człowieka. Scholastyka w sposób konsekwentny dokonała systematyzacji tego poglądu: w sposób ostro od siebie oddzielony stoją naprzeciw siebie: naturalna, niezbywalna *imago* oraz nadnaturalna, możliwa do utracenia *similitudo*. Neo-

<sup>22</sup> Por. L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, s. 112.

<sup>23</sup> Por. M. Filipiak, dz. cyt. s. 79–87.

<sup>24</sup> Por. H. Wildberger, *Das Abbild Gottes. Gen 1, 26–30*, ThZ 21(1965), s. 245–259.

<sup>25</sup> Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995, s. 45–54.

<sup>26</sup> Por. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1955, s. 135–140.

<sup>27</sup> Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 2, 8.

<sup>28</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1–11*, [wyd. III], Neukirchen 1983, s. 203–214.

<sup>29</sup> Por. E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia Księga zamknięta?*, Warszawa 1971, s. 95.

scholastyka zakorzeniła tę dualistyczną dwudzielność w dwupoziomowej myśli o stworzeniowej naturze i darowanym przez łaskę tym, co nadnaturalne<sup>30</sup>.

Wyrażenie: *na nasz obraz i podobieństwo* należy uważać za synonimy, które pisarz biblijny zestawiał obok siebie, by z jeszcze większą emfazą podkreślić, że człowiek jest obrazem Boga. Dlatego niesłuszny jest często spotykany pogląd<sup>31</sup>, że zwrot *na nasze podobieństwo* zwracałby uwagę, iż wyrażenie *na nasz obraz* nie należy rozumieć zbyt dosłownie.

Mając na uwadze jednolity obraz Boga, należy przyznać, że wobec dualistycznego rozszczepienia na *selem* i *d'mût* współczesna egzegeza podkreśla pierwotną jedność tej wypowiedzi. W egzegezie panuje zgoda co do tego, iż podwójne wyrażenie *selem* i *d'mût* nie może być interpretowane w sensie obrazu podwójnego, tzn. obrazu naturalnego i ponadnaturalnego; z całego kontekstu wynika raczej, że obydwa wyrażenia streszczają w sobie jeden stan rzeczy. Ponadto dualistyczna dwudzielność zasadniczo sprzeczna jest z holistycznym poglądem na człowieka, obecnym w myśleniu hebrajskim<sup>32</sup>.

Zatem także w perspektywie systematycznej uznaje się, iż dualistyczny podział na naturalną *imago* oraz nadnaturalną *similitudo* nie jest możliwy, gdyż człowiek jest całością i posiada wyłącznie jedną całościową istotę. Ponieważ zatem człowiek jest całościową jednością, to jego odniesienie do Boga nie jest po prostu dodane do jego istoty, lecz dzięki byciu obrazem Boga znajduje się w samym centrum i podstawie człowieczego bytu. Dzięki swojemu „zamocowaniu” w samym środku osoby ludzkiej, odniesienie do Boga jest konstytutywną częścią człowieka<sup>33</sup>.

Odnośnie do nieprzemijalnego obrazu Boga: owo odniesienie do Boga, które dzięki byciu obrazem Boga należy konstytutywnie do istoty człowieka, nie zostaje utracone w wyniku grzechu. Stwierdzenie to należy utrzymać szczególnie wobec nauki Lutra o tym, że człowiek, z chwilą popełnienia grzechu utracił swą *imago*. Takie stanowisko o pełnej utracie *imago* nie daje się utrzymać ani z perspektywy biblijnej, ani systematycznej<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Por. W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, wyd. III, Stuttgart 1987, s. 27n.

<sup>31</sup> Por. J. Daniélou, *Au commencement. Genèse 1–11*, Paris 1963, s. 51; W. Zimmerli, jw., s. 28.

<sup>32</sup> Por. L. Köhler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, T. II, Leiden – New York – Köln 1995, s. 963–964.

<sup>33</sup> Por. H. Gross, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, w: *Festschrift H. Junker*, Trier 1961, s. 89–100.

<sup>34</sup> Por. J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulischen Briefen*, Göttingen 1960, s. 28 nn.

W odniesieniu do biblijnego stanu rzeczy także egzegeci ewangeliccy w sposób jednoznaczny stwierdzili, co następuje: Stary Testament nie wskazuje na to, że podobieństwo człowieka do Boga zostało utracone w wyniku upadku w grzech; o wiele bardziej w Starym Testamencie także właśnie upadły człowiek postrzegany jest jako obraz Boga. W sposób konkretny w Starym Testamencie powiedziane jest, że Adam przekazał swojemu synowi Setowi swe podobieństwo do Boga (Rdz 5,3). Niezbywalna godność każdego człowieka zostaje wyrażona w sposób niezwykle jednoznaczny tam, gdzie bycie obrazem Boga zostaje ukazane jako podstawa dla nietykalności życia każdego człowieka: *Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (Rdz 9,6).

W sposób systematyczny ująć to można następująco: podobieństwo człowieka do Boga nie zostaje utracone przez grzech; także grzeszny człowiek pozostaje obrazem Boga. Podobieństwo do Boga dlatego nie może zostać utracone, gdyż zasadniczo nie jest ono jakąś zwykłą cechą, lecz jest istotowym konstytutywnym elementem człowieka. Z tego powodu odniesienie człowieka do Boga dane jest zawsze; także w grzechu człowiek jest nadal odniesiony do Boga, jakkolwiek będzie to relacja zakłócona przez człowieka<sup>35</sup>.

Zawsze istniejące podobieństwo człowieka do Boga ma także konsekwencje eklezjologiczne. W odniesieniu do zewnątrzności poważnie traktować należy następujący wniosek: jeśli wszyscy ludzie są obrazem Boga, to także ludzie żyjący poza Kościołem posiadają konstytutywne podobieństwo do Boga. Wszyscy ludzie dzięki swojemu byciu obrazem Boga posiadają ontyczną otwartość na Boga; mówiąc inaczej: posiadają oni religijny „organ”, by odnosić się do Boga<sup>36</sup>. W ten sposób wszyscy ludzie, szczególnie ludzie innych religii, mogą żyć w prawdziwej relacji do Boga, z czego wynika, że także ludzie spoza Kościoła mogą osiągnąć zbawienie wieczne. Z kolei dla wymiaru wewnętrznego Kościoła ma to następujące konsekwencje: próba uzasadnienia konieczności chrztu niemowląt nie może posługiwać się argumentem, że człowiek utracił swoje podobieństwo do Boga i że otrzyma je w chrzcie. Ponieważ podobieństwo do Boga dane jest na zawsze wszystkim ludziom, to także dzieci nieochrzczone są obrazem Boga. Zatem także dzieci, które umarły bez chrztu – wbrew wcześniejszej opinii Kościoła – mogą zostać przyjęte do pełnej wspólnoty z Bogiem w życiu wiecznym.

## b) Odniesienie człowieka do Boga ugruntowane w Chrystusie

W Nowym Testamencie myśl o podobieństwie człowieka do Boga jest rozwijana dalej w sposób chrystocentryczny<sup>37</sup>. W kilku jedynie miejscach mowa

<sup>35</sup> Por. E. Brandenburger, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962, s. 48–64.

<sup>36</sup> Por. St. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964, s. 32 nn.

<sup>37</sup> Por. E. Schillebeeckx, *Dieu et l'Homme*, Bruxelles 1965, s. 176–186.

jest o podobieństwie człowieka do Boga wynikającym ze stworzenia. W centrum nowotestamentowych listów znajdują się wypowiedzi o tym, że Jezus Chrystus jest pełnym obrazem Boga, a ochrzczeni są obrazami Jezusa Chrystusa.

Podobieństwo człowieka do Boga wynikające ze stworzenia w Nowym Testamencie uznawane jest za pogląd oczywisty. List św. Jakuba Apostoła mówi po prostu o ludziach *stworzonych na podobieństwo Boże* (3,9)<sup>38</sup>. W Pierwszym Liście do Koryntian (11,7), w sposób patriarchalistycznie zawężony i całkowicie niezgodny z pierwotnym tekstem Księgi Rodzaju (1,26), mowa jest o mężczyźnie jako obrazie Boga<sup>39</sup>. Myśl o stworzeniowym podobieństwie człowieka do Boga odgrywa ważną rolę we fragmentach Listu do Kolosan i Listu do Efezjan, odnoszących się do chrztu. Punktem wyjścia jest tam centralne założenie antropologii nowotestamentalnej mówiące o tym, że chrzest na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa powoduje nowe stworzenie człowieka, że ochrzczony staje się „nowym człowiekiem”. Zgodnie z wyobrażeniem, do którego zmierza ten pogląd, ochrzczeni rozwijać będą swoje odnowione człowieczeństwo dzięki oparciu się na pierwotnym podobieństwie do Boga. I tak powiedziane jest w Liście do Kolosan: [boście] *przyoblekli nowego [człowieka], który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu tego, który go stworzył* (3,10)<sup>40</sup>. A List do Efezjan formułuje to następująco: „[trzeba] przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (4,24).

Nowy Testament uznaje, że podobieństwo człowieka do Boga ugruntowane jest w sposób fundamentalny w Jezusie Chrystusie. Przy tym obecne jest tu przekonanie, że Jezus Chrystus jest obrazem Boga równym Mu istotą. List do Kolosan stwierdza to jednoznacznie: *On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia* (1,15). Drugi List do Koryntian mówi o chwale Chrystusa, *który jest obrazem Boga* (4,4). List do Hebrajczyków podkreśla, że w Jezusie Chrystusie ukazał się Syn Boży, który jako *odbłask Jego Chwały i odbicie Jego istoty* (por. 1,3) jest samoobjawieniem Boga<sup>41</sup>.

Zgodnie z tym Jezus Chrystus jako obraz Boga jest w pełni tożsamy ze swoim pierwotnym obrazem. Podczas gdy człowiek będący stworzeniowym obrazem Boga posiada jedynie podobieństwo do Boga, Jezus Chrystus jako obraz

<sup>38</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 311–316.

<sup>39</sup> Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, t. VII, Poznań 1965, s. 229–230.

<sup>40</sup> Por. St. Mędała, *Władza Chrystusa. (List do Kolosan)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych. Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła*, (red. J. Frankowski, S. Mędała), t. IX, Warszawa 1997, s. 440.

<sup>41</sup> Por. O. Kuss, *Der theol. Grundgedanke des Hebr.*, MThZ 7(1956), s. 233–271.

Boga urzeczywistnia równość z Bogiem. Tym samym, jedynie Jezus Chrystus jest doskonałym urzeczywistnieniem pierwotnego podobieństwa człowieka do Boga. W tym kontekście dla antropologii nowotestamentalnej rzeczą zasadniczą jest to, że Jezus Chrystus jako doskonały obraz Boga na nowo ustanawia i pogłębia wszelką relację ludzi do Boga, którą posiadają oni dzięki swemu stworzeniowemu podobieństwu do Boga.

W nowotestamentalnym ujęciu z doskonałego podobieństwa Jezusa Chrystusa do Boga wynika, że człowieka należy rozumieć jako obraz Jezusa Chrystusa. W tej perspektywie dla antropologii nowotestamentalnej rzeczą zasadniczą jest to, że wszystkie wypowiedzi o człowieku są wypowiedziami o Jezusie Chrystusie lub wynikają z Jezusa Chrystusa. On jest doskonałym człowiekiem i tym samym miarą wszelkiego człowieczeństwa<sup>42</sup>.

Doskonałe podobieństwo do Boga Jezusa Chrystusa posiada dla ludzi funkcję soteriologiczną i eschatologiczną, tzn. Jezus jako prawdziwy obraz Boga odnawia zniekształcone przez grzech stworzeniowe bycie obrazem Boga i wiezie je ku wypełnieniu. W perspektywie soteriologicznej wspólnota z Jezusem Chrystusem, która konkretnie podarowana zostaje we chrzcie, powoduje odnowienie stworzeniowego podobieństwa do Boga, a ochrzczeni otrzymują zadanie, by jako nowi ludzie żyć na sposób Chrystusowy<sup>43</sup>. W ten sposób podobieństwo do Boga nowego człowieka jest podobieństwem do Chrystusa.

W perspektywie eschatologicznej, jak w różnych miejscach podkreśla to św. Paweł, pełne podobieństwo do Boga Jezusa Chrystusa jest dla nas przepelnionym nadzieją celem, jakim jest nasze wypełnienie. Albowiem wszyscy, którzy żyją we wspólnocie z Jezusem Chrystusem, są przeznaczeni na to, *by się stali na wzór obrazu Jego Syna* (Rz 8,29); lub inaczej mówiąc: *umierający w Chrystusie upodabniają się do Jego obrazu* (por. 2 Kor 3,13) i będą *nosić obraz [człowieka] niebieskiego* (1 Kor 15, 49). Dzięki przemienieniu, wypełnienie życia człowieka odbywa się za sprawą integracji: włączenia człowieka w to, że Jezus Chrystus jest doskonałym obrazem Boga. Owa wypełniona wspólnota z Jezusem darowuje równocześnie wieczną wspólnotę z Bogiem Trójjedynym<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Por. C.K. Barret, *From First to Last*, London 1962, s. 14 nn.

<sup>43</sup> Por. R. Seroggs, *The last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966, s. 56 nn.

<sup>44</sup> Por. K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, Kraków 1984, s. 124–127.

KS. JAN TURKIEL

## πάσα W KSIĘDZE SYRACHA

Księga Syracha rozpoczyna się od małego przymiotnika rodzaju żeńskiego  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ <sup>1</sup>, który w Septuagincie występuje 325 razy, a w księdze mędrca Syracha 11 razy. Zobaczmy jakie znaczenie niesie ze sobą to słowo.

### 1. „Cała mądrość” (Syr 1,1) – „każda przemowa” (Syr 9,15)

Po raz pierwszy autor natchniony używa go w Syr 1,1:

$\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα

„Cała mądrość od Pana pochodzi, jest z Nim na wieki”.

Słowo  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  odnosi się tutaj do rzeczownika ἡ σοφία – mądrość<sup>2</sup>. A ponieważ  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  σοφία:

„od Pana pochodzi, jest z Nim na wieki”,

dlatego nie należy się dziwić temu, co Syrach mówi w Syr 9,15, kiedy radzi temu, do którego zwraca się jak do dziecka, używając po raz drugi przymiotnika  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ :

μετὰ συνετῶν ἔστω ὁ διαλογισμὸς σου

καὶ πάσα διήγησίς σου ἐν νόμῳ ὑψίστου

„Wiedź rozmowę z rozumnymi,

a każda przemowa twoja niech będzie o Prawie Najwyższego”.

Jeżeli bowiem jest tak, że od Pana pochodzi „cała mądrość” –  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  σοφία (Syr 1,1), to rada Syracha w Syr 9,15 jest bardzo zasadna. Należy się starać, aby „każda przemowa” –  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  διήγησίς była o „Prawie Najwyższego”, bo w nim jest na pewno zawarta „cała mądrość” od Pana<sup>3</sup>. W ten sposób poprzez użycie słowa  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  w odniesieniu do mądrości, która pochodzi od Pana (Syr 1,1), jak i do człowieka, a właściwie do jego czynności, jaką jest przemawianie (Syr 9,15), Syrach wskazuje, jak wielką rolę spełnia człowiek, który może innym ukazywać

<sup>1</sup> Por. „każdy, cały, wszystek, wszelki, kto bądź”: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 472–473.

<sup>2</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 560.

<sup>3</sup> Por. S. Potocki, *Mądrość uczonego w Piśmie*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych*, Warszawa 1999, s. 178.

całą mądrość, która pochodzi od Pana, tylko dlatego, że „każda” – *πάσα* jego przemowa będzie o Prawie Najwyższego. Człowiek, którego „każda przemowa” będzie o Prawie Najwyższego, ukaże prawdę o całej mądrości, która od Pana pochodzi, bo ta jest związana z Prawem Najwyższego. Piękna nauka, która ukazuje człowieka i jego misję. Świat może dowiedzieć się o całej (*πάσα*) mądrości pochodzącej od Pana (Syr 1,1), jeżeli każda (*πάσα*) przemowa człowieka będzie o Prawie Najwyższego (Syr 9,15). Prawo Najwyższego νόμω ὑψίστου, głoszone w każdej przemowie (Syr 9,15), ukazuje niejako na zewnątrz, wobec świata, prawdę o całej mądrości, która „od Pana pochodzi” i jest z Nim na wieki (Syr 1,1).

## 2. „Cała mądrość” (Syr 1,1) – „każde ciało” (Syr 13,16; 14,17)

Zupełnie inny kontekst występowania słowa *πάσα* mamy w Syr 13,16:

*πάσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται*

*καὶ τῷ ὁμοίῳ αὐτοῦ προσκολληθήσεται ἄνθρωπος*

„**Każde ciało** łączy się według swego gatunku,  
a mąż przystaje do podobnego sobie”.

Syrach nie łączy tutaj słowa *πάσα* z mądrością pochodzącą od Pana, jak to było w Syr 1,1. Nie łączy z człowiekiem i czynnością przemawiania, jak to było w Syr 9,15. Łączy natomiast *πάσα* z pojęciem *σὰρξ* – „ciało”<sup>4</sup>, mówiąc przy tym o porządku panującym w świecie materialnym. Ten porządek zakłada, iż człowiek nie ma dostępu do całej mądrości, która pochodzi od Pana i jest z Nim na wieki (Syr 1,1). Jest bowiem w istocie swojej inny niż Bóg i obowiązuje go inny porządek istnienia<sup>5</sup>. Człowiek jest cielesny, wobec tego:

„mąż przystaje do podobnego sobie” (Syr 13,16),

ponieważ:

„**każde ciało** łączy się według swego gatunku” (Syr 13,16).

Mamy więc przeszkodę, która pojawia się na drodze człowieka, który chciałby spełnić to, co radzi Syrach:

„Wiedź rozmowę z rozumnymi,

a **każda przemowa** twoja niech będzie o Prawie Najwyższego” (Syr 9,15).

Tą przeszkodą jest przepaść dzieląca człowieka od całej mądrości, która „od Pana pochodzi i jest z Nim na wieki” (Syr 1,1). Tą przeszkodą jest istotowa różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem (Syr 9,15).

Słowo *πάσα* łączy Syrach z *σὰρξ* – „ciało” także w Syr 14,17:

*πάσα σὰρξ ὡς ἱμάτιον παλαιούται*

*ἢ γὰρ διαθήκη ἀπ’ αἰῶνος θανάτῳ ἀποθανῆ*

„**Każde ciało** starzeje się jak odzienie,  
i to jest odwieczne przymierze: Na pewno umrzesz”.

Odkrywa w tym stwierdzeniu mędrzec prawdę, która uzupełnia to, co powiedział on w Syr 13,16, gdzie mówił o tym, jaki porządek panuje w świecie, ponieważ:

„**Każde ciało** łączy się według swego gatunku” (Syr 13,16).

Tutaj natomiast (Syr 14,17) Syrach ukazuje ostateczny kres tego, co materialne, tego, co nazywa *πάσα σὰρξ*. Porównuje „każde ciało” do odzienia i mówi nie tylko o procesie starzenia, który je dotyka. Mówi też o odwiecznym przymierzu ze śmiercią *διαθήκη ἀπ’ αἰῶνος*, które związane jest z każdym ciałem. „Każde ciało” – *πάσα σὰρξ*, nie tylko dotyka porządek, który jest związany z porządkiem świata (Syr 13,16). „Każde ciało” starzeje się, zostaje dotknięte śmiercią, ponieważ uczestniczy ono w porządku związanym z odwiecznym przymierzem<sup>7</sup>. „Każde ciało” uczestniczy zdaniem Syracha w ten sposób w podwójnym podporządkowaniu. Najpierw podporządkowane jest temu, co wynika z natury, dlatego łączy się „według swego gatunku” (Syr 13,16). Następnym podporządkowaniem, które dotyka „każde ciało”, jest podporządkowaniem się procesowi starzenia i śmierci<sup>8</sup>. To jednak nie dzieje się „według swego gatunku” (Syr 13,16). Starzenie się i śmierć, które dotyczą „każde ciało”, to jest „odwieczne przymierze” (Syr 14,17). Jak człowiek, którego dotyka:

*διαθήκη ἀπ’ αἰῶνος θανάτῳ ἀποθανῆ*

„odwieczne przymierze: Na pewno umrzesz” (Syr 14,17).

Jak taki człowiek, wobec tego, może mieć dostęp do całej mądrości Pana, która

„jest z Nim na wieki”

*καὶ μετ’ αὐτοῦ ἐστὶν εἰς τὸν αἰῶνα* (Syr 1,1).

Z przeprowadzonej analizy wynika, iż Syrach używa *πάσα* w sposób celowy. Łącząc to słowo z mądrością, która „od Pana pochodzi i jest z nim na wieki” (Syr 1,1), a także z czynnością człowieka, jaką jest przemawianie, mówiąc, że „każda przemowa” ma być o Prawie Najwyższego” (Syr 9,15). Syrach czyniąc tak, uczy nas o wszelkiej i obecnej z Panem mądrości (Syr 1,1). Uczy nas także o roli, jaką ma odegrać człowiek. Powinien on w każdej przemowie, która ma być o Prawie Najwyższego, głosić całą mądrość:

„która od Pana Pochodzi i jest z Nim na wieki” (Syr 1,1).

Ale cały ten proces ulega zachwianiu, o czym Syrach mówi w Syr 13,16 i Syr 14,17, gdzie wykazuje, łącząc słowo *πάσα* z pojęciem „ciało”, jak upo-

<sup>4</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 550–551.

<sup>5</sup> Por. G. Gerlemann, *basar*, THAT I, s. 377.

<sup>6</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 127.

<sup>7</sup> Por. L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Berlin 1967, s. 89–97.

<sup>8</sup> Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 186–210.



rządkowane jest wszystko to, co cielesne. Z jednej strony panuje bowiem porządek „według swego gatunku” (Syr 13,16), który ukazuje istotową różnicę pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Z drugiej zaś strony mamy porządek wynikający z przymierza wiecznego: porządek starzenia się i porządek śmierci (Syr 14,17). Temu podporządkowane jest „każde ciało” – *πᾶσα σὰρξ*. I ten wieczny porządek starzenia się i śmierci dotykający człowieka jest także przeszkodą na drodze do mądrości, która z Panem jest na wieki. Z jednej strony jest „cała mądrość”, która pochodzi od Pana (Syr 1,1), i człowiek powołany do tego, aby „każda przemowa” była o tej mądrości (Syr 9,15). Z drugiej strony słabość, ponieważ „każde ciało” dotyka starość i śmierć, które wynikają z odwiecznego przymierza (Syr 13,16; 14,17). Słabość, która poddaje w wątpliwość, czy człowiek będzie w stanie spełnić zadanie, do którego zostaje wezwany. Czy może ktoś odziany w ciało, które „starzeje się jak odzienie”, mające udział w odwiecznym przymierzu śmierci, doświadczyć mądrości, która jest z Panem na wieki? Można to, co powiedzieliśmy, zestawić według następującego schematu:

## I

Syr 1,1a

*πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου*

„Cała mądrość od Pana pochodzi,

Syr 13,16

*πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται**καὶ τῷ ὁμοίῳ αὐτοῦ προσκολληθήσεται ἀνὴρ*„Każde ciało łączy się według swego gatunku,  
a mąż przystaje do podobnego sobie”.

## II

Syr 1,1b

*καὶ μετ’ αὐτοῦ ἔστιν εἰς τὸν αἰῶνα*

„jest z Nim na wieki”.

Syr 14,17

*πᾶσα σὰρξ ὡς ἱμάτιον παλαιοῦται**ἢ γὰρ διαθήκη ἀπ’ αἰῶνος θανάτῳ ἀποθανῆ*

„Każde ciało starzeje się jak odzienie,

i to jest odwieczne przymierze: Na pewno umrzesz”.

## 3. „Cała mądrość” (Syr 1,1) – „każde bezprawie” (Syr 21,3)

Czy człowiek może wobec tego spełnić to zadanie, jakim jest głoszenie w każdej przemowie Prawa Najwyższego, w którym jest cała mądrość pochodząca od Pana? (Syr 9,15). Na to pytanie odpowiada Syrach w 19,20:

*πᾶσα σοφία φόβος κυρίου**καὶ ἐν πάσῃ σοφία ποίησις νόμου*

„Cała mądrość – bojaźń Pana,

a w całej mądrości jest wypełnienie Prawa”.

Tutaj, jak widzimy, Syrach nie mówi już tylko tego, że:

„Cała mądrość od Pana pochodzi” (Syr 1,1)

*πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου* (Syr 1,1).

W Syr 19,20 stwierdza:

„Cała mądrość – bojaźń Pana”

*πᾶσα σοφία φόβος κυρίου*.

Należy bać się Pana i wtedy człowiek dochodzi do całej mądrości, która pochodzi od Pana:

*πᾶσα σοφία φόβος κυρίου* (Syr 19,20)*πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου* (Syr 1,1).

Łącząc Syr 1,1 i Syr 19,20, można zobaczyć, jak dotrzeć do całej mądrości, która „od Pana pochodzi i jest z Nim na wieki” (Syr 1,1), a co dla człowieka, ze względu na jego ograniczenia i naturalne (Syr 13,16), i zgodne z odwiecznym przymierzem, jest niemożliwe (Syr 14,17). Potrzeba mieć „bojaźń Pana” (Syr 19,20), a wtedy człowiek dotrze do całej mądrości, która jest „od Pana” (Syr 1,1).

W Syr 21,3 Syrach ukazuje, co stanie się z człowiekiem, który kieruje się w życiu bojaźnią Pana, a przez to ma dostęp do całej mądrości wtedy, kiedy człowiek przestanie bać się Pana:

*ὡς ῥομφαία δίστομος πᾶσα ἀνομία**τῇ πληγῇ αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἴασις*

„Każde bezprawie jest jak miecz obosieczny,

a na ranę przez nie zadaną nie ma lekarstwa” (Syr 21,3).

Aby w pełni zrozumieć myśl Syracha, można połączyć ze sobą teksty:

Syr 1,1

„Cała mądrość od Pana pochodzi,

jest z Nim na wieki”

z Syr 9,15

„Wiedź rozmowę z rozumnymi,

a każda przemowa twoja niech będzie o Prawie Najwyższego”

oraz Syr 19,20

„Cała mądrość – bojaźń Pana,

a w całej mądrości jest wypełnienie Prawa”,

a także Syr 21,3.

„Każde bezprawie jest jak miecz obosieczny,

a na ranę przez nie zadaną nie ma lekarstwa”.

Z takiego zestawienia jasno wynika, że Syr 1,1 i Syr 9,15 to niejako teoretyczne wprowadzenie. To stwierdzenie, że istnieje mądrość pochodząca od Pana (Syr 1,1), która ma swoje odniesienie do Prawa Najwyższego, ale tylko w wymiarze niejako teoretycznym, akademickim:

„a **każda przemowa** twoja niech będzie o Prawie Najwyższego” (Syr 9,15).

Natomiast połączenie Syr 19,20 z Syr 21,3 wykazuje, że:

„**Cała mądrość** – bojaźń Pana,

a w całej mądrości jest wypełnienie Prawa (Syr 19,20),

**Każde bezprawie** jest jak miecz obosieczny,

a na ranę przez nie zadaną nie ma lekarstwa” (Syr 21,3).

Przez takie ujęcie następuje połączenie całej mądrości z bojaźnią Pana i wypełnieniem Prawa. Tutaj mądrość ma już swoje odniesienie do Prawa w wymiarze nie tylko teoretycznym, ale już w wymiarze praktycznym. Tutaj już nie tylko każda przemowa ma być o Prawie Najwyższego (Syr 9,15). Tutaj do stwierdzenia, iż:

„**Cała mądrość** – bojaźń Pana” (Syr 19,20a),

mędrzec dodaje wniosek odnoszący się do praktyki życiowej:

„a w całej mądrości jest wypełnienie Prawa” (Syr 19,20b).

I ostrzega przed łamaniem tej zasady:

„**Każde bezprawie** jest jak miecz obosieczny,

a na ranę przez nie zadaną nie ma lekarstwa” (Syr 21,3).

Możemy teraz przejść do kolejnego tekstu i zapytać, jak Syrach rozwija dalej swoją myśl, używając słowa *πάσα* w Syr 25,19:

μικρὰ πάσα κακία πρὸς κακίαν γυναικός

κλήρος ἀμαρτωλοῦ ἐπιπέσοι αὐτῇ

„Małe jest **każde zło** wobec zła kobiety,

toteż spadnie na nią los grzesznika” (Syr 25,19).

Jaki związek ma to, co Syrach mówi tutaj, że zło kobiety jest większe wobec każdego zła, z tym, co powiedział dotychczas? Czy Syrach tym stwierdzeniem kontynuuje swoją myśl? Czy tę myśl uzupełnia? Na początku trudno dostrzec związek tego, co mówi Syrach w Syr 25,19, z Syr 19,20 oraz Syr 21,3. Jednak jeżeli przyjrzymy się bliżej tym tekstom, to widać w Syr 25,19 kontynuację myśli Syracha. Wydaje się bowiem, że w Syr 25,19 jest zawarty komentarz do tego, co Syrach mówił w Syr 19,20 i Syr 21,3. Jeżeli bowiem jest tak, jak mówi Syrach, że:

„**Cała mądrość** – bojaźń Pana,

a w całej mądrości jest wypełnienie Prawa” (Syr 19,20)

oraz że:

„**Każde bezprawie** jest jak miecz obosieczny,

a na ranę przez nie zadaną nie ma lekarstwa” (Syr 21,3).

To czyż przejawem braku bojaźni Pana, braku mądrości i niewypełnienia Prawa (Syr 19,20) czy przejawem bezprawia, które jest jak miecz obosieczny, na którego ranę nie ma lekarstwa (Syr 21,3), nie jest zło kobiety, wobec którego każde zło jest małe (Syr 21,3)? Można powiedzieć, że tak jest, jeżeli za to zło

uznamy to, które jest związane z grzechem pierworodnym, bo to on przecież sprowadził na człowieka śmierć. A możemy powiedzieć, że tak jest, jeżeli przytoczymy myśl Syracha z Syr 25,24, która wyjaśnia, dlaczego każde zło jest małe wobec zła kobiety:

„Początek grzechu przez kobietę

i przez nią też wszyscy umieramy”.

Tak Syr 25,19 uzupełnia to, co było dotychczas powiedziane w Syr 19,20 i Syr 21,3.

Jak teraz połączyć to, co powiedzieliśmy do tej pory, omawiając użycie *πάσα* z kolejnym stwierdzeniem Syracha, w którym *πάσα* występuje, łącząc się z terminem *ψυχή*:

οὐ γὰρ πάντα πᾶσι συμφέρει

καὶ οὐ πάσα ψυχή ἐν παντὶ εὐδοκεῖ

„Nie wszystko służy wszystkim

i nie **każda dusza** we wszystkim ma upodobanie” (Syr 37,28).

Można zauważyć, że jest to komentarz Syracha do tego, o czym mówił w Syr 19,20:

„**Cała mądrość** – bojaźń Pana,

a w całej mądrości jest wypełnienie Prawa”

oraz Syr 21,3:

„**Każde bezprawie** jest jak miecz obosieczny,

a na ranę przez nie zadaną nie ma lekarstwa”

i do Syr 25,19:

„Małe jest **każde zło** wobec zła kobiety,

toteż spadnie na nią los grzesznika”.

Czyż, bowiem, to kobieta nie popełniła wielkiego błędu, bo uznała, pozostając w przeciwieństwie do tego, co radzi Syrach. Zapominając, że nie wszystko służy wszystkim i nie każda dusza we wszystkim ma upodobanie (Syr 37,28), sięgnęła po zakazany owoc, który nie był przeznaczony dla ludzi (Rdz 3,6)? Dlaczego tak jest, że ktoś zapomina, że nie wszystko służy wszystkim (Syr 37,28)? Na to pytanie też odpowiada Syrach. Dzieje się tak wówczas, kiedy ktoś odrzuca całą mądrość – bojaźń Pana i nie uznaje, że:

„w całej mądrości jest wypełnienie Prawa” (Syr 19,20).

Dzieje się tak wówczas, kiedy ktoś zapomina, że:

„**Każde bezprawie** jest jak miecz obosieczny” (Syr 21,3).

A skutek:

„Małe jest **każde zło** wobec zła kobiety” (Syr 25,19).

Jak widzimy ważną rzeczą jest przyjęcie prawdy, której uczy Syrach:

„Nie wszystko służy wszystkim

i nie **każda dusza** we wszystkim ma upodobanie” (Syr 37,28).

Wszystko więc, zdaniem Syracha, ma swoje miejsce w określonym porządku, którego nie wolno zakłócać<sup>9</sup>. Potwierdza to mędrzec, gdy mówi o garncarzu, używając przy tym słowa *pāsa* w odniesieniu do jego pracy:

οὕτως κεραμεὺς καθήμενος ἐν ἔργῳ αὐτοῦ  
καὶ συστρέφων ἐν ποσὶν αὐτοῦ τροχόν  
ὃς ἐν μερίμνῃ κείται διὰ παντός  
ἐπὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ καὶ ἐναρίθμιος *pāsa* ἡ ἐργασία αὐτοῦ  
„Tak garncarz, siedzący przy swej pracy  
i obracający nogami koło,  
stale jest pochłonięty troską o swoje dzieło,  
a **cała jego praca** – to ilość” (Syr 38,29).

Zawód garncarza jest tutaj przykładem, do którego odwołuje się Syrach, mówiąc, że nie można wykraczać poza porządek, w którym ktoś uczestniczy. Ten przykład jeszcze raz zwraca nam uwagę, że porządek wyższego rzędu ma wpływ na porządek moralny, na to, że:

„Nie wszystko służy wszystkim  
i nie **każda dusza** we wszystkim ma upodobanie” (Syr 37,28).

I jeżeli ktoś tego nie zrozumie, jak kobieta w ogrodzie rajskim<sup>10</sup>, to każde zło będzie małe (Syr 25,19) w porównaniu ze złem związanym z przekroczeniem Prawa (Syr 21,3), które dokonuje się wówczas, kiedy człowiek przestaje pamiętać, że:

„Cała mądrość – bojaźń Pańska” (Syr 19,20).

#### 4. „Przymierze odwieczne” (Syr 14,17) – „przymierze wieczne” (Syr 44,18)

W tej pewnej bezradności, z którą ma do czynienia człowiek, który nie zawsze rozumie, iż każdy ma swoje miejsce jemu właściwe – i tak jak garncarz powinien pełnić swoją misję – a przez to nieraz zapomina o bojaźni Pana (Syr 19,20), przekracza Prawo (Syr 21,3), skazując siebie na los grzesznika (Syr 25,19). W tej bezradności Syrach wskazuje na Pana, dla którego, gdy spieszy z pomocą, nic nie staje na przeszkodzie:

ἐν προστάγματι αὐτοῦ *pāsa* ἡ εὐδοκία  
καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐλαττώσει τὸ σωτήριον αὐτοῦ

„Na Jego rozkaz stanie się to wszystko,  
co Mu się podoba, i nikt nie może przeszkodzić, gdy spieszy z pomocą” (Syr 39,18).

A że tak jest, widzimy to na przykładzie Noego<sup>11</sup>, o którym mówi Syrach, używając po raz kolejny słowa *pāsa* w odniesieniu do ciała:

διαθήκαι αἰῶνος ἐτέθησαν πρὸς αὐτόν  
ἵνα μὴ ἐξαλειφθῆ κατακλυσμῷ *pāsa* σὰρξ  
„zawarł z nim wieczne przymierze,  
by już więcej nie zgładzić potopem każdego ciała” (Syr 44,18).  
Należy tutaj wrócić do tego, o czym była mowa w Syr 14,17:  
*pāsa* σὰρξ ὡς ἱμάτιον παλαιοῦται  
ἢ γὰρ διαθήκη ἀπ’ αἰῶνος θανάτῳ ἀποθανῆ  
„**Każde ciało** starzeje się jak odzienie,  
i to jest **odwieczne przymierze**: Na pewno umrzesz”.

Oba teksty łączy nie tylko to, że mówią o każdym ciele – *pāsa* σὰρξ. Mówi w nich mędrzec także o wiecznym przymierzu<sup>12</sup>, związanym z każdym ciałem. Przy czym jest pomiędzy tymi tekstami istotna różnica. W Syr 14,17 mędrzec mówi o:

διαθήκη ἀπ’ αἰῶνος – **odwiecznym przymierzem**, które dotyka każdego ciała, nazywając je: „Na pewno umrzesz. Natomiast w Syr 44,18 mówi o:

διαθήκαι αἰῶνος – **wiecznym przymierzem**, które również dotyka każdego ciała, ale Syrach nazywa je zupełnie inaczej: „by już więcej nie zgładzić potopem każdego ciała”.

Mamy więc przymierze: διαθήκη raz nazwane ἀπ’ αἰῶνος – „**odwieczne**” (Syr 14,17), drugi raz nazwane αἰῶνος – „**wieczne**” (Syr 44,18). Oba odnoszą się do każdego ciała – *pāsa* σὰρξ. To: „przymierze odwieczne”, przymierze śmierci (Syr 14,17) jest jednak, jak się wydaje, już takim, które dotyka przeszłości lub przynajmniej częściowo odchodzi w przeszłość. Zaczyna, bowiem, od Noego obowiązywać inne: „wieczne przymierze”, odnoszące się do przyszłości, do ludzkości, która rozpoczyna swoje istnienie po potopie (Syr 44,18). Teraz w tym przymierzem już nie można powiedzieć: „Na pewno umrzesz”, jak to było w odwiecznym przymierzem (Syr 14,17). Teraz w wiecznym przymierzem, po tym jak ocalał Noe z wód potopu, już nie można powiedzieć „Na pewno umrzesz” (Syr 14,18). Można powiedzieć, że wszystko w rękach Pana, jak to mówił Syrach w 39,18:

„Na Jego rozkaz **stanie się to wszystko**, co Mu się podoba,  
i nikt nie może przeszkodzić, gdy spieszy z pomocą”  
ἐν προστάγματι αὐτοῦ *pāsa* ἡ εὐδοκία  
καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐλαττώσει τὸ σωτήριον αὐτοῦ

<sup>11</sup> Syr 44,17-18.

<sup>12</sup> Por. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie Świętym*, RBL 25, 1972, s. 145-156. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, s. 121-166.

<sup>9</sup> Mowa jest o tym między innymi w Syr 38, 24-34.

<sup>10</sup> Syr 25,24.

A przykładem, że tak jest, jest to, co się stało z Noem. Miał on udział w odwiecznym przymierzu, które odnosiło się do każdego ciała – *πάσα σάρξ*. Przymierze to mówiło: „Na pewno umrzesz” (Syr 14,17). A jednak Noe ocalał, gdyż Pan jest ocaleniem, bo:

„Na Jego rozkaz **stanie się to wszystko**, co Mu się podoba, i nikt nie może przeszkodzić, gdy spieszy z pomocą” (Syr 39,18).

Przestaje wobec tego obowiązywać „przymierze odwieczne” – *διαθήκη ἀπ' αἰῶνος* (Syr 14,17), zaczyna obowiązywać „przymierze wieczne” – *διαθήκαι αἰῶνος* (Syr 44,18). Dalej odnosi się jednak do każdego ciała – *πάσα σάρξ* (Syr 14,17; 44,18). Jednak już do nikogo nie można powiedzieć: „Na pewno umrzesz” (Syr 14,17), bo na rozkaz Pana może stać się „wszystko, co się Mu podoba” – *πάσα ἡ εὐδοκία* „i nikt nie może przeszkodzić, gdy spieszy z pomocą” (Syr 39,18). Przykładem jest Noe, ocalony przez Pana, któremu nikt nie przeszkodził, gdy spieszył z pomocą człowiekowi zagrożonemu przez wody potopu, dlatego że:

„Noe okazał się doskonale sprawiedliwy...” (Syr 44,17)<sup>13</sup>.

Można zestawzić ze sobą następujące teksty, w których występuje słowo *πάσα*:

Syr 14,17

*πάσα σάρξ ὡς ἱμάτιον παλαιούται  
ἢ γὰρ διαθήκη ἀπ' αἰῶνος θανάτῳ ἀποθανῆ*

„**Każde ciało** starzeje się jak odzienie,  
i to jest **odwieczne przymierze**: Na pewno umrzesz”.

Syr 39,18

*ἐν προστάγματι αὐτοῦ πάσα ἡ εὐδοκία  
καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐλαττώσει τὸ σωτήριον αὐτοῦ*  
„Na Jego rozkaz **stanie się to wszystko**, co Mu się podoba,  
i nikt nie może przeszkodzić, gdy spieszy z pomocą”

Syr 44,18

*διαθήκαι αἰῶνος ἐτέθησαν πρὸς αὐτόν  
ἵνα μὴ ἐξαλειφθῆ κατακλυσμῶ πάσα σάρξ*  
„zawarł z nim wieczne przymierze,  
by już więcej nie zgładzić potopem każdego ciała”.

Widzimy w tych trzech tekstach, jak „każde ciało” – *πάσα σάρξ* przestaje mieć udział w odwiecznym przymierzu śmierci (Syr 14,17), dlatego że na rozkaz Pana stać się może „wszystko, co Mu się podoba” – *πάσα ἡ εὐδοκία* (Syr 39,18). Noe jednak ukazuje nam, że to zbawcze działanie Pana dotknie tylko takiego człowieka jak on, który jest „doskonale sprawiedliwy” (Syr 44,17). Tym

samym już nie „każde ciało” – *πάσα σάρξ* ma udział w przymierzu śmierci. Noe i każdy, kto postępuje jak on, okazą się wyjątkami dzięki temu, że Pan przychodzi z pomocą (Syr 39,18) człowiekowi „doskonale sprawiedliwemu” (Syr 44,17).

### Podsumowanie

„**Cała** mądrość od Pana pochodzi...” (Syr 1,1) i dlatego „**każda** przemowa” w czasie rozmowy z rozumnymi ma być o Prawie Najwyższego (Syr 9,15). Porządek panujący w świecie, gdzie „**każde** ciało łączy się według swego gatunku” (Syr 13,16) i gdzie „**każde** ciało”, starzejąc się jak odzienie, podlega odwiecznemu przymierzu śmierci (Syr 14,17); ten porządek sprawia, że człowiek ma utrudniony dostęp do „**całej** mądrości” pochodzącej od Pana (Syr 1,1). Jest jednak sposób, aby doświadczyć „**całej**” mądrości”. Bojaźń Pana – to „**cała**” mądrość i to ona doprowadzi do wypełnienia Prawa (Syr 19,20). Jeżeli człowiek nie będzie się bał Pana, wówczas czekają go trudności, bo nie doświadczając mądrości, będzie przekraczał Prawo, a „**każde** przekroczenie Prawa” to rana, na którą nie ma lekarstwa (Syr 21,3). Okazuje się jednak, że małe jest „**każde** zło” wobec zła, którego doświadczyła kobieta (Syr 25,19) w raju, bo nie zrozumiała, że „Nie wszystko służy wszystkim i nie „**każda**” dusza we wszystkim ma upodobanie” (Syr 37,28). Wszystko bowiem ma swoje miejsce w określonym porządku, tak jak „**cała**” praca garncarza, która jest pogonią za ilością wytworzonego towaru (Syr 38,29). Ratunek dla zagubionego człowieka może jednak przyjść od Pana, bo na Jego polecenie „**wszystko**” się stanie (Syr 39,18). Może On nawet „odwieczne przymierze: „na pewno umrzesz” (Syr 14,17) przemienić na „wieczne przymierze”, w którym nie „**każde** ciało” doświadcza śmierci, dlatego że Pan przychodzi z pomocą człowiekowi, który tak jak Noe jest „doskonale sprawiedliwy” (Syr 44,17).

<sup>13</sup> Rdz 6,5-9.

**TEOLOGIA PRAKTYCZNA I KANONICZNA**

KS. WALDEMAR BARTOCHA

## STRUKTURA PRAWNA RADY KONFERENCJI BISKUPÓW EUROPY

Sobór Watykański II zainicjował pewne formy instytucjonalizacji, które miały na celu realizację obowiązku pasterskiej troski i współpracy biskupów na płaszczyźnie Kościołów partykularnych, związanych ze sobą geograficznie, językowo i kulturalnie. W ten sposób doszło do powstania nowych instytucji współpracy, jakimi są Konferencje Episkopatów. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku określił ich cele i zadania oraz zasady tworzenia, skład i sposób funkcjonowania<sup>1</sup>. Z dyspozycji prawodawcy kodeksowego wyraźnie wynika, iż Konferencje Episkopatów posiadają zwykle charakter narodowy, to znaczy gromadzą biskupów jednego kraju<sup>2</sup>. Niemniej jednak samo prawo kanoniczne stwarza również możliwość erygowania Konferencji o innym zasięgu terytorialnym lub też o charakterze międzynarodowym<sup>3</sup>. Podjęcie decyzji o nadaniu danej Konferencji Episkopatu mniejszego lub większego zasięgu terytorialnego znajduje się w zakresie kompetencji Stolicy Apostolskiej. Normy kodeksowe podkreślają znaczenie rozwoju współpracy między poszczególnymi Konferencjami Episkopatów na płaszczyźnie międzynarodowej<sup>4</sup>. Na kontynencie europejskim zacieśnienie wzajemnych relacji pomiędzy episkopatami dokonuje się między innymi w ramach działalności Rady Konferencji Biskupów Europy oraz Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej. Celem tego artykułu jest przedstawienie aktualnej struktury organizacyjnej i mechanizmu funkcjonowania pierwszej z wymienionych instytucji na tle jej natury teologicznej i prawnej.

### 1. Podstawy teologiczne

Najnowszy dokument Jana Pawła II poświęcony naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów, jakim jest *motu proprio Apostolos suos*, stanowi, że „kiedy biskupi na jakimś obszarze sprawują razem pewne funkcje pasterskie

<sup>1</sup> Por. KPK, kan. 447–459.

<sup>2</sup> Por. tamże, kan. 448 § 1.

<sup>3</sup> Por. tamże, § 2; por. także Jan Paweł II, *Motu proprio Apostolos suos*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1(1999), nr 16.

<sup>4</sup> Por. KPK, kan. 459.

dla dobra swoich wiernych, to wspólne spełnianie posługi biskupiej staje się konkretną realizacją ducha kolegiального, który jest duszą współpracy między biskupami na szczeblu regionalnym, krajowym i międzynarodowym<sup>5</sup>. W Dyrektorium o posłudze duszpasterskiej biskupów *Ecclesiae imago* podkreśla się natomiast, że „Konferencje są znakomitym narzędziem pozwalającym na umocnienie ducha komunii z Kościołem powszechnym oraz między poszczególnymi Kościołami partykularnymi”<sup>6</sup>. Dokonując analizy i interpretacji normy statutowej, określającej naturę i cel powołania Rady Konferencji Biskupów Europy, można stwierdzić, iż instytucja ta jest organizmem komunii ustanowionym w celu dania adekwatnej odpowiedzi na potrzebę wprowadzenia odpowiednich form współpracy między Konferencjami Episkopatów na kontynencie europejskim<sup>7</sup>. Jako jeden z podstawowych celów istnienia Rady Konferencji Biskupów Europy wymienia się realizację zasady kolegialności we wspólnocie hierarchicznej z biskupem Rzymu. Nie chodzi jednak tutaj o kolegialność właściwą dla aktów stanu biskupiego jako podmiotu najwyższej władzy nad całym Kościołem, ponieważ na płaszczyźnie zrzeszeń Kościołów partykularnych biskupi stojący na ich czele nie sprawują łącznie swej posługi pasterskiej poprzez akty kolegialne równe aktom Kolegium Biskupów<sup>8</sup>. W analogiczny sposób, jak w przypadku Konferencji Episkopatów na poziomie narodowym, należy stwierdzić, iż działalność Rady Konferencji Biskupów Europy stanowi konkretną formę realizacji ducha kolegiального, w której wyraża się troska biskupów o Kościół powszechny oraz poszczególne Kościoły partykularne. Zasadniczego fundamentu teologicznego tej instytucji należy zatem upatrywać w eklezjologii komunii, w ramach której trzeba umieścić kolegialność biskupów. W tym kontekście warto podkreślić, iż w swojej różnorodności form, kolegialność urzeczywistnia się nie tyle w relacji biskupów z następcą św. Piotra jako głową Kolegium Biskupów, o ile bardziej wyraża się w relacji wzajemnej komunii pomiędzy poszczególnymi Kościołami oraz pomiędzy nimi a Kościołem powszechnym<sup>9</sup>. Mając na względzie fakt, iż zadaniem Rady Konferencji Bisku-

<sup>5</sup> *Apostolos suos*, nr 12, por. także Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 23; Synod Biskupów z 1985 r., Relacja końcowa II, C, 4, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 12\*/1985, s. 6.

<sup>6</sup> Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium o posłudze duszpasterskiej biskupów *Ecclesiae imago*, 22 lutego 1973 r., w: PPK, t. VI, z. 1, nr 10370–11035.

<sup>7</sup> Por. Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (CCEE), *Statuto*, 2 dicembre 1995, „Ius Ecclesiae” 11(1999), nr 1, art. 1: *Il Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (CCEE) è un organismo di comunione tra le Conferenze Episcopali d'Europa...*

<sup>8</sup> Por. *Apostolos suos*, nr 10.

<sup>9</sup> Por. A. Antón, *La tarea evangelizadora del obispo en su Iglesia particular y en su respectiva conferencia episcopal (II)*, „Gregorianum” 76(1995), nr 2, s. 306.

pów Europy jest zacieśnienie współpracy między episkopatami Europy w celu inspirowania i promowania procesu nowej ewangelizacji, nie sposób nie zauważyć, iż proces ewangelizacji jako zadanie biskupów należących do danej Konferencji Episkopatu obraca się właśnie wokół tych dwóch aspektów, to znaczy wokół bliskości z Kościołami w określonym kontekście społeczno-kulturowym i otwarcia ku wzajemnemu dawaniu i otrzymywaniu wewnątrz wspólnoty Kościołów (*communio ecclesiarum*).

## 2. Natura prawna

Rada Konferencji Biskupów Europy nie jest Konferencją Episkopatu, ani nie posiada kompetencji do niej należących<sup>10</sup>. Biorąc pod uwagę status prawny, zalicza się ją do zebrań międzynarodowych Konferencji Episkopatów, które funkcjonują w odmienny sposób niż Konferencje Episkopatów ustanowione dla większej liczby narodów (na przykład Konferencja skandynawska)<sup>11</sup>. Rada Konferencji Biskupów Europy różni się od Konferencji Episkopatu tym, że nie składa się z poszczególnych biskupów, ale złożona jest z całych Konferencji Episkopatów, które na zebrania plenarne wysyłają swoich przedstawicieli. W odróżnieniu od Konferencji Episkopatów istniejących w poszczególnych krajach Radzie nie przysługują uprawnienia ustawodawcze, ponieważ jej funkcja ogranicza się do zagwarantowania współpracy między episkopatami narodów Europy. Natura prawna Rady wyraża się zatem w zdefiniowaniu jej jako organizmu komunii.

Poprzednie statuty podkreślały, iż instytucja ta nie posiada żadnej władzy prawnej na Konferencjach Episkopatów oraz w Kościołach partykularnych<sup>12</sup>. W dyspozycjach nowego statutu nie czyni się bezpośredniej wzmianki na ten temat, ponieważ wychodzi się z założenia, że z samego pojęcia Rady jako organizmu komunii wynika, iż jest organem pozbawionym prerogatyw ustawodawczych. Niektórzy z kanonistów dla uniknięcia nieporozumień opowiadają się za bardziej wyraźnym potwierdzeniem braku władzy prawnej Rady, tak jak to zostało uczynione w poprzednich statutach<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. J. González – Ayesta, *La riforma degli statuti del Consiglio delle conferenze dei Vescovi d'Europa*, „Ius Ecclesiae” 9(1997), nr 1, s. 395.

<sup>11</sup> Por. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, w: *Collegialità e primato. La suprema autorità nella Chiesa*, Bologna 1993, s. 210–211; J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, s. 512.

<sup>12</sup> Por. Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa, *Normae directivae*, w: *Gli statuti delle Conferenze episcopali*, I (Europa), Padova 1987, s. 212, art. 2: *CCEE nullam habet potestatem iuridicam in Conferentias Episcopales vel Ecclesias particulares...*

<sup>13</sup> Por. J. González-Ayesta, *La riforma degli statuti...*, dz. cyt., s. 397.



### 3. Skład personalny i struktura organizacyjna

Skład personalny Rady Konferencji Biskupów Europy stanowią wszystkie Konferencje Episkopatów istniejące na kontynencie europejskim, które są reprezentowane na mocy prawa przez swoich przewodniczących. Tym ostatnim przysługuje prawo głosu decydującego podczas zebrań plenarnych<sup>14</sup>. Każda z Konferencji Episkopatu ma prawo wysłać na zebranie także drugiego biskupa, ale tylko z głosem doradczym. Z przewodniczącymi poszczególnych Konferencji Episkopatów mogą zostać zrównani w prawach biskupi będący przedstawicielami episkopatów regionów, w których nie erygowano Konferencji Episkopatu. Podjęcie decyzji w tej materii należy do kompetencji zebrania plenarnego Rady Konferencji Biskupów Europy<sup>15</sup>. Dyspozycja prawodawcy statutowego nie precyzuje jednak ściśle, na czym miałyby polegać owo zrównanie. Według opinii J. González-Ayesty wiąże się ono tylko z faktem przyznania biskupom reprezentującym regiony kościelne prawa głosu decydującego podczas zebrań plenarnych, nie obejmuje natomiast możliwości wyboru ich do grona Prezydium<sup>16</sup>.

Normy statutowe przewidują również procedurę postępowania w sytuacji, gdyby przewodniczący jakiejś Konferencji miał prawną przeszkodę i nie mógł uczestniczyć w pracach Rady. W tym przypadku możliwe są dwa rozwiązania. W Konferencjach reprezentowanych podczas posiedzeń Rady przez dwóch delegatów prawo głosu decydującego przechodzi na drugiego z biskupów, który cieszył się dotychczas jedynie prawem głosu doradczego. Natomiast tam, gdzie Konferencja posiadała jednego przedstawiciela, którym był z urzędu jej przewodniczący, deleguje się innego biskupa. Prawo wyznaczenia delegata znajduje się w zakresie kompetencji przewodniczącego danej Konferencji Episkopatu<sup>17</sup>.

W końcowej części artykułu poświęconego składowi personalnemu Rady Konferencji Biskupów Europy prawodawca stwierdza, iż biskupi, którzy nie są członkami Konferencji Episkopatów, powinni zostać w odpowiedni sposób włączeni w działalność Rady<sup>18</sup>. Podsumowując powyższe rozważania, trzeba podkreślić, że obowiązujący statut nie odróżnia wystarczająco precyzyjnie statusu członka Rady od pozycji członka zebrania plenarnego.

<sup>14</sup> Por. *Statuto*, art. 3 § 1: *Al Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa appartengono quali membri tutte le Conferenze Episcopali presenti in Europa, rappresentate di diritto dal loro Presidente, che gode di voto deliberativo.*

<sup>15</sup> Por. tamże, § 3.

<sup>16</sup> Por. J. González-Ayesta, *La riforma degli statuti...*, dz. cyt., s. 398.

<sup>17</sup> Por. *Statuto*, art. 3 § 2.

<sup>18</sup> Por. tamże, § 4.

Rada Konferencji Biskupów posiada określoną strukturę organizacyjną, której istnienie wynika z postanowień statutów. Podstawową formą działalności tej instytucji jest zebranie plenarne, które odbywa się przynajmniej raz w roku. Termin oraz miejsce zwołania zebrania plenarnego są ustalane podczas ostatniego posiedzenia Rady bądź przez Prezydium. Na podstawie normy statutowej można wyróżnić trzy podmioty, na wniosek których następuje zwołanie zebrania. Prawodawca stwierdza, iż może dokonać się ono na prośbę samego zebrania, Prezydium lub przynajmniej dziesięciu członków<sup>19</sup>.

W rzeczywistości jednak samo zebranie plenarne nie może zapewnić działaniu Rady charakteru permanentnego, który jest wymagany ze względu na jej cel instytucjonalny. W związku z tym obok zebrania plenarnego zawiera ona inne struktury wewnętrzne, zwane inaczej stałymi organami Rady. Wedle aktualnego statutu Rady należą do nich: urząd przewodniczącego i dwóch wiceprzewodniczących, Prezydium oraz sekretarz generalny i sekretariat. Zebranie plenarne może również podjąć decyzję o ustanowieniu delegatów lub komisji. Dopiero biorąc pod uwagę zebrania plenarne i organa o charakterze stałym, można mówić o pełnej strukturze organizacyjnej Rady Konferencji Biskupów Europy, której skuteczność działania będzie w znacznym stopniu zależała od harmonijnego współdziałania pomiędzy nimi.

Obok zebrania plenarnego drugim ważnym organem, który kieruje pracami Rady, jest Prezydium, składające się z przewodniczącego i dwóch wiceprzewodniczących<sup>20</sup>. Przewodniczący reprezentuje Radę na forum zewnętrznym<sup>21</sup>, zarówno jeżeli chodzi o relacje z najwyższą władzą Kościoła, poszczególnymi Konferencjami Episkopatów, jak również w kontaktach z różnymi instytucjami państwowymi. Do jego zadań należy także przygotowanie porządku dnia zebrania plenarnego<sup>22</sup>. Wyboru przewodniczącego i wiceprzewodniczących Rady dokonuje zebranie plenarne spośród przewodniczących Konferencji Episkopatów na okres pięciu lat, z możliwością ponownego zatwierdzenia na następną pięcioletnią kadencję<sup>23</sup>. Wprowadzenie tych ostatnich dyspozycji wydaje się mieć na celu nadanie Prezydium większej stabilności, która ułatwia realizację zaplanowanych zadań oraz gwarantuje ciągłość w prowadzeniu prac<sup>24</sup>.

Prawodawca statutowy przewiduje również procedurę postępowania w sytuacji, gdy przewodniczący bądź wiceprzewodniczący Rady Konferencji Biskupów Europy ustąpi z urzędu przewodniczącego własnej Konferencji Episkopa-

<sup>19</sup> Por. tamże, art. 4 § 1.

<sup>20</sup> Por. *Statuto*, art. 4 § 2.

<sup>21</sup> Por. tamże, § 3.

<sup>22</sup> Por. tamże, § 1.

<sup>23</sup> Por. tamże, § 2.

<sup>24</sup> Por. J. González-Ayesta, *La riforma degli statuti...*, art. cyt., s. 400.

tu, na przykład ze względu na zakończenie kadencji. W takim przypadku, zgodnie z normą statutową, pozostaje nadal przewodniczącym lub wiceprzewodniczącym Rady i zachowuje pełne prawa, jakie przysługują mu ze względu na pełniony urząd<sup>25</sup>.

Właściwemu funkcjonowaniu zebrania plenarnego oraz Prezydium Rady Konferencji Biskupów Europy służy Sekretariat, który – podobnie jak w przypadku narodowych Konferencji Episkopatów – jest urzędem stałym, pełniącym rolę centrum informacji<sup>26</sup>. Utworzenie tego organu wydaje się absolutnie konieczne ze względu na fakt, że Rada jako instytucja kolegialna nie jest w stanie stawić czoła wszystkim zadaniom o charakterze stałym. Pracami Sekretariatu kieruje Sekretarz Generalny, wybierany na okres pięciu lat przez zebranie plenarne. Sekretarz Generalny pełni przede wszystkim funkcje o charakterze wykonawczym i technicznym, przyczyniając się w ten sposób do pożytecznego i harmonijnego rozwoju działalności Rady. Prawodawca statutowy podkreśla, że sekretarz sprawuje nadzór i koordynuje pracę Sekretariatu w sposób określony przez przewodniczącego Rady<sup>27</sup>. Jeżeli chodzi o procedurę mianowania wyższych współpracowników Sekretariatu, na przykład zastępcy Sekretarza Generalnego, zadanie to powierza się Prezydium.

Biorąc pod uwagę prawodawstwo posoborowe i ustawodawstwo kodeksowe, można wyodrębnić trzy płaszczyzny działalności Sekretariatu Generalnego, który jest jednym z organów stałych każdej Konferencji Episkopatu. Po pierwsze, do jego kompetencji należy sporządzanie protokołów zebrań plenarnych i z posiedzeń Rady stałej oraz przekazywanie ich treści wszystkim członkom Konferencji<sup>28</sup>. Natomiast druga płaszczyzna zawiera czynności, jakie Sekretariat spełnia na zlecenie przewodniczącego lub Rady stałej, zaś trzecia odnosi się do utrzymywania praktycznych kontaktów z innymi Konferencjami, m.in. poprzez przekazywanie informacji na temat podejmowanych działań i wydawanych dokumentów<sup>29</sup>. Według opinii F. Ramos zakres funkcji tego organu w rzeczywi-

<sup>25</sup> Por. *Statuto*, art. 4 § 2.

<sup>26</sup> Por. G. Ghirlanda, *Conferenza dei vescovi*, w: *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Edizioni San Paolo 1993, s. 256.

<sup>27</sup> Por. *Statuto*, art. 4 § 5.

<sup>28</sup> Por. KPK, kan. 458 § 1; por. J. Listl, *Plenarkonzil und Bischofskonferenz*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrecht*, Regensburg 1983, s. 312: *Das Generalsekretariat hat die Aufgabe, das Protokoll über die Verhandlungen und Beschlüsse der Vollversammlung der Konferenz und über die Verhandlungen des Ständigen Rates der Bischöfe zu erstellen und den Mitgliedern der Konferenz zuzusenden...*

<sup>29</sup> Por. tamże, kan. 458 § 1 i 2; por. także Paweł VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, w: PPK, t. I, z. 1, s. 75, nr 101 § 5: *Powiązania między Konferencjami Biskupimi, zwłaszcza sąsiednich krajów, mogą się dokonywać w sposób korzystny i właściwy za pośrednictwem Sekretariatu tych Konferencji.*

stości jest znacznie szerszy od zadań, jakie mu przyznaje prawodawca kodeksowy, ponieważ aktualnie urząd ten musi przygotować i zapewnić realizację tych wszystkich czynności, które warunkują prawidłowy i uporządkowany rozwój działalności Konferencji<sup>30</sup>.

Zadania Sekretariatu Rady Konferencji Biskupów Europy pokrywają się w zasadzie z tymi, jakie przewiduje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku w odniesieniu do Sekretariatu Generalnego każdej Konferencji Episkopatu. Z analizy dyspozycji prawodawcy statutowego wynika, że Sekretariat Rady jest organem doradczym, który służy pomocą zebraniu plenarnemu, przewodniczącemu, prezydium, delegatom i komisjom. Poza tym odpowiada za wymianę dokumentów i dekretów z poszczególnymi Konferencjami Episkopatów, jak również – gdy wymagają tego określone okoliczności w pożytecznych sprawach – porozumiewa się z członkami Rady Konferencji Biskupów Europy<sup>31</sup>. Po wysłuchaniu opinii Prezydium, zebranie plenarne wyznacza siedzibę Sekretariatu<sup>32</sup>.

Do prerogatyw zebrania plenarnego zalicza się również prawo ustanawiania komisji i mianowania delegatów. Na podstawie analizy norm statutowych można wyodrębnić dwa typy komisji: stałe i czasowe (*ad tempus*). Pierwsze są powoływane po to, aby w sposób permanentny zajęły się rozwiązywaniem określonego rodzaju problemów lub sprawami odnoszącymi się do szczególnej kategorii osób. Natomiast drugie mają charakter doraźny i ich ustanawianie wynika z aktualnych potrzeb, na przykład są powoływane w celu przygotowania zebrania plenarnego bądź jakiegoś sympozjum czy kongresu biskupów. Komisje czasowe mogą być tworzone przez Prezydium<sup>33</sup>. Z powoływaniem różnego rodzaju komisji wiąże się niebezpieczeństwo nadmiernej biurokratyzacji struktur wewnętrznych Rady Konferencji Biskupów Europy.

Dążąc do zagwarantowania prawnej autonomii Kościoła partykularnego i komunii każdego biskupa diecezjalnego z Głową Kolegium Biskupów oraz jego członkami, motu proprio *Apostolos suos*, podkreśla konieczność rewizji organizacji wewnętrznej Konferencji Episkopatu w celu uregulowania funkcjonowania jej urzędów i komisji<sup>34</sup>. W związku z tym nakazuje się unikać biuro-

<sup>30</sup> Por. F. Ramos, *Le Diocesi nel Codice di Diritto Canonico. Studio giuridico-pastorale sulla organizzazione ed I raggruppamenti delle Chiese particolari*, Roma 1997, s. 328.

<sup>31</sup> Por. *Statuto*, art. 4 § 5.

<sup>32</sup> Por. tamże, § 6.

<sup>33</sup> Por. tamże, art. 4 § 4.

<sup>34</sup> Por. A. Anton, *Le Conferenze episcopali: un aiuto ai vescovi*, „La Civiltà Cattolica” 150(1999), z. 1, s. 334; por. tenże, *La carta apostolica MP Apostolos Suos de Juan Pablo: Se reafirman algunos puntos claves, mientras muchos otros quedan abiertos a la investigación teológica y canonica*, „Gregorianum” 80(1999), nr 2, s. 203.

kratyzacji urzędów i komisji działających w okresach pomiędzy zebraniem plenarnymi, ponieważ istnieją one po to, aby pomagać biskupom, a nie, by ich zastępować<sup>35</sup>. G. Ghirlanda zwraca uwagę na fakt, że już członkowie komisji zajmującej się przygotowaniem nowego Kodeksu prawa kanonicznego byli zgodni w opinii co do tego, iż Konferencje nie powinny stać się organem biurokratycznym ze zbyt rozległą władzą, czyli czymś w rodzaju Kurii pośredniej pomiędzy Kurią rzymską a Kuriami diecezjalnymi<sup>36</sup>.

To samo niebezpieczeństwo dotyczy zebrań międzynarodowych Konferencji Episkopatów, których przykładem jest omawiana tutaj Rada Konferencji Biskupów Europy. W przemówieniu skierowanym do gremium członków tej instytucji 19 grudnia 1978 roku Jan Paweł II podkreślił, że instancje regionalne i kontynentalne nie mogą w zakresie podejmowania decyzji przejmować władzy Konferencji Episkopatów i poszczególnych biskupów, lecz powinny w swojej działalności kierować się konkretnymi wytycznymi Stolicy Apostolskiej oraz działać zawsze w ścisłej jedności z biskupem Rzymu<sup>37</sup>. Nadmierne mnożenie pośrednich instancji hierarchicznych między Stolicą Apostolską a poszczególnymi biskupami uderzałoby bowiem w ochronę jedności kościelnej oraz autonomii poszczególnych Konferencji Episkopatów i samych biskupów diecezjalnych. Biorąc pod uwagę fakt, iż w przypadku zinstytucjonalizowanych form współpracy na poziomie międzynarodowym biskupi mają ograniczoną możliwość kontroli ich działalności, rozluźnienie więzi tych instytucji z najwyższą władzą Kościoła oraz przyznanie im zbyt rozległych prerogatyw mogłoby narażać te struktury na manipulację ze strony różnych grup<sup>38</sup>.

#### 4. Deklaracje Rady Konferencji Biskupów Europy

Każde zebranie plenarne jako organ kolektywny Konferencji Episkopatu jest prawidłowo ukonstytuowane pod względem prawnym, o ile przybędzie chociaż minimalna liczba jej członków konieczna do tego, aby można było przyjąć, że organ jest w działaniu. Według norm ogólnych Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. ustalenie takiego *quorum* należy do prawa lub statutów kolegium. W przypadku braku prawnych dyspozycji w tej materii przyjmuje się jako *quorum* obecność bezwzględnej większości osób wchodzących w skład danego organu<sup>39</sup>. Biorąc

<sup>35</sup> AS 18; por. P. Libera, *List apostolski motu proprio Jana Pawła II Apostolos suos – wezwanie do przemyślenia statusu Konferencji Episkopatu*, w: *Służcie Panu z weselem* (pod red. I. Deca), t. I, Wrocław 2000, s. 274–275.

<sup>36</sup> Por. G. Ghirlanda, *M.P. Apostolos suos sulle Conferenze dei Vescovi*, „Periodica” 88(1999), s. 643.

<sup>37</sup> Por. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, w: *Collegialità e primato...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>38</sup> Por. F. Ramos, *Le Chiese particolari e i loro raggruppamenti*, Roma 2000, s. 404.

<sup>39</sup> Por. KPK, kan. 119; por. także J. I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, dz. cyt., s. 134.

pod uwagę przepisy statutowe Rady Konferencji Biskupów Europy odnośnie ilości obecnych osób potrzebnej do przeprowadzania głosowania w różnych sprawach poza wyjątkiem uchwalania deklaracji, należy stwierdzić, iż są one zgodne z ogólną regułą wyrażoną przez prawodawcę kościelnego w kanonie 119<sup>40</sup>. Warto przy tym zauważyć, że wspomniana norma kodeksowa w odróżnieniu od treści kanonów 127 i 166 domaga się takiego samego *quorum* przy podejmowaniu określonych decyzji, jak i dokonywaniu wyborów na urzędy, czyli obecności absolutnej większości członków kolegium<sup>41</sup>. Normy poprzedniego statutu Rady ograniczały się jedynie do stwierdzenia, że wybory należy przeprowadzić zgodnie z kanonami Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>42</sup>. W tym kontekście obecne przepisy wydają się o wiele bardziej precyzyjne, ponieważ odnoszą się także do innego rodzaju aktów kolegialnych niż wybory.

Pojęciem różnym od wspomnianego powyżej *quorum* wymaganego do ukonstytuowania się organu kolektywnego jest tak zwane *quorum działania* (*quorum di attività*), czyli minimalna liczba członków potrzebna do tego, aby można było podjąć konkretną uchwałę. Czasami bowiem – jak słusznie zauważa J.I. Arrieta – w celu rozważenia decyzji o szczególnym znaczeniu, prawo lub norma statutowa mogą ustanowić większą liczbę osób obecnych w stosunku do tej koniecznej dla powołania zgromadzenia<sup>43</sup>. Sytuacja ta odnosi się również do Rady Konferencji Biskupów Europy, która w swoich statutach postanawia, że do wydania deklaracji potrzeba zgody przynajmniej dwóch trzecich obecnych członków<sup>44</sup>. Norma ta stanowi wierne odzwierciedlenie dyspozycji prawodawcy kodeksowego odnośnie uchwał Konferencji Episkopatu o charakterze prawnie zobowiązującym<sup>45</sup>. Różnica między tym przepisem a nakazem wynikającym z kanonu 119 § 2 wydaje się oczywista. Przy uchwalaniu dekretów ogólnych osiągnięcie większości absolutnej nie jest warunkiem wystarczającym, ponieważ prawo powszechne domaga się większości kwalifikowanej, czyli dwóch trzecich głosów wszystkich członków Konferencji z głosem decydującym<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> *Statuto*, art. 4 § 1: *Gli atti collegiali si compiono a norma can. 119 nn. 1 i 2 del CJC*.

<sup>41</sup> Por. J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, dz. cyt., s. 134.

<sup>42</sup> Por. Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa, *Normae directivae*, dok. cyt., art. 5: *Electiones fiunt ad normas CIC*.

<sup>43</sup> Por. J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, dz. cyt., s. 134.

<sup>44</sup> Por. *Statuto*, art. 4 § 1: *Le dichiarazioni del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa possono essere emesse qualora, presenti almeno idue terzi dei membri, vi sia unanimità...*

<sup>45</sup> Por. KPK, kan. 455 § 2.

<sup>46</sup> Por. S. di Carlo, *Il potere normativo delle conferenze episcopali*, „Ius Ecclesiae” 13(2001), s. 158–159.

Jednakże pomiędzy dekretami ogólnymi wydawanymi na płaszczyźnie Konferencji Episkopatów a deklaracjami Rady Konferencji Biskupów Europy istnieje zasadnicza różnica, gdyż te ostatnie nie mogą być prawnie zobowiązującymi. Różna wartość prawna tych aktów wynika z natury samej Rady, która została scharakteryzowana jako organizm komunii, nie posiadający inicjatywy ustawodawczej, jaka przysługuje Konferencjom Episkopatów. Według opinii J. Gonzáleza-Ayesty odpowiednia ocena znaczenia deklaracji Rady Konferencji Biskupów Europy może być uczyniona tylko *a posteriori*, ponieważ w sprawowaniu władzy rządzenia w Kościele istnieją czasami akty, które – nie będąc formalnie wiążącymi – materialnie posiadają jednak wpływ nieobojętny<sup>47</sup>.

W kontekście powyższych rozważań należy zauważyć, iż niektórzy z kanonistów rozważają hipotezę przyznania zebraniom międzynarodowym Konferencji Episkopatów władzy ustawodawczej w określonych sprawach<sup>48</sup>. A. Antón postuluje na przykład stworzenie nowego typu kontynentalnych zebrań Konferencji Episkopatów, które przekształciłyby się w organa ustawodawcze, podejmujące decyzje w ważnych sprawach odnoszących się do życia wszystkich Kościołów partykularnych całego kontynentu przy zachowaniu tożsamości prawnej poszczególnych Kościołów i ich ścisłej autonomii w *communio ecclesiarum*<sup>49</sup>.

Pozostaje jednak faktem, iż w Liście Kongregacji ds. Biskupów i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, skierowanym do Przewodniczących Konferencji Episkopatów w związku z rewizją statutów Konferencji, stwierdza się, iż „obowiązujące prawodawstwo i specjalne normy odnośnie deklaracji doktrynalnych (motu proprio *Apostolos suos*, nr 22) nie przewidują, aby akty magisterialne i akty legislacyjne mogły być podejmowane przez kilka Konferencji przy wspólnym działaniu lub przez zebrania międzynarodowe tychże Konferencji. Tak więc akt magisterialny, aby mógł być uważany za autentyczny, niech będzie wysunięty przez poszczególne Konferencje Episkopatów. W przypadku, gdyby uważano za konieczne działanie *in solidum* wielu Konferencji, musiałoby ono zostać uzgodnione ze Stolicą Apostolską, która w poszczególnych przypadkach wskaże normy, jakich należy przestrzegać”<sup>50</sup>. Zdolność do wydawania de-

<sup>47</sup> Por. J. González-Ayesta, *La riforma degli statuti...*, dz. cyt., s. 400.

<sup>48</sup> Por. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, w: *Collegialità e primato...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>49</sup> Por. A. Antón, *La tarea evangelizadora del obispo...*, dz. cyt., s. 308.

<sup>50</sup> Congregatio pro Episcopis, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa la revisione dei loro Statuti*, „Communicationes” 31(1999), nr 1, art. 5: *La disciplina universale e la normative specifica per le dichiarazioni dottrinali (A.S., 22), non prevedono che gli atti magisteriali e gli atti legislative possano essere posti da più Conferenze con una loro azione congiunta o dalle riunioni internazionali di esse. Quindi l'atto magisteriale, per essere considerato autentico, sia posto dalle singole Conferenze Episcopali. Nell'eventualità che si ritenesse necessaria un'azione "in soli-*

klaracji doktrynalnych stanowiących autentyczne magisterium, o którym mowa w kanonie 753 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, nie przysługuje zatem zrzeszeniom Konferencji Episkopatów ani działaniom wspólnym kilku Konferencji Episkopatów krajowych. W tych przypadkach, jak słusznie zauważa J.I. Arrieta, ma zawsze zastosowanie kanon 459, który domaga się wyraźnej interwencji Stolicy Apostolskiej, ilekroć czynności i sposoby działania podejmowane przez Konferencje przybierają charakter międzynarodowy<sup>51</sup>.

## 5. Zadania Rady Konferencji Biskupów Europy i formy jej działalności

Zadania Rady Konferencji Biskupów Europy są ściśle związane z procesem nowej ewangelizacji na obszarze europejskim i w znacznym stopniu wynikają z sytuacji Kościoła w Europie. Prawodawca statutowy wylicza kilka podstawowych funkcji Rady, które wiążą się z celami, jakie ta instytucja ma do zrealizowania<sup>52</sup>. Rada Konferencji Biskupów Europy podejmuje współpracę z krajowymi Konferencjami Episkopatów oraz ze zgromadzeniami i radami Konferencji Episkopatów innych kontynentów. Ważnym obszarem działania Rady są kontakty ekumeniczne z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich. Przejawem jej działalności w tym zakresie jest współpraca z Konferencją Kościołów Europy. Poza tym pełni ona rolę centrum przekazu różnych informacji, środków, a także doświadczeń duszpasterskich<sup>53</sup>. Poprzez swoją funkcję Rada staje się „wiarygodnym świadkiem i prawomocnym rzecznikiem znaczącej obecności Kościoła”, reprezentującym wspólnotę wiernych w życiu międzynarodowym oraz pełni rolę partnera w dialogu z opinią publiczną<sup>54</sup>. Norma statutowa odnosząca się do tak zwanej współpracy specjalnej podkreśla zaangażowanie Rady na rzecz procesów integracji, czego wyrazem jest obowiązek ścisłej współpracy Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej z Radą Konferencji Biskupów Europy i jej organami<sup>55</sup>. Działalność Rady umożliwia Kościołowi katolickiemu śledzenie procesów integracyjnych i ocenianie ich w świetle katolickiej nauki społecznej.

Prawodawca statutowy wyróżnia różne formy działalności zebrania plenarnego Rady Konferencji Biskupów Europy. Zalicza do nich: zwoływanie kongresów

*dum” di più Conferenze, essa dovrebbe essere autorizzata dalla Santa Sede, che nei singoli casi indicherà le necessarie norme da osservare.*

<sup>51</sup> Por. J.I. Arrieta, *La revisione degli statuti delle conferenze episcopali*, „Ius Ecclesiae” 11(1999), s. 581.

<sup>52</sup> Por. *Statuto*, art. 1.

<sup>53</sup> Por. tamże, art. 2.

<sup>54</sup> Por. M. Stępnik, *Europa osób i narodów*, Łódź 2002, s. 160.

<sup>55</sup> Por. *Statuto*, art. 5.

lub sympozjów biskupów, gdy przemawiają za tym okoliczności i konieczność duszpasterska. Ponadto zebranie plenarne ma prawo zwoływać tak zwane zebrania *sektoru*, na które zapraszani są biskupi pełniący w poszczególnych Konferencjach Episkopatów jakieś szczególne funkcje, na przykład zajmujący się sprawami duszpasterstwa migrantów bądź kwestią środków masowego przekazu. W granicach kompetencji zebrań plenarnych Rady znajduje się również zwoływanie europejskich zebrań ekumenicznych oraz inna działalność mająca na celu realizację funkcji, o których mowa w dwóch pierwszych artykułach obecnego statutu. Przed podjęciem jakichkolwiek decyzji prawodawca zaleca wnieść interpelację do Stolicy Apostolskiej, która powinna być zaproszona do wzięcia udziału w kongresach i zebraniach<sup>56</sup>. Za zgodą Prezydium sekretarz generalny zaprasza na wspólne spotkanie sekretarzy Konferencji Episkopatów Europy w celu wymiany informacji i dyskusji nad wspólnymi problemami<sup>57</sup>.

## 6. Sprawy finansowe i warunki zmiany statutu

Wszelkie wydatki związane z funkcjonowaniem Rady Konferencji Biskupów Europy są pokrywane z dobrowolnych opłat, jakie wnoszą na miarę swoich możliwości poszczególne Konferencje Episkopatów<sup>58</sup>. Jeżeli chodzi o zmianę statutu, dokonuje się ona pod warunkiem uzyskania zgody dwóch trzecich członków Rady, obdarzonych prawem głosu decydującego oraz po otrzymaniu aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej<sup>59</sup>.

Reasumując powyższe rozważania nad statusem teologicznym i prawnym Rady Konferencji Biskupów, należy stwierdzić za Janem Pawłem II, iż „stano- wi ona niezwykle doniosłą i profetyczną rzeczywistość i wskazuje drogę, którą należy podążać z przekonaniem i odwagą”<sup>60</sup>. Rada Konferencji Biskupów Europy spełnia ważną rolę w procesie nowej ewangelizacji na kontynencie europejskim oraz przyczynia się do umacniania wielorakich relacji między różnymi grupami, wchodzącymi w skład wspólnoty kościelnej i państwowej, jak również z Kościołami i narodami innych kontynentów. Od strony struktury prawnej zalicza się do grona zebrań międzynarodowych Konferencji Episkopatów, które różnią się od krajowych Konferencji zarówno pod względem składu personalnego, jak i charakteru wydawanych deklaracji. Podstaw teologicznych tego typu instytucji należy upatrywać w eklezjologii komunii oraz w zasadzie kolegialności biskupów.

<sup>56</sup> Por. tamże, art. 6 § 1.

<sup>57</sup> Por. tamże, § 2.

<sup>58</sup> Por. tamże, art. 7.

<sup>59</sup> Por. tamże, art. 8.

<sup>60</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy*, 11 października 1985 r., „L'Osservatore Romano”, nr 10 – 12, 1985, s. 15

KS. BENEDYKT GLINKOWSKI

## SAKRAMENT NAMASZCZENIA LEKARSTWEM DLA CHORYCH CHRZEŚCIJAN

### Wstęp

Osoby chore, cierpiące wpisane są w krajobraz naszego codziennego życia. Fakt ten staje przed każdym z nas, co zmusza do stawiania sobie pytań. Pytamy z jednej strony: dlaczego?, z drugiej zaś: jak pomóc cierpiącemu człowiekowi, na czym ma polegać niesienie choremu ulgi zarówno fizycznej, jak i duchowej?

Choroba w powszechnym odczuciu sprzeciwia się naturalnej woli życia, dla ludzi wierzących staje się jednak wezwaniem do odczytania owej przytłaczającej nieraz rzeczywistości w innej optyce, którą można by nazwać optyką wiary. Trudno bowiem, gdy nadejdzie chwila próby, w sposób konstruktywny spojrzeć na rolę cierpienia. Niełatwo znaleźć sens i wartość lęku, niepokoju, bólu fizycznego i psychicznego związanego ze śmiertelną naturą człowieka. A w końcu, gdzie szukać usprawiedliwienia dla zmierzchu starości i dla śmierci, która – mimo rozwoju nauki – pozostaje nieuniknionym ostatecznym kresem naszego ziemskiego życia?

Za Janem Pawłem II możemy powtórzyć: „Tylko w Chrystusie, Słowie Wcielonym, Odkupicielu człowieka i Zwycięzcy śmierci można znaleźć pełną odpowiedź na te fundamentalne pytania”<sup>1</sup>. W świetle śmierci i zmartwychwstania Chrystusa choroba nie jawi się już bowiem jako wydarzenie wyłącznie negatywne. Może być postrzegana jako doświadczenie Bożego nawiedzenia, dane po to, by wyzwalało miłość, rodziło uczynki miłości bliźniego, by całą ludzką cywilizację przetwarzało w „cywilizację miłości”<sup>2</sup>.

Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Bogu, aby ich podźwi- gnął i zbawił. Czyni to przez sakrament namaszczenia chorych i modlitwę kapłanów, zachęcając jednocześnie, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa, przyczyniali się do pomnażania dobra potrzebnego Ludowi Bożemu.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień chorego (1993 r.)*, w: tenże, *Ewangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 266.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, w: tenże, *Ewangelia cierpienia*, dz. cyt., s. 322.

## 1. Początki sakramentu namaszczenia chorych

Gdy chcemy mówić na temat ustanowionych przez Chrystusa sakramentów św., zawsze warto najpierw zajrzeć do Pisma Świętego, Księgi przekazującej nam wolę Bożą, a jednocześnie ciągle mobilizującą nas do zastanawiania się nad swoim życiem w relacji do Pana Boga i bliźnich.

Sakrament namaszczenia chorych jest nierozdzielnie związany z chorobą, która może prowadzić do niepokoju, zamknięcia się w sobie, rozpacz i buntu przeciw wszystkiemu i wszystkim, także przeciw samemu Bogu. Może jednak być drogą do większej dojrzałości, pomóc lepiej zrozumieć, co jest rzeczywiście istotne w życiu człowieka. Doświadczenie uczy, że choroba bardzo często pobudza do szukania Boga i powrotu do Niego.

Z kart Starego Testamentu dowiadujemy się, że ówczesny człowiek przeżywał chorobę w obliczu Boga. Wobec Boga wypowiada on swoją skargę na chorobę<sup>3</sup> i błaga Pana życia i śmierci o uzdrowienie<sup>4</sup>. Choroba staje się drogą nawrócenia<sup>5</sup>, Boże przebaczenie natomiast zapoczątkowuje powrót do zdrowia<sup>6</sup>. Naród wybrany doświadcza tego, że choroba w tajemniczy sposób wiąże się z grzechem i złem, a z kolei wierność Bogu przywraca życie i gwarantuje Jego opiekę. Prorok Izajasz przewiduje nawet, że cierpienie może mieć wartość odkupieńczą w stosunku do grzechów innych ludzi<sup>7</sup>. W innym miejscu wręcz zapowiada, że nadejdzie dla Syjonu czas, gdy Bóg przebaczy mu wszelki grzech i uleczy wszelką chorobę<sup>8</sup>.

Jeszcze wyraźniej kwestia choroby i uzdrowienia wypływa w Nowym Testamencie, szczególnie w odniesieniu do osoby Chrystusa i jego działalności. Łatwo dostrzegamy współczucie, jakie Jezus okazywał chorym, i pewnego rodzaju konsekwencją tego współczucia – liczne uzdrowienia z różnego rodzaju chorób<sup>9</sup>. W ten sposób objawia się wyjątkowa Boska moc uzdrawiania, jaką posiada Jezus, a przy tej okazji Jego moc przebaczenia grzechów<sup>10</sup>. Można powiedzieć za św. Markiem, że jest On lekarzem, którego potrzebują chorzy. Przyszedł, aby uleczyć całego człowieka – duszę i ciało<sup>11</sup>. Ten wyjątkowy lekarz

<sup>3</sup> Por. Księga Psalmów (Ps) 38.

<sup>4</sup> Por. Ps 6,3; Iz 38.

<sup>5</sup> Por. Ps. 38,5; 39.

<sup>6</sup> Por. Ps 32,5; 107, 20; Ewangelia według św. Marka (Mk) 2,5–12.

<sup>7</sup> Por. Księga Izajasza (Iz) 53,11.

<sup>8</sup> Por. Iz 33, 24.

<sup>9</sup> Por. Ewangelia według św. Mateusza (Mt) 4,24.

<sup>10</sup> Por. Mk 2,5–12.

<sup>11</sup> Por. Mk 2,17.

utożsamia się z cierpiącymi, mówiąc o sobie: „Byłem chory, a odwiedziliście mnie”<sup>12</sup>, dając w ten sposób świadectwo swego współczucia wobec wszystkich cierpiących. Postawa Jezusa współczującego, darzącego szczególną miłością dotkniętych różnego rodzaju słabościami staje się impulsem do działania chrześcijan wszystkich czasów. Prawdziwa troska o tych, którzy cierpią na ciele i na duszy, powinna wyróżniać uczniów Chrystusa oraz mobilizować do podejmowania nieustrudzonych wysiłków w celu ulżenia tym cierpieniom.

Istotnym elementem, który towarzyszył uzdrowieniom dokonywanym przez Chrystusa, było pytanie o wiarę. Można nawet powiedzieć, że Jezus żądał wiary<sup>13</sup> od tych, których chciał obdarzyć łaską zdrowia. Gdy nie miał wątpliwości co do wiary osoby chorej, czynił pewne znaki, głównie dotykając chorego. Jezus nie uleczył wszystkich cierpiących. Jego uzdrowienia były jedynie znakami przyścia Królestwa Bożego i zapowiadały bardziej radykalne uzdrowienie, którego należy dopatrywać się w zwycięstwie nad grzechem i śmiercią, które dokonało się przez Jego Paschę. To właśnie na krzyżu Chrystus wziął na siebie cały ciężar zła i zgładził „grzech świata”<sup>14</sup>, którego skutkiem jest choroba. Przez swoją mękę i śmierć na krzyżu Chrystus nadał cierpieniu nowe znaczenie. Może ono teraz upodabniać nas do Niego i jednoczyć nas z Jego zbawczą męką.

Chrystus wezwał swoich uczniów, by szli za Nim, niosąc własny krzyż. Dzięki temu, jak poucza nas Katechizm Kościoła Katolickiego: *Idąc za Nim, uzyskują oni nowe spojrzenie na chorobę i chorych. Jezus wprowadza ich w swoje ubogie i poświęcone służbie życie oraz daje im udział we własnym posłaniu współczucia i uzdrawiania...*<sup>15</sup> Nie trzeba dowodzić, że to, co odnosiło się do uczniów Chrystusa towarzyszących Mu podczas Jego ziemskiej działalności, odnosi się także do ludzi wszystkich czasów, którzy przyjmując chrzest, stali się dziećmi Bożymi i apostołami Jezusa.

Chrystus pozostawił Kościołowi jednoznaczne polecenie: „Uzdrowiajcie chorych!”<sup>16</sup>. Zadanie to Kościół stara się wypełniać zarówno przez opiekę, jaką otacza chorych, jak i przez modlitwę wstawienniczą, przez którą łączy się z nimi. W Kościele jest obecny Chrystus – lekarz dusz i ciał, a obecność ta uzewnętrznia się szczególnie przez sakramenty. Już od czasów apostoelskich w Kościele znany jest specjalny obrzęd przeznaczony dla chorych. Poinformował nas o tym św. Jakub: *Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się mo-*

<sup>12</sup> Mt 25,36.

<sup>13</sup> Por. Mk 5,34 i 36; 9,23.

<sup>14</sup> 1J,29.

<sup>15</sup> Katechizm Kościoła katolickiego (KKK) nr 1506.

<sup>16</sup> Mt 10,8.



*dlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone*<sup>17</sup>. W obrzędzie tym Tradycja Kościoła uznała jeden z siedmiu sakramentów św., określane dzisiaj mianem namaszczenia chorych.

## 2. Charakterystyka i cel namaszczenia chorych

Kościół, podobnie jak jego Założyciel, otacza troską ludzi chorych. Troska ta dotyczy całego człowieka, a więc zarówno jego sfery fizycznej, jak i duchowej. Uzewnętrznia się przede wszystkim przez fakt powierzenia człowieka chorego cierpiącemu i uwielbionemu Chrystusowi, aby go podtrzymał i zbawił. Dokonuje się to w sakramencie namaszczenia chorych, którego udziela się przez namaszczenie olejem i wypowiedzenie słów przepisanych w księgach liturgicznych<sup>18</sup>.

Zasadniczym celem sakramentu namaszczenia chorych jest udzielenie specjalnej łaski chrześcijaninowi, który doświadcza różnego rodzaju trudności związanych ze stanem ciężkiej choroby lub starości<sup>19</sup>. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Katechizm Kościoła katolickiego, przekazując naukę Kościoła w interesującym nas zakresie, podkreśla konieczność zaistnienia „ciężkiej choroby” lub „starości”. Nie powinno się jakby „nadużywać” tego sakramentu, tzn. nie należy udzielać go ludziom młodym, którym chwilowo i nieznacznie pogorszył się stan zdrowia. Należy udzielać tego sakramentu osobom młodym czy w średnim wieku tylko wtedy, gdy ich stan zdrowia znacznie się pogorszył, natomiast osobom starszym nawet wtedy, gdy zasadniczo czują się dobrze. U ludzi starszych aktualny stan zdrowia nie musi bezpośrednio wpływać na fakt udzielenia sakramentu namaszczenia chorych, wystarczy, że są w podeszłym wieku.

Ludzie, których dotknęła ciężka choroba lub dożyli starości, powinni przyjąć namaszczenie chorych. *Człowiek niebezpiecznie chory potrzebuje szczególnej łaski Bożej, aby pod wpływem lęku nie upadł na duchu i podlegając pokusom nie zachwiał się w wierze. Dlatego Chrystus w sakramencie namaszczenia daje swoim wiernym, dotkniętym chorobą, potężną moc i obronę*<sup>20</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego wymienia określone korzyści, jakich doznaje człowiek przyjmujący ten sakrament:

- podstawową łaską, jaką niesie, jest łaska umocnienia, pokoju i odwagi, by przezwyciężyć trudności związane ze stanem ciężkiej choroby lub niedołęstwem starości; łaska ta jest darem Ducha Świętego, który odnawia ufność

<sup>17</sup> List św. Jakuba (Jk) 5,14–15.

<sup>18</sup> Por. Kanon (kan.) 998 KPK.

<sup>19</sup> Por. KKK nr 1527.

<sup>20</sup> *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, Katowice 1978, nr 5.

- i wiarę w Boga, umacnia przeciw pokusom złego ducha, przeciw pokusie zniechęcenia i trwogi przed śmiercią; jest ona wsparciem, które ma prowadzić chorego do uzdrowienia duszy oraz, jeśli jest taka wola Boża, również i ciała; ponadto, jeśli nie mógł on wcześniej skorzystać z sakramentu pokuty, otrzymuje łaskę przebaczenia grzechów<sup>21</sup>;
- dzięki łasce tego sakramentu chory otrzymuje siłę i dar głębszego zjednoczenia z męką Chrystusa; jest on jakby konsekrowany, by przynosić owoc przez upodobnienie do odkupieńczej śmierci naszego Zbawiciela; cierpienie będące następstwem grzechu pierwotnego otrzymuje nowe znaczenie – staje się uczestnictwem w zbawczym dziele Chrystusa<sup>22</sup>;
- przyjmujący ten sakrament łączy się dobrowolnie z męką i śmiercią Jezusa, przysparzając dobra Ludowi Bożemu – łaska eklezjalna; celebrując ten sakrament Kościół we wspólnocie świętych wstawia się w intencji chorego, a chory ze swej strony przyczynia się do uświęcenia Kościoła i do dobra wszystkich ludzi, dla których Kościół cierpi i ofiaruje się przez Chrystusa Bogu Ojcu<sup>23</sup>;
- skoro namaszczenia chorych udziela się tym, którzy cierpią z powodu ciężkiej choroby i niedołęstwa związanego z podeszłym wiekiem, tym bardziej jest on przeznaczony dla osób zbliżających się do kresu życia, nazwano go nawet „sakramentem odchodzących”; poprzez namaszczenie chorych dopełnia się rozpoczęte przez chrzest dzieło naszego upodobnienia do Misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa<sup>24</sup>.

Na podstawie powyższych treści łatwo uświadomić sobie wielkie znaczenie, jakie namaszczenie chorych ma zarówno dla ciężko chorego, jak i osoby starszej. Sakrament ten nie działa jednak automatycznie, niezależnie od dyspozycji osoby go przyjmującej. Niezbędna jest wiara w Boga i jego działanie w Kościele poprzez sakramenty święte.

## 3. Szafarz sakramentu namaszczenia chorych i okoliczności jego udzielania

W Kodeksie prawa kanonicznego czytamy: *Namaszczenia chorych ważne udziela każdy kapłan i tylko kapłan*<sup>25</sup>. Wiadomo, że do kapłanów zalicza się biskupów i prezbiterów. Wyłącznie oni są więc osobami ważne udzielającymi tego sakramentu. Zasadniczym powodem ograniczenia osób kompetentnych do udzielania namaszczenia chorych do grona kapłanów jest fakt, że przyjmujący

<sup>21</sup> Por. KKK nr 1520.

<sup>22</sup> Por. KKK nr 1521.

<sup>23</sup> Por. KKK nr 1522.

<sup>24</sup> Por. KKK nr 1523.

<sup>25</sup> Kanon (Kan.) 1003 § 1 KPK.



je otrzymuje odpuszczenie grzechów. Można by powiedzieć, że odpuszczenie grzechów jest wpisane w ten sakrament. Nic więc dziwnego, że ważnie udzielają sakramentu namaszczenia chorych tylko ci, którzy mają władzę odpuszczania grzechów. Z tej przyczyny duchowni w stopniu diakonatu oraz świeccy nie mogą skutecznie go udzielić.

Kościół, mimo że dopuszcza możliwość udzielenia ważnie sakramentu namaszczenia chorych przez każdego kapłana, wskazuje jednak na tych, którzy w sposób szczególny są do tego upoważnieni. Na pierwszym miejscu prawo kanoniczne wymienia proboszcza, który ma szczególną pieczę nad sprawowaniem sakramentów w powierzony sobie wspólnocie parafialnej<sup>26</sup>. Najbliższym współpracownikiem proboszcza w sprawach dotyczących duszpasterstwa na terenie parafii jest wikariusz posłany tam przez biskupa, stąd i on pomagając proboszczowi może i powinien udzielać tego sakramentu potrzebującym. Kolejną grupę kapłanów, którym powierzono działalność duszpasterską w jakimś szczególnym środowisku, stanowią kapelani, spełniający swoją posługę w różnorodnych wspólnotach, a także przełożeni kleryckich wspólnot zakonnych w odniesieniu do swoich podwładnych i innych mieszkańców domów zakonnych.

Zasadniczo kapłani, którym powierzono opiekę duszpasterską nad określoną wspólnotą wiernych, powinni udzielać namaszczenia chorych jej członkom, stąd gdy z jakiejś przyczyny dokona tego inny kapłan, winien uczynić to przynajmniej za domniemaną zgodą właściwego duszpasterza<sup>27</sup>. W praktyce wygląda to tak, że jeśli np. do szpitala zostanie wezwany inny kapłan niż kapelan, który został powołany na ten urząd przez biskupa diecezjalnego, powinien on przynajmniej, jeśli udzielił sakramentu namaszczenia chorych, powiadomić kapelana o tym fakcie, zakładając istnienie domniemanej zgody tegoż kapelana; jeśli na terenie określonej parafii ma zamiar uczynić to samo kapłan nie będący w niej duszpasterzem, powinien wcześniej zorientować się, czy proboszcz tej parafii nie wyraża uzasadnionego sprzeciwu.

Od pewnego czasu w licznych parafiach coraz częściej ma miejsce udzielanie sakramentu namaszczenia wielu chorym. Dokonuje się tego przy różnych okazjach: dzień chorych, misje, rekolekcje... Duszpasterze gromadzą wtedy chorych w kościele lub kaplicy i po odpowiednim przygotowaniu udzielają namaszczenia. Najczęściej najpierw umożliwia się uczestnikom przystąpienie do spowiedzi św., po czym rozpoczyna się Msza św. z odpowiednią, przygotowaną do przyjęcia sakramentu chorych homilią; po homilii odbywa się namaszczenie, a pod koniec liturgii eucharystycznej, jak zwykle, udziela się Komunii św.

Biorąc pod uwagę fakt, że każdy kapłan ma prawo udzielania sakramentu namaszczenia chorych, a jednocześnie potrzeba udzielenia tego sakramentu

może pojawić się nagle, np. przy okazji wypadku samochodowego, prawo Kościoła zezwala, aby kapłani nosili przy sobie poświęcony olej, którym w razie konieczności mogliby udzielić namaszczenia chorych.

#### 4. Przyjmujący sakrament namaszczenia chorych

Podając ten temat, warto kierować się myślą podaną przez Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii św., gdzie odnośnie namaszczenia chorych wyraźnie zaznaczono, że nie jest ono sakramentem przeznaczonym tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia, ale odpowiednia pora na przyjęcie tego sakramentu jest już wówczas, gdy wiernym zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości<sup>28</sup>. W związku z tym, że właściwym momentem na przyjęcie tego sakramentu jest czas choroby lub starość, co może prowadzić do śmierci<sup>29</sup>, trzeba zawsze starać się obiektywnie spojrzeć na siebie i nie bać się prawdy dotyczącej stanu zdrowia związanego z chorobą czy podeszłym wiekiem. Do przyjęcia namaszczenia chorych upoważniają dwie okoliczności, jakimi są choroba i starość. W przypadku choroby, nie wymaga się pewności ciężkiej choroby, wystarczy jedynie prawdopodobieństwo takiego stanu. W razie wątpliwości warto zasięgnąć rady lekarza opiekującego się chorym. Sytuacją usprawiedliwiającą przyjęcie tego sakramentu jest bliskość operacji chirurgicznej, która najczęściej jest spowodowana chorobą, wiążącą się z niebezpieczeństwem utraty życia. Drugim motywem pozwalającym na przyjęcie sakramentu chorych jest podeszły wiek. Osobom w podeszłym wieku można udzielić sakramentu chorych nawet wtedy, gdy dobrze się czują, tzn. nie są poważnie chore. Uznaje się, że sama starość niesie z sobą niebezpieczeństwo śmierci.

Sakramentu chorych można udzielać również dzieciom, które cechuje używanie rozumu<sup>30</sup>, a więc mają co najmniej 7 lat i ich rozwój umysłowy nie odbiega od normy.

Co do częstotliwości przyjmowania tego sakramentu nie można podać konkretnej liczby, mimo to warto zwrócić uwagę na określone okoliczności. Namaszczenie chorych można przyjmować wielokrotnie, wszystko zależy od stanu zdrowia czy częstotliwości zachorowań danej osoby. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że istnieje bardzo różne nastawienie chorych do przyjmowania tego sakramentu. Zasadniczo, osoby przygotowujące się do operacji czy osoby starsze podczas ogólnych celebracji połączonych z udzielaniem sakramentu chorych, często sami proszą o udzielenie im tego sakramentu. Trudniej na niego

<sup>26</sup> Por. kan. 530 nr 3 KPK.

<sup>27</sup> Por. kan. 1003 § 2 KPK.

<sup>28</sup> Por. Konstytucja o liturgii św. (KL) nr 73; KKK nr 1528.

<sup>29</sup> Por. kan. 1004 § 1 KPK.

<sup>30</sup> Por. kan. 1004 § 1 KPK.

decydują się ci, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie utraty życia, przebywający w szpitalach. Z relacji kapelanów szpitalnych wiadomo, że wielu ludziom sakrament ten często kojarzy się z tzw. „ostatnim namaszczeniem”, wydaje się im, że po przyjęciu tego sakramentu czeka ich niunikniona śmierć. Bojąc się śmierci, odwlekają przyjęcie sakramentu chorych. Potrzeba nieraz wielu cierpliwych słów perswazji ze strony kapłana, by skutecznie wytłumaczyć choremu, iż proponowany sakrament niesie pojednanie z Bogiem i uzdrowienie duchowe, a także cielesne, jeśli jest to woła Bożą. Nie ma więc podstaw, by się bać go przyjmując. Jeśli ktoś często, z powodu takiej czy innej choroby, popada w niebezpieczeństwo utraty życia, zawsze w takiej sytuacji może przyjmując ten sakrament. Może również zdarzyć się w trakcie trwania jednej choroby, że stan zdrowia pacjenta się pogorszył, wówczas, mimo że udzielono już raz tego sakramentu, można uczynić to kolejny raz<sup>31</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że warunkiem powtórzenia namaszczenia chorych jest ciężka choroba, która nastąpiła już po wyzdrowieniu, lub pogorszenie się stanu zdrowia w czasie trwania tej samej choroby, gdy niebezpieczeństwo stało się poważniejsze.

W sytuacji starości, gdy stan zdrowia jest stabilny, nie ma potrzeby powtarzać przyjmowanie tego sakramentu. Sytuacja się zmienia, gdy osoba starsza zachoruje, wtedy sakrament namaszczenia chorych można przyjmować według zasad odnoszących się do ludzi chorych.

## 5. Odmowa udzielenia sakramentu chorych

Wiadomo, że sakrament namaszczenia chorych ważnie przyjmowany może być jedynie przez ludzi ochrzczonych. Stąd pierwszym kryterium w udzielaniu tego sakramentu jest fakt wcześniejszego przyjęcia chrztu. Prócz tego łatwo się domyślić, że nie należy udzielać tego sakramentu ani tym, którzy nie mają używania rozumu, ani osobom zdrowym i młodym, ponieważ nie liczą one na skutki, jakie namaszczenie chorych może powodować.

Prawodawca, wskazując osoby, którym można udzielić namaszczenia chorych, zaznaczył m.in.: *Sakramentu należy udzielać chorym, którzy – będąc przytomni na umyśle – przynajmniej pośrednio o niego proszą*<sup>32</sup>. W pierwszym rzędzie zwraca się więc uwagę na chorych, którzy – będąc przytomnymi na umyśle – proszą o ten sakrament. W takiej sytuacji należy skłonić chorego do uprzedniej spowiedzi św., jeśli oczywiście jeszcze jej nie odprawił, a także, prócz namaszczenia chorych, zaproponować przyjęcie Komunii św.

Bywa jednak i tak, że chory utracił przytomność i nie może samodzielnie poprosić o udzielenie mu sakramentu chorych, a w jego imieniu prosi rodzina

czy przyjaciele. Wtedy zasadniczo należy udzielić tego sakramentu. Może jednak zdarzyć się tak, że choroba trwała dość długo, chory miał okazję przyjęcia tego i innych sakramentów, jednak z uporem odkładał pojednanie z Bogiem. Nagle, na skutek pogorszenia się stanu zdrowia, znalazł się w stanie agonijnym. Rodzina zwraca się do kapłana z prośbą o udzielenie sakramentu chorych przede wszystkim po to, by nie było problemu z pogrzebem katolickim. W takich okolicznościach odmowa udzielenia tego sakramentu ze strony kapłana jest uzasadniona. Prawo Kościoła katolickiego stwierdza bowiem wyraźnie: *Nie wolno udzielać namaszczenia chorych tym, którzy uparcie trwają w grzechu ciężkim*<sup>33</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że osobom, które żyły z dala od Boga i Kościoła, ale przed śmiercią się nawróciły, okazały skruchę, udziela się namaszczenia chorych, powierzając ich miłosiernemu Bogu. Uznaje się jednak za niegodnych do przyjęcia tego sakramentu tych, którzy jawnie trwali w grzechu ciężkim i nie wyrazili żadnej woli pojednania się z Bogiem i Kościołem.

Życie jednak nie zawsze przynosi sytuacje jednoznaczne i jasne na tyle, że bez wątpliwości można podjąć właściwą decyzję. W związku z tym również w kwestii dotyczącej udzielenia lub nieudzielenia namaszczenia chorych poczyniono stosowne ustalenia. Sakramentu chorych należy udzielić nawet, jeśli pojawiły się wątpliwości co do tego, czy osoba mająca przyjmując ten sakrament:

- osiągnęła używanie rozumu;
- poważnie choruje;
- rzeczywiście umarła<sup>34</sup>.

Najwięcej nieporozumień między rodziną i kapłanem wezwanym do udzielenia sakramentu chorych powstaje, gdy wzywa się go do osoby zmarłej. Wszyscy powinniśmy wiedzieć, że sakramenty są przeznaczone jedynie dla żywych, stąd próba udzielenia jakiegoś sakramentu osobie zmarłej musi być nieskuteczna. Tak samo jest w przypadku namaszczenia chorych, jest ono skuteczne jedynie wobec osób żywych, dysponowanych do przyjęcia tego sakramentu. Stąd nie udziela się sakramentu namaszczenia chorych osobom zmarłym.

Pojawia się jednak pewna wątpliwość co do rzeczywistej śmierci człowieka. Lekarz stwierdza zgon, gdy ustaje praca serca, niemniej jednak poszczególne organy umierają powoli na skutek ustania pracy serca, a więc można powiedzieć, że żyją jeszcze trochę dłużej. To również odnosi się do pracy mózgu. Zakładając, że mimo stwierdzonego zgonu poszczególne elementy organizmu ludzkiego jeszcze żyją, dozwolone jest udzielenie sakramentu chorych tuż po ustaniu pracy serca, maksymalnie do dwóch godzin po tym fakcie. Istnieje bo-

<sup>31</sup> Por. kan. 1004 § 2 KPK.

<sup>32</sup> Kan. 1006 KPK.

<sup>33</sup> Kan. 1007 KPK.

<sup>34</sup> Por. kan. 1005 KPK.

wiem uzasadniona wątpliwość, że mimo diagnozy lekarskiej stwierdzającej zgon, mózg człowieka jeszcze funkcjonuje i dzięki temu może on świadomie przyjąć udzielany mu sakrament. Dlatego też można udzielać warunkowo namaszczenia chorych do dwóch godzin po stwierdzonym zgonie. W Instrukcji do księgi: „Sakramenty chorych”, skierowanej do duchowieństwa, biskupi napisali: *Sakramentu chorych można udzielić tym, którzy utracili przytomność, jeżeli roztropnie przypuszcza się, że w stanie świadomości prosiliby o ten sakrament. Wolno też udzielić namaszczenia warunkowo wkrótce po zgonie*<sup>35</sup>.

Jeśli wezwano kapłana później, gdy bez wątpienia chory już nie żyje, należy zastosować się do wskazówki zamieszczonej we wstępie do obrzędów sakramentu chorych: *Kapłan wezwany do chorego, który już umarł, niech błaga Boga, aby go uwolnił od grzechów i przyjął litościwie do swego Królestwa; namaszczenia natomiast niech nie udziela*<sup>36</sup>.

Z powyższego tekstu jasno wynika, że odmawia się namaszczenia chorych jedynie tym, którzy nie chcą lub nie chcieli, gdy mieli świadomość, przyjąć tego sakramentu. Jednym z motywów takiego stawiania sprawy przez Kościół jest poszanowanie wolności każdego człowieka, który może wyrzec się także duchowego dobra, jakim jest sakrament namaszczenia chorych. Prócz tego, odmawia się namaszczenia chorych osobom zmarłym, ponieważ wszystkie sakramenty są nośnikami łaski Bożej dla ludzi żywych, stąd udzielanie sakramentów zmarłym jest po prostu nieskuteczne.

## 6. Sposób udzielania namaszczenia chorych

Sam obrzęd sakramentu chorych nie zawsze miał identyczną formę. Spore modyfikacje w tym względzie wniosła odnowa soborowa. Zaproponowano m.in. kilka różnych wariantów, jakie może wybrać szafarz w zależności od konkretnej sytuacji chorego. Obrzędy udzielania sakramentu chorych mogą przebiegać według trzech różnych form celebracji. Wyróżniono: obrzęd zwykły<sup>37</sup>, obrzęd sprawowany podczas Mszy św.<sup>38</sup> i obrzęd sprawowany w wielkim zgromadzeniu liturgicznym<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Słowo biskupów do duchowieństwa z okazji nowej księgi liturgicznej: *Sakramenty Chorych* (Instrukcja) 14 XII 1979, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1998*, Lublin 1999, s. 107–114 (SBSCH) nr 4 f.

<sup>36</sup> *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, Katowice 1978, nr 15.

<sup>37</sup> *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1978, nr 86–103.

<sup>38</sup> Tamże nr 104–106.

<sup>39</sup> Tamże nr 107–116.

Obrzęd zwykły sakramentu namaszczenia chorych można zastosować w różnych miejscach, zależnie od sytuacji i zaistniałych potrzeb: w kościele parafialnym, kaplicy, mieszkaniu chorego, domu opiekuńczym, szpitalu i innych miejscach, gdzie bez przeszkód można dokonać tej celebracji. Składa się on zasadniczo z dwóch części: liturgii słowa i liturgii samego sakramentu. W skład liturgii słowa wchodzi: obrzędy wstępne, akt pokutny, czytania biblijne, a także modlitwa litanijna. Liturgię sakramentu natomiast tworzą: nałożenie rąk, modlitwa dziękczynna nad olejem, namaszczenie sakramentalne, modlitwa po namaszczeniu, zakończenie obrzędu i błogosławieństwo.

Osoba chora oraz sama celebacja obrzędu powinny zostać dobrze przygotowane, zarówno przez kapłana, jak i rodzinę czy bliskich chorego, ponieważ i duszpasterze, i najbliższe otoczenie są odpowiedzialni za niesienie choremu pomocy sakramentalnej.

Kapłan najpierw powinien zapoznać się z sytuacją chorego, poznać jego stan zdrowia i zorientować się co do stanu jego ducha; następnie, zależnie od potrzeb i stanu zdrowia chorego, przypomnieć mu znaczenie sakramentu namaszczenia chorych, tuż przed jego udzieleniem, jeśli zachodzi taka potrzeba, wysłuchać spowiedzi sakramentalnej.

Najbliższe otoczenie chorego, a więc jego rodzina, sąsiedzi czy znajomi są odpowiedzialni za to, by wezwać kapłana oraz przygotować mieszkanie i osobę mającą przyjąć sakrament namaszczenia chorych do godnej celebracji tego sakramentu. W szpitalach dużą rolę w tym względzie ma szansę spełnić także personel medyczny, który w porozumieniu z księdzem kapelanem i rodziną chorego może bardzo pozytywnie wpłynąć na stosowne przygotowanie chorego do przyjęcia tego sakramentu. Niekiedy sama informacja o możliwości przyjęcia sakramentu namaszczenia pobudza chorego do refleksji i do samodzielnej decyzji o przygotowaniu się i przyjęciu tego uzdrawiającego sakramentu.

Jedną z zasad posoborowej odnowy liturgii sakramentów jest powiązanie jej z Eucharystią<sup>40</sup>. Nie dziwi więc fakt, że istnieje specjalny obrzęd celebracji sakramentu namaszczenia chorych podczas Mszy św.

Logiczne wydaje się, że sakramentu tego należy udzielać na Mszy św. odprawianej przede wszystkim dla chorych ze specjalnej okazji, np. dnia chorego, misji czy rekolekcji parafialnych... Oczywiście udziela się tego sakramentu jedynie tym chorym, którzy, rozumiejąc jego sens, w sposób wolny sobie tego życzą. W sytuacjach wyjątkowych, np. rocznicy urodzin czy ślubu, nie widzę przeszkód, by dla osoby obłożnie chorej odprawić Mszę św. połączoną z udzieleniem sakramentu namaszczenia także w jej domu.

<sup>40</sup> Por. KL nr 10; *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 1, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.

Sprawowanie sakramentu namaszczenia chorych podczas Mszy św. nie różni się zasadniczo od obrzędu zwykłego. Udziela się go po odpowiedniej homilii, wyjaśniającej sens ludzkiego cierpienia oraz znaczenie tego sakramentu. Obrzęd namaszczenia można rozpocząć od litanii lub włożenia rąk, szczególnie gdy litanie lub modlitwa powszechna będzie odmówiona po namaszczeniu. Potem następuje błogosławieństwo oleju, gdyby było to konieczne, lub modlitwa dziękczynna nad olejem i wreszcie samo namaszczenie. Jeśli przed namaszczeniem nie odmówiono litanii, następuje teraz modlitwa powszechna, która kończy się modlitwą po namaszczeniu. Dalej Msza św. przebiega jak zwykle. Chory, a także inni uczestniczący w tej Mszy św. mogą przyjąć Komunię św. pod dwoma postaciami<sup>41</sup>. Na koniec celebrans może udzielić choremu i wszystkim obecnym specjalnego uroczystego błogosławieństwa.

Ostatnią formą udzielania sakramentu namaszczenia chorych jest celebrowanie tego obrzędu w wielkim zgromadzeniu wiernych. Tradycyjnie sakrament ten był udzielany kameralnie, prywatnie, w zaciszu czterech ścian, w obecności jedynie najbliższej rodziny, tak więc udzielanie go w wielkim zgromadzeniu liturgicznym jest stosunkowo nową formą jego sprawowania. Nowy ryt – wspólnotowego sprawowania – przyniosła soborowa odnowa, co znalazło swój wyraz również w przepisach obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego. Prawodawca powszechny zaznaczył, że wspólne sprawowanie namaszczenia chorych równocześnie dla wielu osób jest możliwe, jeśli są one odpowiednio przygotowane i wewnętrznie usposobione. Szczegółowe przepisy dotyczące samego przebiegu celebracji pozostawił biskupom diecezjalnym<sup>42</sup>.

Obrzęd namaszczenia chorych według tej trzeciej formy może mieć zastosowanie w takich zgromadzeniach wiernych, jak np. pielgrzymki, spotkania diecezjalne, dni chorych dla całego miasta lub przynajmniej parafii, czy w czasie zjazdu stowarzyszeń chorych<sup>43</sup>. Przed przystąpieniem do zorganizowania ceremonii udzielenia sakramentu chorych wielu osobom należy zatroszczyć się o odpowiednie przygotowanie pod względem duszpasterskim nie tylko chorych, którzy mają przyjąć ten sakrament, ale i innych obecnych podczas jego udzielania<sup>44</sup>.

Co do miejsca, w którym można udzielać tego sakramentu w wielkim zgromadzeniu, wskazane jest, by był to kościół lub inne odpowiednie miejsce, łatwo dostępne zarówno dla chorych, jak i innych wiernych<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, dz. cyt., nr 106.

<sup>42</sup> Por. kan. 1002.

<sup>43</sup> Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, dz. cyt., nr 107.

<sup>44</sup> Por. tamże nr 109.

<sup>45</sup> Por. tamże nr 108.

Obrzęd ten może być celebrowany zarówno na Mszy św. jak i poza nią, w zależności od tego, jakie są racje duszpasterskie. Oczywiście, tak jak w poprzednich formach celebracji tego sakramentu, należy zawsze wcześniej dać sposobność mającym przyjąć sakrament namaszczenia chorych do skorzystania z sakramentu pokuty.

Istotnego znaczenia tej wspólnotowej formy przyjmowania sakramentu namaszczenia chorych należy dopatrywać się w podkreśleniu, iż ma on wielce społeczny charakter, wyraża solidarność wspólnoty zdrowych z chorymi w diecezji, parafii czy innym zgromadzeniu, a jednocześnie jest znakiem, że cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu. Chorzy natomiast, łącząc się z męką i śmiercią Chrystusa, przysparzają dobra Ludowi Bożemu tworzącemu wspólnotę Kościoła.

Wymienione formy celebracji sakramentu namaszczenia chorych mogą ulegać pewnym modyfikacjom w zależności od stanu zdrowia przyjmującego ten sakrament czy sytuacji duszpasterskiej, w jakiej jest on sprawowany, niemniej należy pamiętać o tym, że obrzęd powinien składać się z dwóch elementów: liturgii słowa i liturgii sakramentu.

## 7. Elementy niezbędne do skutecznego sprawowania namaszczenia chorych

Jak już wyżej wspomniano, osobą kompetentną do udzielenia sakramentu namaszczenia chorych jest kapłan, a więc biskup lub prezbiter. Powinien dokonać tego własną ręką. Może jednak, gdy zachodzi jakaś poważna racja, użyć stosownego narzędzia<sup>46</sup>. Poważną racją może być np. jakaś choroba zakaźna, na którą cierpi przyjmujący sakrament namaszczenia chorych. Byłoby wtedy uzasadnione użycie narzędzia, np. pędzelka.

Materia, jaką należy zastosować przy udzielaniu sakramentu namaszczenia, jest olej z oliwek albo, gdy z jakiegoś powodu jest to niemożliwe, inny olej roślinny<sup>47</sup>. Olej używany do tego celu powinien być poświęcony. Zazwyczaj olej ten jest poświęcony przez biskupa diecezjalnego w Wielki Czwartek podczas tzw. Mszy św. Krzyżma, która sprawowana jest w godzinach przedpołudniowych w katedrze. Prócz biskupa olej używany przy namaszczeniu chorych mogą poświęcić ci, którzy są prawnie zrównani z biskupem diecezjalnym, jak również, w razie konieczności, każdy prezbiter. Prezbiter może dokonać poświęcenia oleju jedynie podczas sprawowania sakramentu chorych<sup>48</sup>. Oczywiście z jakichś

<sup>46</sup> Por. kan. 1000 § 2.

<sup>47</sup> Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, dz. cyt., nr 20.

<sup>48</sup> Por. tamże nr 21; kan. 999 KPK.

specjalnych względów Stolica Apostolska może udzielić określone kapłanowi szczególnego przywileju, dzięki któremu, nie przekraczając prawa kościelnego, dokonałby poświęcenia oleju.

Jeżeli, zgodnie z prawem, kapłan ma zamiar poświęcić olej podczas obrzędu, przynosi go sam lub przygotowują go w odpowiednim naczyniu najbliżsi z otoczenia chorego. Jeżeli po udzieleniu sakramentu namaszczenia pozostanie trochę poświęconego wcześniej oleju, należy spalić go wraz z użytą watą. Jeśli natomiast kapłan używa oleju poświęconego przez biskupa lub przez innego kapłana, przynosi go ze sobą w naczynku, które służy normalnie do jego przechowywania. Naczynko to wykonane z odpowiedniego materiału powinno zawierać dostateczną ilość oleju, dla wygody wlanego w watę. W takiej sytuacji, po dokonaniu namaszczenia, kapłan odnosi naczynko z pozostałym olejem tam, gdzie stale, z należytą czcią, się je przechowuje. Olej, by był zdalny do namaszczenia, należy odnawiać przynajmniej raz w roku, po błogosławieństwie oleju przez biskupa w Wielki Czwartek<sup>49</sup>.

Mając właściwie poświęcony olej, kapłan może dokonać namaszczenia człowieka przygotowanego do przyjęcia sakramentu chorych. Samego namaszczenia dokonuje się w normalnych warunkach na czole i na rękach (dłoniach). Przy tych czynnościach wypowiada się określoną formułą słowną. Namaszczając czoło, kapłan mówi: *Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóż cię łaską Ducha Świętego. (Amen)*. Następnie, przechodząc do namaszczenia rąk, wypowiada następujące słowa: *Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie. (Amen)*<sup>50</sup>.

W nagłym wypadku wystarczy dokonać jednego namaszczenia na czole lub na innej, zależnie od okoliczności, bardziej odpowiedniej części ciała, jeżeli szczególna sytuacja chorego tego wymaga. Podczas tego namaszczenia należy oczywiście wypowiedzieć cały tekst formuły.

Podsumowując, można powiedzieć, że istotni i niezbędni podczas udzielania sakramentu namaszczenia chorych są: szafarz kompetentny do udzielenia sakramentu, zaopatrzony w poświęcony olej, i właściwie przygotowany chory. Skuteczność sakramentu chorych zależy również od woli i wiary tak udzielającego, jak i przyjmującego ten sakrament.

## 8. Przyjęcie wiatyku

W szczególnej sytuacji, kiedy chory – według roztropnej oceny jego bliskich czy lekarza – zbliża się do końca swojego ziemskiego życia, Kościół, prócz sakramentu namaszczenia, ofiaruje mu Eucharystię jako wiatyk. Jak poucza Kate-

<sup>49</sup> Por. tamże nr 22.

<sup>50</sup> Por. tamże nr 23 i 25; kan. 1000 § 1 KPK.

chizm Kościoła Katolickiego, przyjęcie Komunii Ciała i Krwi Chrystusa w chwili przejścia do Ojca ma szczególne znaczenie i wagę, ponieważ jest zaczątkiem życia wiecznego i mocy zmartwychwstania<sup>51</sup>. Specyfika wiatyku polega właśnie na tym, że chrześcijanin przyjmuje go w najbardziej decydującym momencie swojego życia, a więc w chwili przejścia z tego świata do wieczności. Element ten bardzo wyraźnie podkreśla obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego, zaznaczając, iż: *Wierni znajdujący się z jakiegokolwiek przyczyny w niebezpieczeństwie śmierci, powinni być umocnieni Komunią świętą na sposób wiatyku*<sup>52</sup>. Niezależnie od tego, że chory przyjął już danego dnia Komunię św., w przypadku wystąpienia niebezpieczeństwa utraty życia można, a nawet należy udzielić mu wiatyku. Co więcej, gdyby chory przez kilka dni pozostawał w sytuacji zagrożenia życia, może przyjmować Komunię św. na sposób wiatyku wielokrotnie, w poszczególnych dniach<sup>53</sup>.

Duchownych zachęca się, by nie odkładali udzielania wiatyku i czuwali, by chorzy przyjmowali go jeszcze, gdy posiadają pełną świadomość swojego położenia<sup>54</sup>.

Udzielaniu wiatyku powinna towarzyszyć atmosfera powagi wynikającej z wyjątkowej sytuacji, w jakiej znajduje się umierający chrześcijanin. Kościół pragnie, by chwila ta była dla wierzącego jak najbardziej doniosła, stąd, o ile to możliwe, wiatyku powinno udzielać się podczas Mszy św., by chory mógł otrzymać Komunię pod dwoma postaciami. W takiej sytuacji Mszę św. odprawia się zazwyczaj w domu chorego, a więc towarzyszą mu jego bliscy dołączający swoje modlitwy, mogą i oni wraz z chorym przyjąć Komunię św. pod dwoma postaciami. Komunia św. przyjmowana jako wiatyk jest szczególnym znakiem uczestnictwa w tajemnicy śmierci Pana Jezusa w Jego przejściu do Ojca, sprawowanej w Najświętszej Ofierze<sup>55</sup>. Poleca się zadbać o to, by wierny przed przyjęciem wiatyku miał okazję odnowić przymierze chrztu świętego, przez który został włączony do grona dzieci Bożych i stał się współdziedzicem obiecanego życia wiecznego<sup>56</sup>.

Zwyczajnymi szafarzami wiatyku są: proboszcz, wikariusz, kapelan szpitala, przełożony zakonny wspólnoty kleryckiej, jak również każdy inny kapłan, gdy zachodzi nagła potrzeba. Powinien on jednak zadbać o zgodę, chociażby domniemaną, kapłana będącego właściwym duszpasterzem danego chorego<sup>57</sup>. Gdy

<sup>51</sup> Por. KKK nr 1524.

<sup>52</sup> Kan. 921 § 1 KPK.

<sup>53</sup> Por. kan. 921 § 2 i § 3 KPK.

<sup>54</sup> Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, dz. cyt., nr 27; kan. 922 KPK.

<sup>55</sup> Por. tamże, nr 26; SBSCH nr 5.

<sup>56</sup> Por. tamże, nr 28.

<sup>57</sup> Por. tamże, nr 29.

wiatyku udziela się podczas Mszy św., należałoby podać Komunię św. pod dwoma postaciami (jeśli chory może jedynie przyjmować pokarm płynny – pod postacią Krwi Pańskiej). Gdy kapłan przychodzi do chorego jedynie z Komunią św. będącą dla niego wiatykiem, przynosi najczęściej samo Ciało Chrystusa. Nie można jednak wykluczyć sytuacji szczególnej, gdy chory może jedynie przyjmować płyny. W takim przypadku kapłan, zachowując oczywiście wszelkie środki ostrożności, by nie dopuścić do profanacji, może przynieść Krew Pańską i udzielić wiatyku w takiej postaci.

Jeśli z jakiegos powodów brakuje kapłana, wiatyk może zanieść diakon albo szafarz nadzwyczajny Komunii św., a więc wierny, którego biskup mocą władzy otrzymanej od Stolicy Apostolskiej wyznaczył do rozdzielania Eucharystii<sup>58</sup>.

Komunia św. udzielana umierającemu chrześcijaninowi na drogę do wieczności – wiatyk – jest zalecana wszystkim ochrzczonej. Duszpasterze powinni zadbać o to, by dotrzeć do nich w porę, a więc wtedy, gdy zachowują jeszcze świadomość.

Wszyscy dobrze wiemy, że chwila śmierci dla każdego prędzej czy później nadejdzie. Ośmieleni wiarą, starajmy się wyczekiwać jej jak najbardziej świadomie, przygotowując się na spotkanie z Bogiem, pokrzepieni wiatykiem, mając w pamięci słowa: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym*<sup>59</sup>.

## 9. Obrzęd połączony

W Katechizmie Kościoła Katolickiego możemy przeczytać, iż podobnie jak chrzest, bierzmowanie i Eucharystia konstytuują pewną jedność, którą nazywa się „sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego”, tak pokuta, namaszczenie chorych i Eucharystia jako wiatyk, gdy życie chrześcijanina dobiega końca, są sakramentami, które przygotowują do niebieskiej Ojczyzny, albo inaczej, sakramentami, które stanowią zakończenie ziemskiej pielgrzymki<sup>60</sup>.

Tak więc bywa, że w szczególnych sytuacjach sakramentu pokuty, namaszczenia chorych i wiatyku udziela się łącznie w ramach tzw. obrzędu połączonego. Ta szczególna sytuacja ma miejsce, gdy chory znajduje się w bezpośrednim niebezpieczeństwie utraty życia.

We wstępie do obrzędów sakramentu namaszczenia chorych zapisano, że gdy niebezpieczeństwo śmierci jest bliskie i nie ma już czasu na to, aby udzielać wszystkich sakramentów według określonego porządku, wówczas należy najpierw umożliwić choremu odbycie sakramentalnej spowiedzi (w przypadku ko-

nieczności wystarczy spowiedź ogólna – akt pokuty odmawiany m.in. na rozpoczęcie Mszy św.), a następnie udziela mu się wiatyku, do którego zobowiązuje Kościół w niebezpieczeństwie śmierci. Dopiero potem, jeśli czas pozwala, należy udzielić namaszczenia olejem świętym<sup>61</sup>. Jeśli natomiast chory nie może się wyświadczyć ani przyjąć Komunii św., należy udzielić mu samego namaszczenia chorych, starając się wcześniej wzbudzić u niego akt żalu za popełnione grzechy.

Sakramenty pokuty i namaszczenia chorych, mimo że nie zostały ustanowione dla umierających – kończących życie ziemskie, odznaczają się często szczególną skutecznością w tym właśnie momencie życia, prowadząc człowieka do zmiany sposobu myślenia i działania, stając się tym samym drogą radykalnego nawrócenia do Boga. Umocniony cielesnie i duchowo przez przyjęcie tych sakramentów, otrzymuje on bądź to odpuszczenie grzechów, bądź to oczyszczenie z ich skutków, dzięki zniszczeniu w sobie korzeni grzechu, jak też dar łaski pojednania z Bogiem i Kościołem. Czyniąc pokutę, jednoczy się z Panem umarłym i zmartwychwstałym.

Prócz tych sakramentów, oczyszczającego i uświęcającego, znajdujący się w obliczu śmierci otrzymuje wiatyk – pokarm wyruszających w ostatnią drogę, Eucharystię ofiarowaną jako ostatnie wsparcie i oczyszczenie. Chory przyjmuje samego Twórcę i Dawcę życia i łaski, który staje się podtrzymaniem i drogą prowadzącą prosto do życia wiecznego.

Ogólnie można powiedzieć, że tzw. obrzęd połączony skupia w sobie obdarowanie chorego sakramentami pokuty i namaszczenia chorych oraz Komunią św. udzieloną jako wiatyk. To skumulowanie sakramentów może mieć miejsce jedynie w niebezpieczeństwie utraty życia.

W tym miejscu można jeszcze dodać, że jeśli chory znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci nie przyjął jeszcze sakramentu bierzmowania, a jest do tego przygotowany i chciałby to uczynić, każdy kapłan jest kompetentny do udzielenia mu tego sakramentu, oczywiście z zachowaniem stosownych przepisów, jakie prawo Kościoła wymaga w takich okolicznościach.

## Zakończenie

Na koniec chciałbym mocno podkreślić, że sakrament namaszczenia chorych jest przede wszystkim sakramentem niosącym zdrowie duchowe, jak również – według Bożego uznania – także cielesne. Stąd zachęta Kościoła, by w przypadku choroby oraz starości chętnie z niego korzystać. Sakramentu tego udziela się także w obliczu śmierci, jest to ostatnia, ale nie jedyna okazja, by go przyjąć.

<sup>58</sup> Por. tamże.

<sup>59</sup> J 6, 54.

<sup>60</sup> Por. KKK nr 1525.

<sup>61</sup> Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, dz. cyt., nr 30.

Kościół zachęca, by zwracać się z prośbą o udzielenie sakramentu namaszczenia wtedy, gdy chory jest świadomy i tym samym świadomie może to przeżyć. Należy powrócić do pierwotnego zwyczaju udzielania sakramentu namaszczenia osobom poważnie chorym, a nie wyłącznie umierającym.

Dla osób umierających, jak wynika z przedstawionego tekstu, jest inny dar, a mianowicie Komunia św. udzielona jako wiatyk. Wiatyk jest ostatnim pokarmem chrześcijanina, który doprowadza go do ostatecznej łączności z Bogiem. Stąd przepisy kościelne podkreślają jednoznacznie, że wszyscy ochrzczeni, którzy mogą przyjąć Eucharystię, są zobowiązani do jego przyjęcia.

**KS. EUGENIUSZ KACZOR**

## **MUZYCZNA OPRAWA MSZY ŚWIĘTYCH Z UDZIAŁEM PAPIEŻA JANA PAWŁA II W POLSCE**

### **Wprowadzenie**

Od początku swojego pontyfikatu, papież Jan Paweł II odwiedził swoją Ojczyznę osiem razy<sup>1</sup>. Za każdym razem było to dla Polaków ogromnym przeżyciem, wielopłaszczyznowym wydarzeniem, które trudno przecenić, a tym bardziej ogarnąć syntetycznym spojrzeniem. Pomimo wielu publikacji podejmujących temat pielgrzymek papieskich i poddających je analizie pod różnymi aspektami, wydaje się ciągle stosowną i aktualną próbą spojrzenia na te wielkie wydarzenia w życiu Kościoła, społeczeństwa i państwa polskiego pod kątem oprawy muzycznej, stosując odpowiednie kryteria: liturgiczne, muzyczne i kulturowe.

Każda z pielgrzymek jest przede wszystkim wydarzeniem kościelnym, a w centrum każdego jej dnia jest Eucharystia sprawowana przez lub z udziałem papieża. W przeważającej liczbie (ok. 150) jest to liturgia polowa sprawowana przy udziale wielkiej liczby uczestników; w sporadycznych przypadkach Ojciec Święty sprawował Eucharystię np. w kaplicach klasztornych, z udziałem wąskiego grona zaproszonych gości. Liturgia tych Mszy była za każdym razem bardzo starannie przygotowana, można śmiało powiedzieć, że były to celebracje wzorcowe, z pewnymi regionalnymi czy ludowymi „dodatkami”.

Pielgrzymki papieża do Ojczyzny są także wydarzeniem muzycznym, między innymi dzięki zaangażowaniu ogromnej liczby chórów, orkiestr, kapel czy innych zespołów muzycznych, wraz ze znanymi kompozytorami, dyrygentami, organistami i solistami. Ciekawą rzeczą jest w związku z tym sprawa doboru repertuaru i wykonawstwa. Mamy tu do czynienia z różnorodnymi formami muzycznymi: od ludowych pieśni religijnych po kantaty. Część z tych utworów została specjalnie skomponowana lub zaaranżowana i przeznaczona do wykonania podczas papieskiej pielgrzymki.

<sup>1</sup> IV pielgrzymka (1991 r.) miała dwa etapy ze względu na VI Światowy Dzień Młodzieży obchodzony na Jasnej Górze w Częstochowie; wizyta w Skoczowie w maju 1995 r. miała charakter nieoficjalny.



Każda pielgrzymka papieża-Polaka do rodzinnego kraju jest również zjawiskiem kulturowym, mającym charakter kultury masowej, nie tylko ze względu na ogromną liczbę bezpośrednich uczestników spotkań z Ojcem Świętym, ale także na udział i wielkie zaangażowanie mediów. Dzięki środkom masowego przekazu każda liturgia Mszy św. z udziałem Jana Pawła II stała się także *wydarzeniem medialnym* o wielkim zasięgu i ogromnym wpływie, mającym swe znaczenie również na długo po zakończeniu pielgrzymek.

## 1. Historyczne, teologiczne i społeczne tło pielgrzymek do Polski

Podróże papieskie mają swoje głębokie teologiczne uzasadnienie. Cały Kościół jest „pielgrzymujący” ku swojemu ostatecznemu spełnieniu<sup>2</sup>. Tak jak człowiek jest *homo viator*<sup>3</sup>, tak Kościół wędruje przez świat wpatrzony w swego Założyciela, który powiedział o sobie, że jest „Drogą”<sup>4</sup>.

Pielgrzymki papieża miały już swoje miejsce w historii: w średniowieczu, Grzegorz Wielki, Agaton udają się poza Rzym, do Konstantynopola, Florencji, Lyonu. Podróże te jednak miały charakter prywatny, administracyjny czy nawet polityczny. Nie były one też tak częste. Obecnie jesteśmy świadkami podróży apostolskich, duszpasterskich, misyjnych. Taki właśnie charakter mają pielgrzymki Pawła VI (Jerozolima 1964, Nowy Jork 1965, Medellin 1968). Jan Paweł II pielgrzymuje do prawie wszystkich Kościołów partykularnych, by „utwierdzać swoich braci w wierze”<sup>5</sup>. Spotyka się jednak także z przywódcami państw i przedstawicielami innych wyznań. Wymowne są same liczby: ponad 90 podróży zagranicznych i ponad 200 odwiedzonych krajów.

Na tle wszystkich zagranicznych podróży papieża-Polaka, pielgrzymki do Ojczyzny jawią się jako coś wyjątkowego, szczególnego. Za każdym razem jest to swoiste święto dla Polaków. Na przestrzeni ostatnich 20. lat sytuacja społeczno-polityczna w naszym kraju uległa wielkiej transformacji. Aż trudno porównać pierwsze trzy pielgrzymki Jana Pawła II z późniejszymi, do ostatniej włącznie. Zupełnie inna sytuacja panowała np. w świecie ówczesnych mediów: wszystko podporządkowane było interesom rządzącej wówczas partii, nieprzychylniej upowszechnianiu treści religijnych. W 1979 r. media otrzymały zakaz pokazywania wiwatujących czy rozmodlonych tłumów<sup>6</sup>. Widoczny był wtedy także swoisty rozdźwięk w przyjmowaniu papieża: z jednej strony bardzo spon-

<sup>2</sup> Por. KK VII, 48 w: *Sobór Watykański II, Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 1968, s. 25.

<sup>3</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984.

<sup>4</sup> Por. J 14,6.

<sup>5</sup> Por. Łk 22,32.

<sup>6</sup> Por. M. Czeakański, *Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny*, Kraków 1999, s. 15.

tanicznie i emocjonalnie przez rozentuzjasmowane tłumy, a z drugiej bardzo chłodno i oficjalnie przez władze. Od czwartej pielgrzymki papieża (1991 r.) sytuacja uległa wielkiej przemianie: Jan Paweł II przybywa wtedy do w pełni niepodległej Ojczyzny. Naród, wraz ze swymi władzami, mógł, od tej pory, jedynym głosem dziękować Bogu za wyzwolenie<sup>7</sup>. Każda z wizyt Papieża była także jego wielkim osobistym przeżyciem: „Każdy powrót do Polski to tak jak powrót pod znajomą strzechę rodzinnego domu, gdzie każdy najdrobniejszy przedmiot przypomina nam to, co sercu jest najbliższe i najdroższe” – mówił wzruszony Jan Paweł II<sup>8</sup>.

## 2. Jak można dotrzeć do nagrań? (opis źródeł)

Oto kilka uwag co do samych źródeł repertuaru pieśni i innych wykonań muzycznych podczas liturgii mszalnej sprawowanej przez Ojca Świętego, które pozwalają na wysunięcie pewnych ocen i uogólnień. Najobszerniejszym z nich jest Archiwum Polskiego Radia w Warszawie. Można tam dotrzeć, po uzyskaniu odpowiednich zezwoleń, do wszystkich nagrań z pielgrzymek papieskich. Nie jest to jednak zadanie łatwe ze względów ekonomicznych. Pomocą jest katalog Archiwum z dość szczegółowym opisem nagrań ostatnich pięciu pielgrzymek, ale niekompletnym i bardzo ogólnym – ze zrozumiałych powodów – jeśli chodzi o pierwsze trzy pielgrzymki. Wszystkie taśmy z nagraniami należą do Programu I Polskiego Radia.

Innym, bardzo pomocnym źródłem są wydawane z okazji pielgrzymek modlitewniki i śpiewniki dla uczestników liturgii. Tu również najlepsza sytuacja dotyczy ostatnich pięciu pielgrzymek<sup>9</sup>. Kolejnym źródłem repertuaru są nuty i partytury chóralne zespołów śpiewaczych towarzyszących liturgii. Pewnym uzupełnieniem mogą być także prywatne nagrania video czy magnetofonowe, a także wydawane później profesjonalnie płyty kompaktowe lub kasety z nagraniami śpiewów. Tych ostatnich nie jest jednak zbyt wiele i mogą one być traktowane jedynie jako pewna ilustracja sposobów wykonań niektórych śpiewów i utworów muzycznych<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> „Przeto dziękujemy, Ojczy Święty, żeś nas wydosłał z czerwonej niewoli...” (po-witanie przez burmistrza Zakopanego Adama Bachledę-Curusia, 6.06.1997 r.), por. [www.zakopane.pl/wizyta/front\\_dol.html](http://www.zakopane.pl/wizyta/front_dol.html).

<sup>8</sup> Chrystus wczoraj, dziś i na wieki, V Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, Olsztyn 1997, s. 19.

<sup>9</sup> Np. śpiewniki – modlitewniki wydane na Msze w: Legnicy (2.06.1997 r.), Łowiczu (14.06.1999 r.), Sopocie (5.06.1999 r.), Sandomierzu (12.06.1999 r.) czy Krakowie (18.06.2002 r.).

<sup>10</sup> Por. płyty kompaktowe: I Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski 1979, drugie wyd., Universal Music Polska 1999, Pieśni Polaków dla Papieża, wyd. F. Fonograficzna „MP”, Kraków 1999.

Wypada na koniec wspomnieć obszerne i ciągle rozwijające się źródło, jakim są strony i serwisy internetowe. Nie sposób ich wszystkich wymienić (udało mi się dotrzeć do ponad stu), ale niektóre zasługują na podkreślenie ze względu na ich precyzję i szczegółowe opracowania dotyczące strony muzycznej papieskiej liturgii. Należą do nich m.in. opracowania dokonane przez diecezję krakowską, tarnowską i łowicką<sup>11</sup>. Podkreślić też trzeba wkład internetowych serwisów katolickich: „Niedziela”, „Mateusz”, „Opoka” oraz serwisów Polskiej Agencji Prasowej, Telewizji Polskiej i wielu innych. Dzięki informacjom podanym przez ww. serwisy można dużo szybciej i łatwiej dotrzeć do informacji dotyczących przygotowania, organizacji, wykonawców i całego przebiegu (transmisji) Mszy papieskich.

Zebrane materiały źródłowe mogą dopiero pozwolić na syntetyczne ujęcie problemu przygotowania, organizacji, repertuaru i wykonawstwa dotyczącego strony muzycznej liturgii z udziałem Ojca Świętego w Polsce. Jest to w dużej mierze możliwe, ale ciągle potrzeba nowych badań, publikacji, a szczególnie udostępniania nagrań dotyczących zwłaszcza pierwszych trzech pielgrzymek.

### 3. Repertuar

Ujmując rzecz ogólnie, repertuar jest bardzo zróżnicowany. Główną jego część stanowią śpiewy liturgiczne zatwierdzone do użytku kościelnego w Polsce (m.in. pieśni religijne). Chodzi tu o śpiewy procesyjne, uwielbienia, części stałe Mszy. Pokazna część repertuaru to utwory wielogłosowe wokalnie-instrumentalne i wokalne w wykonaniu chórów i orkiestr. Niewielką część stanowią śpiewy chorałowe lub ich opracowania wykonane *a capella*. Podczas prawie każdego zgromadzenia liturgicznego swoje miejsce mają utwory religijne znanych kompozytorów renesansu, klasycyzmu czy baroku. Są też popularne śpiewy pielgrzymkowe (piosenki religijne) czasami wykonywane poza programem liturgii w trakcie homilii papieskich<sup>12</sup>. Na koniec trzeba wspomnieć muzyczną twórczość ludową, która także znalazła swój wyraz podczas liturgii papieskich, zwłaszcza tradycyjne *Sto lat*<sup>13</sup>, oraz utwory związane ze środowiskiem, np. wojskowe czy góralskie<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por. [http://www.janpawel.ip/pl/krakow\\_liturgia\\_eucharystii.htm](http://www.janpawel.ip/pl/krakow_liturgia_eucharystii.htm)  
<http://www.diecezja.tarnow.pl/kinga/muzyczny.htm>  
<http://www.lowicz.perynet.pl/html/kuria/lbordpap.htm>

<sup>12</sup> *Pośród wszystkich życia trosk* (w czasie Mszy św. na Jasnej Górze 06.06.1979 r.), por. Z. Peszkowski, *Diariusz Drugiej Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski*, Rzym 1983, s. 176.

<sup>13</sup> Mistrzejowice – Nowa Huta, 22.06.1983 r., zob. *Pokój Tobie, Polsko! Druga Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny 16–23 VI 1983*, Warszawa 1983, s. 284.

<sup>14</sup> Msza św. w Sandomierzu 12.06.1999 r.

#### a. Utwory wokalne

Wśród nich znajdują się śpiewy chorałowe: *Regina coeli*<sup>15</sup>, *Witaj, Królowo, Matko Miłosierdzia*<sup>16</sup>, *Veni Creator*<sup>17</sup>. Wśród śpiewów jednogłosowych znajdują się jeszcze np. *Anioł Pański* i *Bogurodzica*<sup>18</sup>. Dalej znajdujemy utwory chorałowe (wielogłosowe): dawne i współczesne. Są motety i psalmy Wacława z Szamotuł (*Ach, mój niebieski Panie; In Te, Domine, speravi*), Mikołaja Gómółki (*Nieście chwałę, mocarze*), Mikołaja Zieleńskiego (*Viderunt omnes, Magnificat*), Wincentego z Kielczy (*Raduj się, Polsko*)<sup>19</sup>. Znajdujemy tu także utwory, których łaciński tekst został wzięty z chorału: (*Ecce sacerdos magnus, Tu es Petrus, Locus iste, O sacrum convivium*)<sup>20</sup>. Mamy też pieśń zaczerpniętą z polskiej tradycji patriotycznej: *Gaude Mater*<sup>21</sup>. Z bardziej współczesnych utworów – wielogłosowe (*Duchu Ogniu; Chwalcie Pana wszyscy; Ave Maria, Czego chcesz od nas, Panie* i inne)<sup>22</sup>.

#### b. Utwory wokalnie-instrumentalne

Ta grupa wykonań jest zdecydowanie najliczniejsza. Są tutaj utwory wielogłosowe z towarzyszeniem organów (*Bogurodzica Dziewica; Domine gratias; Laudate Dominum; Niech będzie chwała, cześć i dziękczynienie; Panis angelicus; Pokarmie naszej drogi*)<sup>23</sup>, orkiestry (*Kantata Jubileuszowa na 2000 r. Fiat pax; kantata na 1000-lecie chrztu Pomorza Idzie Pasterz; Ave verum; Jeżeli cię zapomnę, Jeruzalem; Niebiosą głoszą*)<sup>24</sup>, pieśni religijne z towarzyszeniem organów (*Boże mocny, Boże cudów; Ciebie, Boga wystawiamy; Ciebie, Boże wielbimy; Czego chcesz od nas, Panie; Boże w dobroci; Boże, lud Twój; Gwiazdo śliczna; Duszo moja; Krzyżu Chrystusa; Dziękujemy Ci, Ojczy nasz; Com przyrzekł Bogu; Chwała i dziękczynienie*)<sup>25</sup>, orkiestry czy kapeli (*Boże, coś Polskę; Cóż Ci Jezu damy; Abyśmy byli jedno; Chrystus Wodzem; Nie rzucim Chryste; Być bliżej Ciebie chcę; Bądźże pozdrowiona; Kingo sądecka Pa-*

<sup>15</sup> Ant. do MB z Kompletu na niedzielę, Skoczów 22.05.1995 r., por. E. Kaczor, *Śpiewy towarzyszące liturgii mszalnej w czasie pielgrzymek Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny w latach 1979–1999*, praca mag. KUL, Lublin 2002, s. 105.

<sup>16</sup> Ant. *Salve Regina*, Białystok 05.06.1991 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 94.

<sup>17</sup> Hymn z II Nieszporów na Zesłanie Ducha Świętego, Warszawa 02.06.1979 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 70.

<sup>18</sup> Por. jw., s. 37.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 37–38.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>25</sup> Por. tamże.

ni)<sup>26</sup>; piosenki religijne (Czarna Madonna; Posyłam was; Oto jest dzień; Nie ścigaj się z miłością; Synowie i bracia; Abba Ojciec; Barka)<sup>27</sup>, piosenki ludowe (Sto lat; Hej, z wiyrchu Radziejowej; Niechaj żyje; Życzymy, życzymy; Góralu, czy Ci nie żal; Kaszebsko Królewko, Matinko Bożo)<sup>28</sup>, pieśni patriotyczne (Jeszcze Polska nie zginęła; Rota)<sup>29</sup>.

### c. Utwory instrumentalne

Ta kategoria utworów także znalazła swoje miejsce w liturgii, choć nie ma tych utworów zbyt wiele. Najczęściej powtarzającymi się są: intrada i fanfary. Są także hejnały miast (np. Jasnej Góry, Łowicza, Bydgoszczy) i wiązanki różnych melodii: ludowych i wojskowych. Jest również *Aria na strunie G* J.S. Bacha<sup>30</sup>.

### d. Kryteria doboru repertuaru

Najpierw trzeba wymienić *kryterium liturgiczne*. Biorąc je pod uwagę, należy stwierdzić, że repertuar utworów jest w przeważającej części zgodny z interpretacją liturgiczną Kościoła dotyczącą doboru repertuaru, wykonawców, jak i użytych instrumentów<sup>31</sup>. Pewne niezgodności z tym kryterium wynikają z niecodzienności sytuacji i miejsc, w jakich odbywała się liturgia. W związku z tym pomocne okazuje się tutaj tzw. *kryterium sytuacyjne*. Respektując je, można powiedzieć, że wydają się być usprawiedliwione pewne odstępstwa od zasad doboru repertuaru i wykonawstwa podczas liturgii mszalnej. Chodzi o „nietypowe” śpiewy wykonane ze względu na wyjątkowość sytuacji czy grup wiernych biorących udział w liturgii. Owe nietypowe śpiewy to: *Sto lat* wykonywane prawie zawsze, najczęściej po błogosławieństwie lub przed<sup>32</sup>. Do innych nietypowych wykonań należą ludowe śpiewy religijne ułożone specjalnie na przyjazd papieża, jak np. *Życzymy, życzymy*<sup>33</sup>. Liczne piosenki religijne, jak:

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 43.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Por. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 287–349. Autor opiera się m.in. na Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II, Instrukcji Kongregacji do spraw Świętych Obrzędów *Musicam sacram*, Instrukcji Episkopatu Polski *O muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II* oraz Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego.

<sup>32</sup> Msza św. w Sandomierzu 12.06.1999 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 131.

<sup>33</sup> Wykonane m.in. podczas Mszy św. w Starym Sączu (po pozdrowieniu) 16.06.1999 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 138.

*Barka*<sup>34</sup>; *Totus Tuus* (*Chodźcieś, Panie, po ziemi jak człowiek*)<sup>35</sup>, *Nie ścigaj się z miłością*<sup>36</sup>. Oddają one pielgrzymkową atmosferę panującą wśród tych zgromadzeń liturgicznych z udziałem papieża. Z nietypowych wykonań można jeszcze wspomnieć *Mazurek Dąbrowskiego*<sup>37</sup> oraz fanfary i hejnały miast<sup>38</sup>.

### e. Autorzy tekstów i melodii

Obok powszechnie znanych kompozytorów tzw. muzyki klasycznej, jak J.S. Bach, W.A. Mozart, G.F. Haendel czy St. Moniuszko, w przygotowanie liturgii papieskiej zaangażowało się wielu współczesnych polskich kompozytorów i autorów tekstów. Mamy tu do czynienia z elitą mającą ogromny wkład w tworeniu i upowszechnianiu kultury muzycznej. Wśród znanych nazwisk kompozytorów, których utwory były wykonywane podczas Mszy św. z udziałem Jana Pawła II, są: Stefan Stuligrosz (rektor AM w Poznaniu 1972–1981, założyciel chóru chłopięco-męskiego im. W. Gieburowskiego „*Poznańskie Słowiki*”, doktor honoris causa Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej w Watykanie)<sup>39</sup>, Juliusz Łuciuk (kompozytor działający na terenie Krakowa, laureat wielu międzynarodowych i krajowych konkursów kompozytorskich)<sup>40</sup>, Marek Jasiński (profesor kompozycji AM w Bydgoszczy), Irena Pfeiffer (kompozytor, dyrygent, pedagog – Kraków)<sup>41</sup>, Wojciech Kilar (absolwent katowickiej PWSM, znany w Polsce i świecie kompozytor muzyki orkiestrowej, wokalnoinstrumentalnej i filmowej)<sup>42</sup>, a także: Marian Sawa, Jacek Sykulski, ks. bp Józef Zawitkowski, ks. Stanisław Ziemiański TJ, ks. Kazimierz Pasionek i wielu innych.

<sup>34</sup> Wykonana jako śpiew na wejście na Mszy św. w Lublinie 09.06.1987 r. (*Msza św.* z udzieleniem święceń kapłańskich), por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 80.

<sup>35</sup> Wykonane jako śpiew na ofiarowanie na Mszy św. w Łowiczu 14.06.1999 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 134.

<sup>36</sup> Wykonana jako śpiew na dziękczynienie na Mszy św. w Sopocie 05.06.1999 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 123.

<sup>37</sup> Wykonany po pozdrowieniu przez orkiestrę WP na Mszy św. z udziałem wojska w Sandomierzu 12.06.1999 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 130.

<sup>38</sup> *Fanfara* jako jeden z utworów na wejście Mszy św. w Skoczowie 22.05.1995 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 104, *Wiązanka melodii góralskich* na Mszy św. w Zakopanem 06.06.1997 r., por. E. Kaczor, dz. cyt., s. 115.

<sup>39</sup> Por. <http://wiem.onet.pl/wiem/01045a.html>

<sup>40</sup> Por. T. Małecka, *Krakowska Szkoła Kompozytorska 1888–1988*, Kraków 1992, s. 161–164.

<sup>41</sup> Por. M. Hanuszewska, B. Schäffer, *Almanach polskich kompozytorów współczesnych*, Kraków 1966, s. 97–98.

<sup>42</sup> Por. Jan J. Bokun, Wojciech Kilar, w: [http://www.usc.edu/dept/polish\\_music/composer/kilar.html](http://www.usc.edu/dept/polish_music/composer/kilar.html)

Wśród autorów tekstów utworów wykonywanych podczas liturgii mszalnej, są: Ojciec Święty Jan Paweł II, o. Jan Góra OP, Marek Skwarnicki, ks. bp Józef Zawitkowski, ks. Stanisław Ziemiański TJ i inni.

#### f. Wybrane utwory

Wypada wspomnieć utwory napisane specjalnie na przyjazd Ojca Świętego. Popularna już dziś pieśń *Panie, dobry jak chleb* jest autorstwa ks. J. Zawitkowskiego. Autorem melodii jest ks. W. Kądziała. Była ona hymnem drugiego Krajowego Kongresu Eucharystycznego (1987 r.), na który właśnie przybył Ojciec Święty ze swoją trzecią pielgrzymką. Pieśń ta, w czasie różnych jego wizyt, była wykonywana kilkanaście razy, m.in. w: Tarnowie (10.06.1987 r.), Rzeszowie (02.06.1991 r.), Łomży (04.06.1991 r.), Legnicy (02.06.1997 r.), Warszawie (13.06.1999 r.), Łowiczu (14.06.1999 r.).

*Abba, Ojciec* należy do gatunku piosenek religijnych. Stała się hymnem VI Światowego Dnia Młodzieży obchodzonego na Jasnej Górze w 1991 r. Słowa napisał o. Jan Góra OP, a muzykę Jacek Sykulski. Piosenka ta została wykonana, oprócz Jasnej Góry, m.in. w: Siedlcach (10.06.1999 r.) i Sandomierzu (12.06.1999 r.).

*Synowie i bracia* należy do tego samego gatunku i została skomponowana na tę samą okazję. Słowa napisał ks. Janusz Pasierb, a muzykę skomponował Wojciech Kilar. Jedyne jej wykonanie miało miejsce na Jasnej Górze podczas wspomnianego Światowego Dnia Młodzieży. Tłumaczyć to można zapewne, obok odmiennego jej przeznaczenia, bardziej skomplikowaną melodią i rytmiką, jak na możliwości wykonawcze wielkich rzesz uczestniczących w liturgii.

*Przyszedłeś, Panie, by wolność dać światu* to hymn Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, na którego zakończenie we Wrocławiu przyjechał Jan Paweł II ze swoją piątą pielgrzymką (1997 r.). Słowa hymnu napisał ks. M. Drzewiecki, a muzykę skomponował Stefan Stuligrosz. Pieśń była wykonana jeszcze m.in. w Kaliszu (04.06.1999 r.) i w Zakopanem (06.06.1999 r.). Z kolei *Patrę na ptaki i lilie polne* jest wersją młodzieżową hymnu Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu. Tekst napisał ks. bp Józef Zawitkowski, a muzykę skomponował ks. Wiesław Kądziała. Ma ona charakter piosenki religijnej.

*O ziemia polska! Bądź pozdrowiona!* to pieśń chóralna skomponowana przez Juliusza Łuciuka (1987 r.) do słów Jana Pawła II, które skierował do Polaków po raz pierwszy na powitanie po przybyciu na lotnisko Okęcie w Warszawie 02.06.1979 r., a potem powtórzył je w 1987 r. podczas kolejnej swojej pielgrzymki. Była ona wykonana m.in. w Gnieźnie (03.06.1997 r.) i Siedlcach (10.06.1999 r.).

#### 4. Wykonawcy

Wykonawcami byli zarówno znani, jak i nieznani polskiej publiczności twórcy i artyści: profesjonaliści i amatorzy, profesjonalne zespoły wykonujące zawodowo utwory symfoniczne i tzw. muzykę klasyczną, a także chóry amatorskie: parafialne, diecezjalne, zakonne i zespoły młodzieżowe. Specyficznego charakteru przysparzały wykonaniom liczne kapele i zespoły ludowe: góralskie, kaszubskie i inne, których tu trudno wymienić.

Należy wspomnieć dyrygentów i osoby odpowiedzialne za przygotowanie i prowadzenie strony muzycznej papieskiej liturgii. Mamy tutaj do czynienia ze znanymi i mniej znanymi z nazwiska osobami. Niektórzy z nich dzięki mediom po raz pierwszy mogli zaprezentować się szerszej publiczności, zyskując przez to rozgłos.

Oto niektóre nazwy, nazwiska i liczby pozwalające na bliższe zorientowanie się w stopniu zaangażowania się artystów i amatorów – muzyków w przygotowanie i właściwy przebieg liturgii pod kątem muzycznym.

**Druga pielgrzymka:** Msza św. w Warszawie 10.06.1983 r.: wystąpili: Chór Kameralny WTM „Ars antiqua”, Zespół Madrygalistów WTM, Kwartet Wilanowski; artyści scen warszawskich: Maja Komorowska, Jan Englert, Krzysztof Kolberger, Zbigniew Zapasiewicz<sup>43</sup>. Msza św. w Poznaniu 20.06.1983 r.: występują połączone chóry w liczbie 2000 osób, dyryguje ks. Zdzisław Bernat i Stefan Stuligrosz.

**Czwarta pielgrzymka:** Msza św. w Warszawie 08.06.1991 r.: wśród wykonawców są poznańskie „Słowiki” pod dyr. Stefana Stuligrosza. Msza św. w Białymstoku 05.06.1991 r.: Orkiestra Filharmonii Białostockiej, połączone orkiestry dęte, Chór Akademii Muzycznej, Chór Akademii Medycznej, *Schola Cantorum Bialostociensis*, kierownictwo muzyczne: Marian Błaszczuk.

**Piąta pielgrzymka:** Msza św. w Legnicy 02.06.1997 r.: występują połączone chóry szkół muzycznych, kameralne, parafialne z Legnicy, Wałbrzycha, Głogowa, Złotoryi, Jeleniej Góry, Polkowic. Są tutaj także połączone orkiestry górnicze, kolejowe, wojskowe, strażackie, zakładowe z Lubina, Wałbrzycha, Bolesławca, Legnicy, Głogowa. Msza św. w Zakopanem 06.06.1997 r.: są tutaj połączone chóry parafialne, Orkiestra Reprezentacyjna Straży Granicznej z Nowego Sącza, 180-osobowa kapela górali z Podhala, Orawy i Spiszu.

**Szósta pielgrzymka:** Msza św. w Sopocie 05.05.1999 r.: wykonawcy to m.in. orkiestry symfoniczne Filharmonii Bałtyckiej, Opery Bałtyckiej (Gdańsk), Filharmonii Kameralnej (Sopot), Akademii Muzycznej (Gdańsk); orkiestry dęte Marynarki Wojennej, Straży Granicznej, Archikatedry (Gdańsk); chóry akade-

<sup>43</sup> Por. A. Szafrńska, *Pokój Tobie Polsko! Druga Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny 16–23 VI 1983*, Warszawa 1983, s. 78.

mickie Akademii Muzycznej, Uniwersytetu Gdańskiego, Politechniki Gdańskiej (Gdańsk); 25 zespołów kaszubskich<sup>44</sup>.

Msza św. w Łowiczu 14.06.1999 r.: wykonawcy to m.in. połączone orkiestry diecezji łowickiej, Orkiestra Koncertowa WP z Warszawy; połączone chóry diecezji łowickiej oraz Chór ATK z Warszawy<sup>45</sup>. Msza św. w Krakowie 15.06.1999 r.: występują chóry: Państwowej Filharmonii Krakowskiej, Papieskiej Akademii Teologicznej, Madrygaliści *Capellae Cracoviensis* i in. Kantorem jest ks. Robert Tyrała<sup>46</sup>. Msza św. w Starym Sączu 16.06.1999 r.: wykonawcy to: 26 orkiestr dętych, 21 chórów, 32 zespoły regionalne (razem około 3500 osób), dyryguje ks. Andrzej Zajac<sup>47</sup>.

To skrócone spojrzenie na kategorie i liczbę wykonawców w czasie liturgii papieskich pokazuje, jakim ogromnym wyzwaniem było zorganizowanie oprawy muzycznej liturgii w takich warunkach. Był to nie lada problem dla dyrygentów chórów i orkiestr, a także kantorów znajdujących się z konieczności w znacznym oddaleniu od organistów czy pozostałych wykonawców. Powodowało to czasem brak właściwej koordynacji pomiędzy nimi<sup>48</sup>. Innym ważnym elementem właściwego wykonania utworów było sprawne nagłośnienie placów, na których odbywały się Msze św., oraz warunki pogodowe. W zadziwiającej większości były one bardzo sprzyjające należytemu przebiegowi liturgii, z małymi jedynie wyjątkami<sup>49</sup>. Bardzo pozytywnie ocenił przebieg celebracji papieskich i wkład wszystkich służb liturgicznych, w tym zespołów muzycznych, mistrz ceremonii papieskich P. Marini<sup>50</sup>.

#### a. Śpiew ludu w liturgii papieskiej

Sam skład ilościowy wykonawców i miejsce wykonania narzucały niejako dobór repertuaru. Nie mogły to być jedynie utwory ambitne i przeznaczone dla wykształconych muzyków, choć nie brak było i takich. Przeważały pieśni kościelne wykonywane z udziałem ludu, któremu towarzyszyły chóry i orkiestry. Były to utwory w większości znane szerszej społeczności Polaków, należące do

<sup>44</sup> Por. pełny wykaz: Kościół Gdański, 1000-lecie kanonizacji św. Wojciecha. Msza św. pod przewodnictwem Ojca Świętego Jana Pawła II. Sopot 5.06.1999, s. 174–177.

<sup>45</sup> Por. Bóg jest miłością, Jan Paweł II w Łowiczu, Ząbki 1999, s. 2.

<sup>46</sup> Por. <http://www.janpawel.ip.pl/krakow-liturgia-blonia-osoby-i-zespoły.htm>

<sup>47</sup> Por. <http://www.diecezja.tarnow.pl/kinga/chory.htm>

<sup>48</sup> Np. różnica słów kantora i scholi akademickiej w śpiewie: Kraków kocha Cię, podczas Mszy św. w Krakowie 16.06.1999 r., zob. Pieśni Polaków dla Papieża, MP CD 008, Wyd. F. fonograficzna „MP”, Kraków 1999.

<sup>49</sup> Np. podczas Mszy św. w Kielcach 03.06.1991 r., kiedy to gwałtowny deszcz i wiatr spowodował nawet przerwanie na krótki czas transmisji telewizyjnej, zob. „L'Osservatore Romano” 5(132)1991, s. 31–33.

<sup>50</sup> Por. S. Stefański, *Liturgia V Pielgrzymki Papieża Jana Pawła II do Polski*, „Liturgia Sacra” 3(1997), nr 2, s. 25–32.

powszechnie stosowanego u nas repertuaru śpiewów liturgicznych. Natomiast czymś charakterystycznym i wyjątkowym podczas liturgii były religijne śpiewy ludowe, a czasem nawet świeckie. Ponieważ często zebrani na placu wierni reprezentowali różne regiony, można było usłyszeć w tym samym czasie *regionalne warianty pieśni liturgicznych*. Organizatorom i prowadzącym śpiew trudno było w związku z tym zapobiec różnicom tempa. Swoją obecność zaznaczyli zwłaszcza górale, kaszubi, łowiczanie i mieszkańcy Podlasia. Swoimi wykonaniami ubogacili liturgię lokalną twórczością ludową. *Kaszebska Królewo, Matinko Bożo; Nie je ce żol* wykonane przez zjednoczone zespoły kaszubskie w Sopocie na zakończenie liturgii były pięknym akcentem przypominającym o obecności w narodzie Kaszubów, ich przywiązaniu do Ojca Świętego i pobożności maryjnej. Wykonaniu tych śpiewów towarzyszyły instrumenty smyczkowe i dęte<sup>51</sup>.

*Życzymy, życzymy* wykonane w Starym Sączu w czasie oczekiwania na papieża jest pięknym wkładem polskich górali w przyjęcie Jana Pawła II na ojczyściej ziemi. Melodia ludowa do słów Wandy Łomnickiej-Dulak została wykonana przez zespół kapeli góralskich z towarzyszeniem instrumentów smyczkowych i wszystkich zebranych na placu<sup>52</sup>.

*Hej, z wyrchu Radziejowej; Góralu, czy ci nie żal; Niechaj żyje* pokazały piękno i różnorodność twórczości ludowej lokalnych społeczności góralskich. Podstawą był skład kapeli góralskiej, a kolorytu dodawała gwara góralska. Tradycyjne polskie *Sto lat*, utwór imieninowy „na cześć solenizanta”<sup>53</sup>, stał się tutaj nieodłącznym elementem składowym śpiewów na powitanie, pożegnanie papieża czy wyrazem zwykłej radości z faktu Jego obecności. Ten śpiew spajał wszystkie miejsca, gdzie przebywał Jan Paweł II, swoim ludowym charakterem wykonania i był swego rodzaju akoladą (klamrą) łączącą poszczególne liturgie i nadającą im swoistego charakteru. Innym, jakby chóralnym odpowiednikiem *Sto lat* był *Toast*, wykonany z towarzyszeniem orkiestry w czasie Mszy św. w Krośnie<sup>54</sup>.

## 5. Społeczne oddziaływanie śpiewów wykonywanych podczas liturgii papieskiej

Dla całościowego ujęcia tego zagadnienia pomocne są metody badań, jakie stosuje socjologia. Oprawa bowiem i transmitowanie uroczystości liturgicznych z udziałem papieża przez środki społecznego przekazu przejawiają specyficzne cechy i są poddane normom właściwym tzw. kulturze masowej. Kultura ta jest,

<sup>51</sup> Msza św. w Sopocie 05.06.1999 r.

<sup>52</sup> Msza św. w Starym Sączu 16.06.1999 r.

<sup>53</sup> Por. Z. Adrjański, *Złota Księga Pieśni Polskich*, Warszawa 2002, s. 357.

<sup>54</sup> 10.06.1997 r. po błogosławieństwie.

zdaniem A. Kłoskowskiej<sup>55</sup>, zjawiskiem przekazywania identycznych treści intelektualnych i estetycznych wielkim masom odbiorców. Dołączyć tu trzeba także kryteria ilości i standaryzacji przekazywanych treści oraz wziąć pod uwagę publiczność, która jest odbiorcą tego przekazu. Według rozróżnień socjologicznych można mówić o publiczności tzw. bezpośredniej (tu: wierni zebrani na placach, gdzie odbywała się liturgia) i pośredniej, której cechą jest rozproszenie przestrzenne (tu: ci, którzy biernie uczestniczyli w uroczystościach za pośrednictwem radia, telewizji czy prasy)<sup>56</sup>. W niniejszej ocenie trzeba wziąć pod uwagę oba rodzaje publiczności: zarówno tej biorącej udział bezpośrednio, jak i pośrednio w odbiorze treści muzycznych. Jeśli chodzi o treści przekazywane za pomocą środków audiowizualnych, czy to pośrednio, czy bezpośrednio, należą one – według podziału kultury E. Shilla<sup>57</sup> na wyższą, pospolitą i niską – do zjawisk kultury tzw. wyższego poziomu<sup>57</sup>, zmierzają one bowiem i wskazują na wieczne wartości: piękno i dobro<sup>58</sup>.

Pielgrzymki papieża do Polski, a zwłaszcza liturgia Mszy Świętych sprawowanych przy tej okazji miały wielowymiarowy charakter: głęboki, duchowy, ale także medialny, dający się ująć w pewne kategorie socjologiczne i liczbowe. W określeniu liczby publiczności pomocą służą dane, jakie zostały opublikowane przez Centrum Badania Opinii Publicznej w Warszawie<sup>59</sup>, a także przez Telewizję Polską<sup>60</sup>.

Chcąc chociaż pobieżnie ocenić wpływ oprawy muzycznej papieskich liturgii na społeczeństwo i pojedynczego człowieka, trzeba zastosować kryteria i normy rządzące tzw. kulturą masową. Sama ilość uczestniczących bezpośrednio lub pośrednio w tych wydarzeniach (1979 r. – 64,5%, 1983 r. – 56,7%, 1987 r. – 67%, 1991 r. – 49%, 1995 r. – 66%, 1997 r. – 86%, 1999 r. – 87%, 2002 r. – 61,5%) oraz zakres zaangażowania środków społecznego komunikowania narzucają ten sposób oceny.

Kościół w swej liturgii jest także przekazicielem masowej kultury o jednolitej treści, wzorach i normach społecznych, przeżyciach emocjonalnych. Dzieła muzyczne wykonywane podczas niej także stają się elementem tej kultury, zwłaszcza gdy są transmitowane<sup>61</sup>. Potrzebna jednakże jest faktyczna recepcja przekazywanych treści. Tutaj ogromną rolę odgrywają społeczne powiązania etniczne i religijne<sup>62</sup>. Sprzyjały one w przypadku Mszy Świętych z udziałem

<sup>55</sup> A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. 95.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 96.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 335.

<sup>58</sup> Por. także określenie kultury wg Webera, dz. cyt., s. 63.

<sup>59</sup> [www.obop.com.pl](http://www.obop.com.pl) 2000-07-05

<sup>60</sup> <http://www.tvp.com.pl/papiez/obop/polacyowizycie.htm> 2000-07-05

<sup>61</sup> Por. A. Kłoskowska, dz. cyt., s. 208.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 149.

papieża utrwalaniu tych treści i głębszemu ich przeżywaniu przez uczestników. Już Platon podkreślał (*Fajdros*) dodatnią rolę wychowawczą zbiorowych śpiewów i recytacji odpowiednio dobranych i sprawdzonych tekstów<sup>63</sup>. W naszym przypadku ta cecha śpiewów liturgicznych ma również jak najważniejsze zastosowanie. Kolejna cecha i funkcja charakterystyczna muzyki w zgromadzeniach liturgicznych w czasie pielgrzymek papieskich to integracja społeczna. Zwłaszcza śpiewy i utwory ludowe wykonywane podczas liturgii stawały się poprzez umasowienie tym samym, czym są one na co dzień dla lokalnych, małych społeczności: czymś oryginalnym, świeżym, spontanicznym, nośnikiem wiedzy o człowieku i o świecie, elementem kulturowej identyfikacji<sup>64</sup>. Zaspokajały one także w pewnym stopniu potrzebę zainteresowania sprawami codziennego ludzkiego życia, sprzyjały wyzwalaniu spontanicznych reakcji na przekazywane apele i były uzupełnieniem lokalnych kontaktów.

Jeśli chodzi natomiast o publiczność bezpośrednią, a więc uczestników Mszy Świętych na placach, to dodatkowe znaczenie miał bezpośredni kontakt i odbiór przekazywanych treści w określaniu hierarchii wartości kulturalnych. Chodzi tu m.in. o kształtowanie pewnego wyczucia i smaku muzycznego w dziedzinie liturgii. Socjologia mówi, że w tych właśnie bezpośrednich relacjach ogromną rolę spełniają jednostki, przywódcy opinii, przodownicy kultury w ukształtowaniu właściwej hierarchii<sup>65</sup>. Papież, przez swoją akceptację i częste aluzje co do wykonań utworów muzycznych, przyczynił się także do spopularyzowania pewnych utworów czy form muzycznych, a także sposobów wykonania. Jan Paweł II cytował często niektóre pieśni<sup>66</sup>, a czasem sam je intonował<sup>67</sup>.

Niektóre pieśni, wykonywane podczas liturgii papieskich, stały się bardzo popularne i weszły na stałe do repertuaru pieśni kościelnych w Polsce<sup>68</sup>.

## Zakończenie

Ważnym zagadnieniem, które próbowano tutaj omówić, jest kwestia znaczenia oprawy muzycznej liturgii papieskiej dla polskiej muzyki religijnej. Widoczne są dwa nurty: z jednej strony wykonania dawnych, uświęconych trady-

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 174.

<sup>64</sup> Por. cechy ludowej kultury: A. Kłoskowska, dz. cyt., s. 358.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 450.

<sup>66</sup> „Z dawna Polski Tyś Królową, Maryjo” (zakończenie homilii w Krośnie, 10.06.1997 r.), zob. *Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. V Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, Olsztyn 1997*, s. 184; „Panie, ty widzisz, krzyża się nie lękam (...)” (podczas homilii w Skoczowie, 22.05.1995 r.), zob. „L'Osservatore Romano” 7(175)1995, s. 28.

<sup>67</sup> „Krzyżu Chrystusa, bądźże pochwalony (...)” (zakończenie homilii w Siedlcach, 10.06.1999 r.), zob. „L'Osservatore Romano” 8(215)1999, s. 43, CD 2 nr 10.

<sup>68</sup> Np. *Panie, dobry jak chleb* (hymn 46 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu 1997 r.).

cją pieśni i utworów religijnych, a z drugiej próba wprowadzenia do liturgii czegoś nowego: zarówno utworów współczesnych kompozytorów, jak i nowych sposobów wykonań. Chodzi tu zwłaszcza o udział w liturgii wielkich zespołów: chórów i orkiestr symfonicznych (np. Legnica, Sopot), dętych (w tym wojskowych, jak w Sandomierzu), a także licznych kapel i zespołów ludowych (Zakopane, Skoczów, Gdańsk). Te innowacje wynikały także z charakteru spotkań (ogromne liczby uczestników i wykonawców) i uwarunkowań lokalnych (tradycje i zwyczaje regionalne). Jeśli dodamy do tych okoliczności także fakt ogromnego zaangażowania się środków masowego przekazu w transmitowaniu uroczystości „na żywo”, to łatwo sobie wyobrazić, jak owe wykonania stały się inspiracją do stworzenia czegoś nowego i promowania autentycznej żywej kultury muzycznej w dziedzinie liturgii i poza jej obszarem. Inspiracja ta była również „wsteczna”, gdyż długie okresy przygotowań do pielgrzymek w poszczególnych diecezjach były czasem wytężonego wysiłku twórczego dla organizatorów strony muzycznej liturgii, kompozytorów i wykonawców.

Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny pomogły Polakom odkryć i na nowo docenić autentyczne wartości chrześcijańskie, którymi nasza rodzima kultura i tradycja są przepojone. Muzyka, która przecież „łagodzi obyczaje”, a zwłaszcza tradycyjne polskie pieśni i hymny religijne (*Bogurodzica; Z dawna Polski Tyś Królową; Boże, coś Polskę; Gaude Mater*), wykonywane bardzo często w czasie liturgii papieskich, odegrały niemałą rolę w łagodnej transformacji, jaką przeszedł nasz kraj.

Bardzo rozbudowana oprawa muzyczna towarzysząca poszczególnym liturgiom zawiera w większości utwory tradycyjne, należące do oficjalnego repertuaru kościelnych śpiewów liturgicznych. Jednak w każdym prawie przypadku znajdujemy utwory należące do większych form muzyki wokalnoinstrumentalnej: pochodzących z epoki klasycyzmu czy baroku (*Ave verum; Aria na strunie G*, fragmenty *Mesjasza*) lub też autorstwa polskich kompozytorów współczesnych (*Kantata na 1000-lecie chrztu Pomorza, Kantata Jubileuszowa*).

Ogólna ocena wykonań jest zadowalająca, biorąc pod uwagę ogromne wyzwania, jakie stawały przed organizatorami i wykonawcami muzyki: otwarta przestrzeń, ogromna liczba uczestników, warunki atmosferyczne, czasem kłopoty techniczne z nagłośnieniem. Badania socjologiczne przeprowadzane przez CBOS przed, w czasie i po każdej z pielgrzymek przybliżyły zakres recepcji społecznej tych wydarzeń, która była ogromna (średnio ok. 90% społeczeństwa było zainteresowane i bezpośrednio lub pośrednio brało udział w uroczystościach). Na tym tle zrozumiała wydaje się popularność niektórych śpiewów wykonywanych po raz pierwszy w czasie pielgrzymek (*Abba, Ojciec; Panie, dobry jak chleb; Życzymy, życzymy*) czy niektórych wykonań muzyki ludowej, religijnej i świeckiej (góralskiej, kaszubskiej).

Bardzo interesującym i szerokim zagadnieniem wymagającym dalszej pracy jest oddziaływanie muzyki liturgicznej wykonywanej podczas pielgrzymek na społeczeństwo, jej recepcja społeczna. Z pewnością czas jest tutaj dodatkowym kryterium pozwalającym na lepszą weryfikację i analizę tego oddziaływania. Następną sprawą godną uwagi byłyby stopniowe opracowania dotyczące strony muzycznej innych nabożeństw czy spotkań pozaliturgicznych Ojca Świętego w naszej Ojczyźnie. Ukazałyby one jeszcze większą różnorodność repertuaru i wykonań, zwłaszcza ludowych. Pokazałyby piękno religijnej twórczości muzycznej naszego społeczeństwa i jej cel, jakim jest chwała Boża i uświęcenie człowieka<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Por. KL VI, 112.



	Incipit (tytuł)	Autor tekstu	Autor melodii	Autor opracowania	Wykonanie	Źródło
Przed rozpoczęciem	<i>Witamy Cię, alleluja</i>		m. pielgrzymkowa		kantor, lud, organy	Archiwum PR I/g/.
	<i>Niechaj żyje</i>		na m. <i>Za górami, za lasami</i>		chór, kapela góralska	Kaseta video II/c/9
	<i>Życzymy, życzymy</i>	W. Łomnicka-Dulak (2,3,4 zw.)	m. ludowa		chór, lud, kapela góralska	Taśma magnet. III/c/1
	<i>Chrystus Wodzem</i>		A. Kunc		chór, orkiestra	Płyta kompaktowa IV/b/11
	<i>Weź w swą opiekę</i>	J. M.	F. Brzezińska		chór, organy (dru-ga zw.)	V/b/2
Wejście	<i>Hej, z wirchu Radziejowe</i>	W. Łomnicka-Dulak	m. ludowa		chór, kapela góralska	Strony internetowe V/g/15
	<i>Tu es Petrus</i>	werset allelujacyjny na uroczystość św. apostołów Piotra i Pawła	W. Gieburowski		chór, orkiestra	V/g/16 V/g/17 V/g/18
	<i>Ziem sądeckich sławna Pani</i>	ks. Wojtoń TJ	ks. Wojtoń TJ		chór, lud, orkiestra	Msza Święta... VII/d/4
	<i>Jak przed wiekami</i>	s. M. T. Izworska OSC	ks. K. Pasionek		chór, lud, orkiestra	Śpiewnik Litur-giczny VII/e/1
	<i>Chrystus Wodzem</i>		A. Kunc		chór, orkiestra	Liber Usualis VII/e/6
Po pozdrowieniu	<i>Ziem sądeckich sławna Pani</i>	ks. Wojtoń TJ	ks. Wojtoń TJ		chór, lud, orkiestra	Hymny Polskie VII/e/8
	<i>Życzymy, życzymy</i>	W. Łomnicka-Dulak (2,3,4 zw.)	m. ludowa		chór, lud, kapela góralska	

	Incipit (tytuł)	Autor tekstu	Autor melodii	Autor opracowania	Wykonanie	Źródło
Akt pokutny	<i>Panie, zmiłuj się</i>	t. liturgiczny	ks. K. Pasionek		lud, orkiestra	
Przed kanonizacją	<i>Litania do Wszystkich Świętych</i>				schola męska, organy	
Po kanonizacji	<i>Kingo, sądecka Pani</i>	ks. K. Pasionek	ks. K. Pasionek		chór, lud, orkiestra, organy, werset: solista	
	<i>Chwała</i>	t. liturgiczny	ks. K. Pasionek		lud, orkiestra	
Śpiew przed Ewangelią	<i>Alleluja z werselem</i>	t. liturgiczny			chór, schola, orkiestra	
Ofiarowanie	<i>Afferentur Regi</i>		A. Bruckner		chór, orkiestra	
	<i>Jaka piękna jesteś, Kingo</i>	M. Skwarnicki	J. Gładysz		chór, lud, orkiestra	
	<i>Święty</i>	t. liturgiczny	ks. K. Pasionek		lud, orkiestra	
	<i>Baranku Boży</i>	t. liturgiczny	ks. K. Pasionek		lud, orkiestra	
Komunia	<i>Tantum ergo</i>	śpiew przed błogosławieństwem	A. Bruckner		chór, orkiestra	
	<i>Bądźże pozdrowiona</i>	Jarynkiewicz			lud, orkiestra	
		hymn in honorem SS. Sacramenti	F. Peeters		chór, orkiestra	
	<i>Zróbcie Mu miejsce</i>	F. Karpiński			lud, orkiestra	
Dziękczynienie	<i>Bądź uwielbiony</i>	s. M.T. Izworska OSC	ks. K. Pasionek		chór, lud, orkiestra	
	<i>O Boże, dzięki Ci składamy</i>				chór, orkiestra	

	Incipit (tytuł)	Autor tekstu	Autor melodii	Autor opracowania	Wykonanie	Źródło
Przed rozpoczęciem	<i>Alleluja</i>		G. F. Haendel, <i>Mesjasz</i>	G. F. Haendel	chór, orkiestra	Archiwum PR I/g/...
	<i>Barka</i>	S. Szmidt	C. Gabarain		lud	Kaseta video II/c/1
	<i>Weź w swą opiekę</i>	J.M.	F. Brzezińska		kantor, lud, organy	Płyta kompaktowa IV/b/1
Wejście	<i>Tu es Petrus</i>	werset allelujatyczny na uroczystość śś. apostołów Piotra i Pawła	F. Liszt		chór, orkiestra	Strony internetowe V/g/3
Akt pokutny	<i>Panie, zmiłuj się</i>	t. liturgiczny	ks. E. Hinz		chór, lud	Kościół Gdański VII/d/1
	<i>Chwała</i>	t. liturgiczny	ks. E. Hinz		chór, lud, na przemian	Śpiewnik Liturgiczny VII/e/1
Śpiew przed Ewangelią	<i>Alleluja</i>	t. liturgiczny			chór, orkiestra	Liber Usualis VII/e/6
Ofiarowanie	<i>Kantata na 1000-lecie chrztu Pomorza</i>		J. Rosiński		chór, orkiestra	Hymny Polskie VII/e/8
	<i>Dziejów Polski perła droga</i>				chór, lud, organy	
	<i>Święty</i>	t. liturgiczny	ks. I. Pawlak		lud	
	<i>Baranku Boży</i>	t. liturgiczny	ks. I. Pawlak		lud	
Komunia	<i>Idzie, idzie, Bóg prawdziwy</i>	XVII w.			chór, lud, organy	
	<i>Panis angelicus</i>		C. Franck	C. Franck	solista, chór, organy	
	<i>U drzwi Twoich</i>	XVIII w.			kantor, organy	

	Incipit (tytuł)	Autor tekstu	Autor melodii	Autor opracowania	Wykonanie	Źródło
	<i>Ave verum</i>	<i>hymn na cześć Najśw. Sakramentu</i>	W.A. Mozart	W.A. Mozart	chór, orkiestra	
	<i>Nie ścigaj się z miłością</i>				„Schola świętojańska”	
Poświęcenie koron MB	<i>Bogurodzica Dziewica</i>	J. Słowacki	o. M. Żukowski		chór, organy	
Po błogosławieństwie	<i>Boże, coś Polskę</i>	A. Feliński (1816) A. Górecki (1817)	J.N. Kaszewski		lud, orkiestra	
	<i>Ciebie, Boże, wielbimy</i>		m. niemiecka		chór, organy	
	<i>Najświętsze Serce Boże</i>				lud	
	<i>Ave Maria</i>					
	<i>Matinko Boże</i>				zespół kaszubski	
	<i>Kaszebsko Królewo</i>				zespół kaszubski	
	<i>Błogosław, Boże, papieża</i>			o. A. Klama		chór
<i>Nie je ce żol</i>					zespół kaszubski	

	Incipit (tytuł)	Autor tekstu	Autor melodii	Autor opracowania	Wykonanie	Źródło
Przed rozpoczęciem	<i>Ojcze nasz</i>					Archiwum PR I/f/19
	<i>Pobłogosław, Jezu</i>					I/f/20
	<i>Po górach, dolinach</i>		m. francuska		lud	I/f/21, I/f/22
	<i>Śpiwajom Regle z nami</i>	Fr. Bachleda Księdzdzulorz	stara nuta góralska <i>ginie śniyzek po holak</i>		kapela góralska	I/f/23 Kaseta video
	<i>Błogosławiona Mario Pasterko</i>				schola Sióstr Pasterek	II/b/2 Strony internetowe
	<i>Przyszedłeś, Panie, by wolność dać światu</i>		S. Stuligrosz			V/f/9 V/f/10, V/f/11
	<i>Czego chcesz od nas, Panie</i>	Jan Kochanowski	ks. Z. Piasecki		lud	Modlitewnik Pielgrzymia
	<i>Pieśń o Matce Jaroszyńskiej</i>				chór par. z Bukowiny Tatr.	VII/c/2 Śpiewnik Liturgiczny
	<i>Chrystus Wodzem</i>		A. Kunc		lud, orkiestra	VII/e/1
	<i>Weź w swą opiekę</i>	J. M.	F. Brzezińska		lud, orkiestra	Polski Śpiewnik
	<i>Modlitwa Bogurodzica</i>	XIII w.	wg rękopisu krakowskiego z XV w.		chór	Popularny VII/e/4 Hymny Polskie VII/e/8
Wejście	<i>Gaude Mater</i>	Wincenty z Kielczy		T. Klonowski	chór	
	<i>Twemu Sercu</i>				lud	
	<i>Kochajmy Pana</i>				lud	
	<i>Wiązanka melodii góralskich</i>				górale z Podhala, Orawy i Spiszu	

	Incipit (tytuł)	Autor tekstu	Autor melodii	Autor opracowania	Wykonanie	Źródło
Hołd Curusia-Bachledy	<i>Nie rzucim ziemi</i>	M. Konopnicka	F. Nowowiejski		lud, orkiestra	
	<i>Pod Twą obronę</i>		W. Troschel		lud schole Sióstr	
Po beatyfikacji	<i>antyfony</i>				Albertynek i Pasterek	
Modl. wiernych	<i>Kyrie eleison</i>		m. Taize		kantor, chór, organy	
Ofiarowanie	<i>Radośnie dziś Tobie śpiewamy</i>				schola a capella	
	<i>Jezu, miłości Twej</i>		F. Walczyński		lud	
Komunia	<i>Wierzę w Boga</i>				chór a capella	
	<i>O, niewystłowione</i>				lud	
	<i>Wiązanka m. góralskich</i>				kapela góralska	
Dziękczynienie	<i>Ciebie, Boga, wystawiamy</i>	hymn <i>Te Deum laudamus</i> , tłum. T. Karyłowski	A. Chłondowski		lud	
	<i>Wiązanka m. góralskich</i>				kapela góralska	
Po adoracji i Litanii do Serca P.J.	<i>Najświętsze Serce Boże</i>		M. Staworzyński		lud	
Po błogosławieństwie	<i>Boże, coś Polskę</i>	A. Feliński (1816) A. Górecki (1817)	J. N. Kaszewski		lud, orkiestra	
	<i>Sto lat</i>				lud, orkiestra	
	<i>wiązanka melodii góralskich</i>				kapela góralska, orkiestra	

Ks. JERZY KUŁACZKOWSKI

## OBRAZ DZIECKA W EWANGELIACH

Zagadnienie wychowania wobec coraz bardziej narastającej patologii zachowań wśród dzieci i młodzieży staje się dzisiaj tematem wymagającym głębszej analizy. Jednym z elementów procesu wychowania jest koncepcja podmiotu podlegającego wychowaniu. Innymi słowy, u podstaw wychowania stoi pytanie o istotę człowieka. Kim jest dziecko, ponieważ to do niego głównie skierowane są działania wychowawcze. Pośród szeregu odpowiedzi na pytanie tu postawione, interesującą wydaje się być próba określenia istoty dziecka, ukazanej w Ewangeliach<sup>1</sup>. Szczególnie w kontekście czynów i słów Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, w odniesieniu do dzieci.

### 1. Jezus Chrystus jako dziecko

Zasadniczo dwóch autorów Ewangelii przedstawia wprost sceny związane z dzieciństwem samego Jezusa Chrystusa<sup>2</sup>. Są nimi: św. Mateusz (Mt 1-2) i św. Łukasz (Łk 1-2)<sup>3</sup>. Obaj wspomniani Autorzy przedstawiają kilka istotnych faktów z dzieciństwa Jezusa Chrystusa. Pierwszym w kolejności jest poczęcie Syna Bożego jako człowieka. Dokonuje się ono jako wyraz szczególnej interwencji Bożej (Mt 1,18), czemu towarzyszy specjalne posłannictwo (Łk 1,26). Tekst grecki używa w tym miejscu określenia *pneuma hagion* bez rodzajnika. Można z tego wnioskować, iż nie chodzi tu o Trzecią Osobę Trójcy Świętej, ale raczej o powołującą do życia interwencję Bożą (Ps 104,30; Hi 27,3; 33,4; Jdt 16,14; Ez 37,1-14). Prawdę tę podkreśla jeszcze bardziej uczestnictwo w scenie zwiastowania – wysłańca Bożego, którym jest archanioł Gabriel. Cudowność faktu

---

<sup>1</sup> Nazwą „Ewangelie” określa się obecnie księgi wchodzące w skład kanonu Nowego Testamentu i których autorami byli: św. Mateusz, św. Marek, św. Łukasz i św. Jan (E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990; *Wstęp do Nowego Testamentu*. Pod red. F. Gryglewicz, Poznań-Warszawa 1969).

<sup>2</sup> Trzecim Ewangelistą nawiązującym pośrednio do dzieciństwa Syna Bożego jest św. Jan Ewangelista. Chodzi to głównie o tzw. prolog J 1,1-18.

<sup>3</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Opracował zespół pod redakcją ks. Michała Petera, t. 3, Poznań 1987.

poczęcia podkreślają także jego okoliczności i wyrażenie, którym nazwana jest Maryja, Matka Dziecięcia. Tą okolicznością jest fakt, iż Maryja „była zaślubiona mężowi, któremu na imię było Józef, z rodu Dawida” (Łk 1,27; Mt 1,18). Słowo „zaślubiona” (gr. *emnesteumene*) oznaczać może zarówno mężatkę, jak i narzeczoną. Według ówczesnych zwyczajów żydowskich, zaręczyny były równoznaczne z zawarciem małżeństwa. Sytuację wyjaśnia tekst Mt 1,18, który stwierdza, iż Józef i Maryja „nie mieszkali razem”. Nie może tu zatem chodzić o faktyczny stan małżeński w obecnym rozumieniu, ale o stan narzeczeński, który w świetle ówczesnego prawa, chociaż był legalnym etapem małżeństwa, musiał jednak trwać zazwyczaj rok. Kończył się on przeprowadzeniem małżonki przez męża do jego domu<sup>4</sup>. W prawnie zawartym małżeństwie pomiędzy Józefem i Maryją nie nastąpił jeszcze ten etap. Nie ulega więc wątpliwości, że chodzi tu, w ścisłym tego słowa znaczeniu, o stan narzeczeński.

Prawdę o narzeczeństwie Józefa i Maryi, w chwili poczęcia Jezusa Chrystusa, potwierdzają też słowa Maryi skierowane do archanioła Gabriela: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34). Istotnym jest tu słowo *ginosko* – „znać”. Biblijne znaczenie tego słowa wykracza poza granice abstrakcyjnej wiedzy. Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie wyraża ono pewną relację egzystencjalną. Poznać coś, to znaczy doświadczyć czegoś konkretnie, wejść w zażyłość<sup>5</sup>. W sferze relacji mąż–żona, poznanie oznacza obcowanie cielesne (Rdz 4,1)<sup>6</sup>. Dopełnieniem tej prawdy, wynikającej ze słowa „znać”, jest następująca po nim wypowiedź anioła – „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc najwyższego okryje Cię jak obłok. Dlatego też święte [dziecko], które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1,35). Stwierdzenie „Duch Święty i Moc Najwyższego” są synonimami i oznaczają wszechmoc Bożą. Z kolei przenośnia: „okryje Cię jak obłok” jest tutaj wyraźną aluzją do obłoku, który według Wj 40,35 spoczywał nad Arką Przymierza jako znak obecności Boga. Obłok jest symbolem tajemnicy obecności Bożej<sup>7</sup>. Równocześnie jest to zapewnienie, iż poczęcie Jezusa nie naruszy dziewictwa Maryi.

O cudowności interwencji Bożej w poczęciu Jezusa mówią także określenia Dziecięcia jako: „Syn Najwyższego” (Łk 1,32), „święte” (Łk 1,35), „Syn Boży” (Łk 1,35).

Istotnym w prawidłowym zrozumieniu faktu poczęcia Jezusa Chrystusa jest także określenie Maryi jako „Dziewicy” (*partenos*). Greckie wyrażenie tu użyte, przetłumaczone jako „dziewica”, określa kobietę, która nie podejmowała współżycia z mężem.

Wszystkie powyższe momenty podkreślają w pierwszej kolejności nadzwyczajność poczęcia Syna Bożego jako człowieka, ale równocześnie zwracają uwagę na ważność i wielkie znaczenie tego wydarzenia w odniesieniu do każdego człowieka. Przez sam fakt, iż Jezus Chrystus przeszedł przez ten etap życia, wspólny dla każdego człowieka, należy wnioskować o ważności życia ludzkiego w oczach Boga, które przecież zostaje zapoczątkowane przez specjalną interwencję Stwórcy. Nie jest więc ono nieświadomym działaniem, ale ściśle zaplanowanym przez Opatrzność Boga. Jakikolwiek zamach na poczęcie życie ludzkie stoi w poważnej sprzeczności ze zbawczymi zamiarami Boga, które są przecież wyrazem miłości Boga do człowieka. Można więc wysunąć wniosek, iż naturalnym miejscem poczęcia człowieka jest wyłącznie wspólnota małżeńska, mająca dać gwarancję właściwego motywu przekazywania życia, którym jest właśnie miłość.

Wydaje się interesującym w świetle tekstu Mt 1,19, iż interwencji Bożej nie zawsze towarzyszy zrozumienie ze strony człowieka. Józef bowiem, który stanął wobec tak wielkiej tajemnicy, nie potrafił jej do końca zaakceptować. Stąd też podjął zamiar rozstania się z Maryją<sup>8</sup>. Dopiero specjalne działanie Boga pozwala przyjąć mu ten nadzwyczajny fakt poczęcia Syna Bożego (Mt 1,20-21). Ta trudność przyjęcia nowego życia nie jest obca również współczesnym czasom. Jednakże, o ile w odniesieniu do św. Józefa, trudność przyjęcia nowego życia wiązała się ściśle z brakiem pełnego zrozumienia zamysłu Bożego, o tyle w odniesieniu do czasów współczesnych, trudność ta wynika nie tylko z braku zrozumienia planów Bożych, ale wydaje się, że także z braku dobrej woli, o czym świadczy coraz bardziej narastające zjawisko aborcji, mówiące o agresji wobec poczętego dziecka.

Kolejnym ważnym momentem w analizowanym zagadnieniu jest fakt narodzin Jezusa Chrystusa (Mt 1,16.21.25; 2,1-11; Łk 1,30-35). Uderzającym jest to, iż narodziny Syna Bożego spotykają się z licznymi przeciwnościami ze strony ludzi. Wpierw brakuje miejsca dla Świętej Rodziny w Betlejem (2,7), dokąd udała się ona w celu poddania się spisowi ludności, który zarządził ówczesny cesarz August (Łk 2,1). Następnie, Dziecię zagrożone jest utratą życia ze strony króla Heroda (Mt 2,3), skutkiem czego Święta Rodzina musiała chronić się ucieczką do Egiptu (Mt 2,14). W Starym Testamencie znajdują się wzmianki mówiące o istnieniu w Egipcie licznych kolonii żydowskich, które gościnnie przyjmowały uchodźców, zmuszonych opuścić ojczyznę (1 Krl 11,40; 2 Krl

<sup>4</sup> Por. M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny*, Lublin 1984, s. 13.

<sup>5</sup> Por. J. Corban, A. Vanhoye, *Poznać*, w: *STB* s. 752.

<sup>6</sup> Por. G. Hierzenberger, *Poznanie*, w: *PSB* kol. 1022.

<sup>7</sup> Por. X. Leon-Dufour, *Obłok*, w: *STB*, s. 589.

<sup>8</sup> O wielkości jego charakteru świadczy fakt, iż nie zamierzał narażać swej narzeczonej na zniesławienie i ukamienowanie, co Mt 1,19 oddaje terminem „sprawiedliwy” w odniesieniu do Józefa. Wyrażenie to oznacza człowieka uczciwego i prawego (A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *STB*, s. 906).

25,26). Powyższe okoliczności pozwalają wysunąć wniosek o przeciwnościach towarzyszących narodzinom Jezusa Chrystusa. Ten moment, także w obecnych czasach jest wspólny dla wielu naszych dzieci i Dziecięcia Bożego<sup>9</sup>.

Jednakże poza negatywnym nastawieniem do faktu narodzin Dziecięcia Jezus, Nowy Testament podaje przykłady także pozytywnego odniesienia. Świadczy o tym postawa pasterzy pasących swe stada w pobliżu miejsca narodzin Chrystusa i pełniących straż nocną. Z pomocą interwencji Bożej (Łk 2,8-14) rozpoznali w „nowo narodzonym” Mesjasza i oddali Mu pokłon (Łk 2,16-20). Inną grupą ludzi pozytywnie traktujących narodziny Dziecięcia Bożego byli mędrcy przybywający do Jerozolimy ze Wschodu (Mt 2,1-12).

Poza momentem poczęcia i narodzin Jezusa Chrystusa, Ewangelie wspominają jeszcze o dwóch wydarzeniach z dzieciństwa Syna Bożego. Pierwszym z nich jest akt religijny określony jako „ofiarowanie w świątyni” (Łk 2,21-24). Prawo religijne nakazywało obrzezać dziecię płci męskiej w ósmym dniu po narodzinach<sup>10</sup>. Obrzęd ten był bardzo starą praktyką (Wj 4,24n; Joz 5,2-9), a jego znak powinien nosić każdy Izraelita. Było ono zewnętrznym wyrazem przymierza pomiędzy Izraelem i Bogiem (Rdz 17,9n)<sup>11</sup>. Równocześnie w tym samym dniu nadawano dziecku imię, które miało bardzo ważne znaczenie, ponieważ określało osobowość człowieka, wpływając w ten sposób na losy życiowe danej osoby<sup>12</sup>. Prawo przewidywało także, iż wszystkie pierwotne istoty żywe należały do Jahwe. Według Wj 13,2.12.15, każdy pierwotny syn, a takim był Jezus Chrystus<sup>13</sup>, miał być oddany na służbę w świątyni jako znak wdzięczności za ocalenie pierwotnych synów izraelskich w czasie pierwszej Paschy przed wyjściem z Egiptu (Wj 3,15)<sup>14</sup>. Gdy w późniejszym czasie do służby w świątyni powołano pokolenie Lewiego (Lb 3,12.13.40-41; 8,13-18), należało „wykupić” pierwotnego. „Wykup” ten polegał na prezentacji pierwotnego w świątyni, złożeniu ofiary zastępczej, jaką było pięć syklów srebra (Lb 18,16). Ponadto

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Tekst polski, Kraków 1985.

<sup>10</sup> Por. Kpł 12,3.

<sup>11</sup> Por. C. Wiener, *Obrzezanie*, w: *STB*, s. 516–518.

<sup>12</sup> Por. A.M. Besnard, *Le mystere du Nom*, Paris 1962.

<sup>13</sup> Pierworodny (protokon) w odniesieniu do Jezusa nie wynika, że po Nim Maryja miała dalsze dzieci, a Chrystus pan miał młodsze od siebie rodzeństwo. Przymiotnik *protokos* oznacza pierwsze dziecko niezależnie od tego, czy po nim przyszły dalsze, czy też było ono jedynakiem. Wynika to wyraźnie z napisu na kamieniu grobowym z tell – el – Jehudiye, czyli starożytnego Leontopolis. *Protokos* nazwano tam pierwsze i jedyne dziecko niejkiej Arginoe, która umarła przy jego porodzie. Napis pochodzi z 15 roku panowania cesarza Augusta, czyli 5 roku przed Chrystusem. M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 3, Poznań 1987 s. 155.

<sup>14</sup> Por. W. Hauret, *Pierwociny*, w: *STB*, s. 664.

według Kpł 12,1-8, każda kobieta w 40 dni po urodzeniu chłopca, a w 80 dni po urodzeniu dziewczynki powinna przyjść do świątyni i poddać się obrzędowi oczyszczenia. Przy tym obrzędzie składano na ofiarę całopalną baranka, natomiast na ofiarę przebłągalną – gołąbka lub synogarlicę, jeśli chodziło o ubogich. Tak więc powyższe wydarzenia wskazują, że Dziecię Jezus od samego początku jest włączone w życie religijne. Fakt ten podkreśla wagę wychowania religijnego dziecka od momentu jego narodzin. Jest to cenna wskazówka również dla dzieciństwa czasów współczesnych.

Ważną scenę z dzieciństwa Jezusa przedstawia Łk 2,41-52. Wchodzi ona w skład większej struktury literackiej, mającej charakter dyptyku<sup>15</sup>. Ma ona na celu podkreślenie godności Jezusa Chrystusa<sup>16</sup>. Właściwości tej perykopy pozwalają domyślać się, iż pierwotnie nie znajdowała się ona w obrębie tradycji dotyczącej początków Jezusa na ziemi<sup>17</sup>. Jednakże integralne wbudowanie w Ewangelie dzieciństwa dokonało się jeszcze na etapie przedredakcyjnym<sup>18</sup>. Z taką formą zetknął się św. Łukasz i po przeprowadzeniu szeregu adaptacji literackich i teologicznych, o czym świadczy jego styl i język, umieścił ją na początku swego dzieła<sup>19</sup>.

Cała scena jest osadzona w kontekście najważniejszego święta żydowskiego, jakim była Pascha. Prawo zobowiązywało wszystkich dojrzałych mężczyzn do przybycia do świątyni na to święto (Pwt 16,1-17; Wj 23,14-17). Podobnie było w odniesieniu do Święta Tygodni i Święta Namiotów. Chociaż przepis ten dotyczył faktycznie mężczyzn, którzy ukończyli trzynasty rok życia, to jednak w corocznych pielgrzymkach do Jerozolimy z okazji tych uroczystości brały również udział kobiety i dorastający chłopcy. Chodziło o to, aby tym młodzieńcom umożliwić stopniowe wprowadzenie w życie religijne, normowane przepisami prawa<sup>20</sup>. Sam fakt uczestnictwa dwunastoletniego Jezusa w tych uroczystościach podkreśla ważną prawdę o wychowaniu religijnym w rodzinie. Było ono najważniejszym elementem w kształtowaniu osobowości młodego człowieka. Po zakończonych uroczystościach Jezus pozostał jednak w Jerozolimie, czego nie zauważyli Józef i Maryja, którzy – po zorientowaniu się w zaistniałej sytuacji – powrócili z pielgrzymiego szlaku i podjęli poszukiwania (Łk 2,43-45). Jezus został odnaleziony w świątyni, gdzie rozmawiał z nauczycielami (w.

<sup>15</sup> Por. R. Laurentin, *Structure et theologie du Luc I-II*, Paris 1957, s. 32–33.

<sup>16</sup> Por. J. Łach, *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, w: *Studia z biblistyki*, Warszawa 1978, s. 46.

<sup>17</sup> Por. H. Schurmann, *Das Lukasevangelium*, 1. Teil: *Kommentar zu Kap. 1,1–9,50*. Leipzig 1970, s. 139–140; F. Kamphaus, *Von der Exegese zur Predigt*, Leipzig 1971, s. 153.

<sup>18</sup> Por. H. Ordon, „A był im poddany...” (Łk 2,51), w: *Biblia o rodzinie*, Pod red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 16.

<sup>19</sup> Por. B. van Jersel, *The finding of Jesus in Temple*, „Nov Test” 4(1960), s. 167.

<sup>20</sup> Por. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1988, s. 83.

46)<sup>21</sup>. Stawianie pytań nauczycielom przez uczniów mieściło się w ramach wschodniego sposobu nauczania. Jednakże interesującym jest stwierdzenie zawarte w w. 47: „A wszyscy słuchając Go, nie mogli się nadziwić Jego mądrości i odpowiedziom”. Greckie słowo użyte w tym wierszu na określenie „zdziwienia” (*eksistanto*) oznacza szczerzy respekt. Wynikał on najprawdopodobniej z faktu niezwyklej znajomości prawa oraz oryginalnego jego rozumienia, czyli głębszego spojrzenia na Objawienie, które wykazywał dwunastoletni Jezus<sup>22</sup>. Znalezienie Jezusa w tej sytuacji przez Józefa i Maryję musiało wprowadzić ich w stan „zdumienia” i niepokoju, co z kolei znalazło wyraz w słowach wypowiedzianych przez Matkę: „Synu, dlaczegoś tak postąpił?” (w. 48). Odpowiedź udzielona przez Jezusa „Dlaczegoście mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że powinienem być w domu mego Ojca?” (w. 49) określa charakter Jego posłannictwa, które swój wyraźny rys nabierze w czasach przyszłej działalności Syna Bożego (Mt 12,4b-5; Łk 22,42; J 4,34; 5,30; 6,38)<sup>23</sup>. Chociaż budzi ona niezrozumienie (w. 50), to jednak nie podlega zakwestionowaniu. Dopiero po objawieniu istoty Jezusa św. Łukasz dodaje, iż „wrócił On z nimi, przybył do Nazaretu i był im posłuszny” (w. 51). W ten sposób Ewangelista ukazał znamienity rys dzieciństwa Chrystusa. Jest nim postawienie zamiarów Bożych wobec człowieka na pierwszym miejscu, czyli podkreślenie, iż pierwsze przykazanie Dekalogu jest najważniejsze. Równocześnie podkreślona jest ważność czwartego przykazania, które zobowiązywało dziecko do czci i szacunku wobec rodziców<sup>24</sup>. Nie ma zatem sprzeczności pomiędzy tymi przykazaniem. W ten sposób Jezus staje się doskonałym wzorem postępowania dla każdego dziecka.

Dopełnieniem obrazu dzieciństwa Jezusa jest w. 52, w którym Ewangelista stwierdza: „Jezus zaś wzrastał w mądrości i w latach, i w łasce u Boga i u ludzi”. Chodzi tu o stwierdzenie oczywistego faktu, iż Jezus, podobnie jak i inne dzieci, co jest dla nich charakterystyczne, rozwijał się fizycznie i umysłowo jako człowiek, ciesząc się względami u Boga i u ludzi.

<sup>21</sup> Świątynia była nie tylko miejscem kultu w postaci składanych różnorodnych, licznych ofiar, uroczystości i zanoszonych modlitw, ale równocześnie pełniła ona rolę miejsca, w którym nauczano i interpretowano prawo. W znajdujących się tu kruzgankach rabini prowadzili swoje szkoły, rozstrzygali sporne kwestie, dotyczące interpretacji poszczególnych przepisów, oraz udzielali praktycznych porad związanych z ich zastosowaniem.

<sup>22</sup> Por. F. Bovon, *Das Evangelium Nach Lukas*, 1. Teilband: Łk 1,1-9,50, Zurich 1987, s. 157-158; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1984, s. 95.

<sup>23</sup> Artykuł ten nie pogłębia tej myśli teologicznej, zarysowanej w analizowanej scenie, chociaż jest ona najważniejsza, ponieważ to nie jest jego przedmiotem badań. Istotne jest tu bowiem ukazanie charakterystycznych rysów dzieciństwa Jezusa.

<sup>24</sup> Oczywiście Józef był opiekunem Jezusa, jednak na zewnątrz, dla ludzi, uchodził za legalnego ojca.

Powyższa analiza tekstów zawartych w Ewangeliach pozwala wysnuć wniosek, iż Synowi Bożemu nie były obce charakterystyczne elementy etapu dzieciństwa, przez które przechodzi każdy człowiek: poczęcie, narodzenie i wrażliwość w dojrzałości. Także Syn Boży w tych momentach doświadczał zagrożeń zewnętrznych, które towarzyszą szczególnie współczesnemu dziecku. Będąc Bogiem, Któremu obcy jest jakikolwiek grzech, stał się On przez swoje postępowanie wzorem dla dziecka każdego czasu i każdego miejsca.

## 2. Słowa i czyny Jezusa Chrystusa w odniesieniu do dzieci

Drugą płaszczyzną pozwalającą pełniej poznać obraz dziecka ukazany w Ewangeliach są słowa i czyny Syna Bożego wobec dzieci. Ewangelie zawierają kilka takich sytuacji. Można tu wyliczyć następujące fragmenty: Mt 18,1-5; Mk 9,36-37; Łk 9,46-48. Są one częściami szerszych zagadnień dotyczących pierwszeństwa w Królestwie Bożym. Temat ten został podjęty przez uczniów Chrystusa. W odpowiedzi na postawione pytanie, Jezus stawia dziecko jako wzór postawy każdego człowieka usiłującego osiągnąć Królestwo Niebieskie. Pojawia się tu pytanie: czym charakteryzuje się taka postawa? Istotnym słowem w tej scenie jest wyrażenie, którym posługuje się św. Mateusz, rozpoczynając przedstawienie tego zagadnienia. Jest nim grecki wyraz *strapete*, oznaczający „przemienić się”, „przekształcić się”. Aby w pełni zrozumieć istotę procesu „przemiany”, należy sięgnąć do jego korzeni tkwiących jeszcze w Starym Testamencie. Grzech pierworodny spowodował oddalenie człowieka od Boga, co wyraża się w trudnościach nawiązania kontaktu z Bogiem. Dlatego potrzeba nieustannego wysiłku, aby odrzucić zło i zwrócić się ku dobru. Nie jest to łatwe, jednak możliwe. Bardzo mocno o takiej konieczności przywracania harmonii pomiędzy Bogiem i człowiekiem przypominają prorocy Starego Testamentu, którzy nieustannie nawołują do pokuty za wszelkie odstępstwa z drogi Bożej. Równocześnie zachęcają oni do trwania w dobrem, zapowiadając nadchodzące zbawienie, czyli wyzwolenie człowieka ze zła, którego dokona sam Bóg<sup>25</sup>. Ten proces nawrócenia (przemiany) powinien nie tyle wyrażać się w zewnętrznej obrzędowości, ile raczej w wewnętrznym nastawieniu. Chodzi tu o przemianę „serca” rozumianego jako centrum intelektualne, woli i emocjonalne człowieka. Ma to wyzwolić w człowieku postawę całkowitego zawierzenia Bogu jako Ojcu, który prowadzi człowieka przez życie i troszczy się o wszystkie jego potrzeby. Należy zatem porzucić dotychczasowe sposoby myślenia i działania, które są niezgodne z miłością Boga<sup>26</sup>. Taka postawa bezgranicznej ufności jest właściwa dziecku. Dlatego ono właśnie staje się wzorem ucznia Chrystusa.

<sup>25</sup> Por. J. Giblett, P. Grelot, *Pokuta – nawrócenie*, w: *STB*, s. 705-713.

<sup>26</sup> Por. E. Zenger, *Nawrócenie*, w: *PSB*, kol. 799-803.



Kolejnym elementem postawy dziecka jest uniżoność (Mt 18,4). Grecki wyraz użyty tutaj (*tapeinosei*) oznacza brak wyniosłości nad innych, brak pychy i zarozumiałości, ducha służby bliźnim.

Niezwykle ważną prawdę o dziecku zawiera stwierdzenie: „Kto by przyjął takie jedno dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18,5; Mk 9,37; Łk 9,48). Jezus Chrystus w tych słowach utożsamia się z dzieckiem.

Wszystkie powyższe stwierdzenia słowne Syna Bożego w odniesieniu do dziecka pozwalają wysnuć wniosek, iż dziecko w oczach Boga posiada ogromną wartość, stając się wzorem człowieka przyjmującego Królestwo Boże.

Powyżej przedstawioną wartość dziecka Jezus Chrystus potwierdza swoimi czynami w stosunku do dzieci. Jeden z takich czynów przedstawiają teksty Mt 19,13-15, Mk 10,13-15; Łk 18,15-17. W scenach tych do Jezusa przyprowadzono dzieci, a Jego postawę wobec nich wyrażają cztery gesty: włożenie na nich rąk, modlitwa, przytulenie i błogosławienie. Symboliczny gest nałożenia rąk wywodzi się ze Starego Testamentu i ma szerokie znaczenie. Stwarza on szczególną relację pomiędzy tym, na którego kładzie się ręce, a tym, który je nakłada. Przez nałożenie rąk można objąć coś w posiadanie (Ps 139,5) albo może być przeniesiona wina (Kpł 16), odpowiedzialność (Kpł 24,14), władza duchowa (Lb 27,18-23)<sup>27</sup>. Z kolei w Nowym Testamencie przez ten gest przekazywano Ducha Świętego ochrzczonym<sup>28</sup>. Cały kontekst postępowania Jezusa, czyli przytulenie dzieci, wyrażające delikatność, serdeczność i czułość wobec dziecka, zdaje się wskazywać, że gest ten w tym przypadku miał oznaczać błogosławienie (Mk 10,16)<sup>29</sup>. W świetle Biblii jest ono rozumiane jako dar komuś ofiarowany (Rdz 33,11; 1 Sm 25,14-27; 30, 26-31). W znaczeniu religijnym oznacza ono Bożą łaskawość, która zapewni zbawczą siłę (Rdz 1,22.28), udział w stwórczej mocy Boga, w Jego miłości i dobrach od Niego pochodzących<sup>30</sup>. Zapewnia to szczęście, dobrobyt i powodzenie życiowe. Stąd też terminy „błogosławieństwo” i „pokój” często występują blisko siebie<sup>31</sup>. Pierwszym źródłem błogosławieństwa jest sam Bóg (Rdz 12,1-3; Lb 22-24). Stopniowo we władzy tej uczestniczą ojciec rodziny (Rdz 27,28) oraz kapłan (Lb 6,22-27). Błogosławieństwo miało swoją formułę w postaci ustalonej sentencji dziękczynnej lub pochwalnej, kierowanej do Boga<sup>32</sup>. Używało się jej często jako formy modlitwy

<sup>27</sup> Por. G. Miller, *Nałożenie rąk*, w: *PSB*, kol. 785.

<sup>28</sup> Dz 8,18; 13,3.

<sup>29</sup> Także w Starym Testamencie gest nałożenia rąk był rozumiany jako udzielone błogosławieństwo (Rdz 48,14-20).

<sup>30</sup> Por. J. Schmihals, *Błogosławić*, w: *PSB*, kol. 116-117.

<sup>31</sup> Por. J. Guillet, *Błogosławieństwo*, w: *STB*, s. 80.

<sup>32</sup> Najczęściej wywodziła się ona z hymnu, w którym było wychwalane określone dobrodzieństwo okazane człowiekowi przez Boga.

i dziękczynienia<sup>33</sup>. Powyższe rozumienie błogosławieństwa zostało przyjęte w Nowym Testamencie, stąd też do Jezusa przyprowadzono dzieci, aby je pobłogosławił, licząc, że gest ten wyjedna im przychyłność i łaskawość Boga oraz pomysłowość życiową. Postawa Chrystusa, który pozytywnie odpowiedział na te prośby, podkreśla w pełni godność dziecka w oczach Boga.

Na szczególną uwagę zasługują te sytuacje, w których Jezus staje wobec dzieci znajdujących się w potrzebie. Są nimi te momenty, gdy rodzice pełni z troskania o swoje dzieci, przyprowadzają je do Chrystusa bądź też proszą o Jego wstawiennictwo. Chodzi tutaj głównie o zagadnienie cierpienia dzieci. Ewangelie odnotowują szereg takich zdarzeń. Pierwszymi są te, które ukazują Mt 9,18-26; Mk 5,21-43; Łk 8,41-56. Wszystkie te teksty przedstawiają ojca zwracającego się do Jezusa o pomoc w sprawie swej chorej córki. Zarówno Mk, jak i Łk określa tę córkę jako konającą (*apetnesken*). Natomiast Mt przedstawia ją jako już umarłą (*eteleytesen*)<sup>34</sup>. Dalsze sceny tekstu ukazują Syna Bożego odpowiadającego na prośbę ojca zatroskanego o swe dziecko. W ten sposób Chrystus przychodzi z pomocą dziewczynce będącej w potrzebie. Jest ona tym bardziej szczególna, iż ostatecznie Jezus staje przed dzieckiem, które dopiero co zmarło (Mt 9,23; Mk 5,35; 38; 8,49.52). Skutek tego, co Chrystus uczynił wobec zmarłej dziewczynki, Mt 9,25 określa jako „wstała” (*egeste*). Podobnie podaje Mk 5,42, dodając ponadto dla podkreślenia niezwykłości tego wydarzenia, iż dziewczynka „chodziła” (*periepatei*). Wydaje się, iż najbardziej trafnie efekt czynu Chrystusa wobec dziecka charakteryzuje Łk, mówiąc, iż dziewczynka „powróciła do życia i natychmiast wstała”. Przywracając dziewczynkę do życia, Chrystus obdarza dziecko największym dobrem<sup>35</sup>. Dla podkreślenia tego, że dziecko zostało przywrócone do życia, Jezus nakazuje je nakarmić (*psagein*) 8,55. Spożywanie pokarmów świadczy bowiem o życiu i je podtrzymuje<sup>36</sup>. Tak więc Syn Boży w tym przypadku, przywracając dziecku życie, wyraża swą miłość do niego w najwyższym stopniu. Skoro tak, to wynika z tego, iż dziecko posiada wysoką wartość.

Kolejną scenę, w której Jezus Chrystus staje wobec cierpienia dziecka, ukazują Mt 15,21-28; Mk 7,24-30. W tym przypadku o pomoc do Syna Bożego zwraca się matka, której córka jest dręczona przez diabła<sup>37</sup>. Interesującym ele-

<sup>33</sup> Por. E. Zenger, *Formuła błogosławieństwa*, w: *PSB*, kol. 358.

<sup>34</sup> Ta różnica określeń stanu dziewczynki nie przyczynia się zasadniczo do jakichkolwiek przeciwieństw w rozumieniu danej perykopy. Wydaje się natomiast, iż celem Mt było w ten sposób jeszcze większe podkreślenie niezwykłości czynu, którego dokonać miał Jezus – wskreszenie już umarłej.

<sup>35</sup> Por. Życie w świetle Biblii jest uważane za największe dobro doczesne.

<sup>36</sup> Por. P.M. Galopin, J. Guillet, *Pokarm*, w: *STB*, s. 695.

<sup>37</sup> Mk 7,25 podaje, iż dziewczynka „miała ducha nieczystego”.

mentem tego wydarzenia jest fakt, iż matka tego dziecka nie była Izraelitką, lecz zamieszkiwała okolice Tyru i Sydonu, będąc Syrofenicjanką czy też Kanańką. Również na jej prośbę Chrystus odpowiedział pozytywnie, czego efektem było przywrócenie pełnego zdrowia córce (Mt 15,28). Mk 7,30 podsumowuje to wydarzenie słowami „czart już je opuścił”. Następuje więc tutaj wyzolenie dziecka od zła, którym jest szatan. A zatem Chrystus obdarza dziecko dobrem, które ściśle wiąże się z odkupieniem.

Jeszcze inną sytuację dziecka cierpiącego i ustosunkowania się Chrystusa do niego przedstawiają teksty Mt 17,14-20; Mk 9,14-29; Łk 9,37-43. Ponownie ukazana jest postać ojca zwracającego się do Jezusa o pomoc, ponieważ syn tego ojca jest lunatykiem i cierpi z tego powodu (Mt 17,14). Mk 9,17-18 określa stan chłopca jako pochwylenie przez „ducha niemego”, efektem czego było rzucanie się na ziemię, ślinienie, zgrzytanie zębami i drętwienie. Podobnie stwierdza Łk 9,39. Opisy te ukazują brak samokontroli chłopca w wyniku napadów złego ducha. Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, iż stan dziecka był bardzo poważny, skoro było ono dręczone przez szatana. Poszczególne elementy działania Jezusa wobec dziecka, czyli zgromienie złego ducha, nakazanie mu wyjścia z chłopca oraz pełne uzdrowienie, potwierdzają, iż chodzi tu o egzorcyzm. Ponownie więc Syn Boży ukazany jest jako Ten, który obdarza dziecko dobrem wynikającym ze zbawienia.

Powyżej przedstawione wydarzenia pozwalają wysnuć wniosek, iż rodzice, doceniając wartość, jaką przedstawia dziecko, troszczą się o jego pełny i prawidłowy rozwój<sup>38</sup>. Istotne jest to, iż obowiązek ten podejmuje zarówno ojciec, jak i matka. Fakt, iż Chrystus odpowiada pozytywnie na prośbę rodziców, gdy dziecko ich oczekuje pomocy, jeszcze bardziej podkreśla wielką jego wartość. Ponieważ Jezus Chrystus udziela pomocy zarówno chłopcu, jak i dziewczynce, dlatego też można wysnuć wniosek, iż Ewangelie nie czynią żadnej różnicy, jeśli chodzi o godność dziecka, biorąc pod uwagę jego płeć.

Teksty Ewangelii, ukazując pełny obraz dziecka, określają także jego obowiązki wobec rodziców. Jeden z nich przedstawia Mt 21,28-31. Chodzi tu o wykonywanie poleceń ojca przez syna. Dziecko powinno więc być poddane i posłuszne swoim rodzicom. Podobne stwierdzenie zawiera się we fragmentach Mt 15,3-7; Mk 7,9-13. W scenie przedstawionej przez te teksty, Chrystus odwołuje się do IV przykazania Dekalogu, którego treścią jest nakaz okazywania czci ojcu i matce. W ten sposób pragnie On podkreślić niezgodność ówczesnych zwyczajów, dotyczących traktowania swoich rodziców, z wymogami tego przykazania. Przykazanie to (Wj 20,12; 21,16) nakładało na dzieci obowiązek utrzymywania rodziców na starość i zapewnienia im środków do życia aż do śmierci. Problem dotyczył tego, czy syn może ofiarować Bogu, co równało się

<sup>38</sup> Teksty Ewangelii wskazują, iż rodzice troszczą się również o wszelkie potrzeby materialne swych dzieci (Mt 7,9-11; Łk 11,9-13).

złożeniu ofiary na rzecz świątyni, to, co powinien dać rodzicom na ich utrzymanie. Ówczesne przepisy zezwalały na takie postępowanie. Ofiarę taką, składaną na świątynię, nazwano „korban”. I tu właśnie pojawił się dylemat, czy po złożeniu korbanu syn w dalszym ciągu był zobowiązany do zabezpieczenia materialnego starości swoich rodziców. Słowa Chrystusa wskazują wyraźnie, iż dochodzi w tej dziedzinie do nadużyć (Mt 15,6; Mk 7,9). Zwalniano się bowiem, po złożeniu korbanu, z obowiązku utrzymania materialnego rodziców. Zdarzało się, iż „pobożny” syn nie od razu oddawał w świątyni zadeklarowaną ofiarę. Niejednokrotnie korzystał z niej przez jakiś czas, czego jednak nie mogli uczynić jego rodzice, ponieważ ofiara ta była już własnością Boga. Taka sytuacja była ewidentną krzywdą rodziców. Zwyczaj takie wypaczały Prawo Boże. Stąd też bardzo mocne stwierdzenie Pana Jezusa: „...przekreślcie przykazania Boże dla zachowania waszego nakazu” (Mt 15,6; Mk 7,9). Staje On w obronie godności rodziców i ponownie przypomina o obowiązku dzieci wobec nich, wynikającym z IV przykazania. Tak więc, dziecko powinno okazywać cześć rodzicom, w skład której wchodził także obowiązek ich materialnego utrzymania w starości, niezależnie od zewnętrznych okoliczności. Nie istniała po prostu żadna sytuacja, która zwalniała dzieci z tego obowiązku.

Na obraz dziecka w ewangeliach składa się prawda, którą ukazuje Mt 11,16-20. Jest tam przedstawiona scena z rodzinnego życia dziecka. Chodzi tu o zabawę dziecięcą. Wzmianka o flecie, śpiewach i zawodzeniu pozwala przypuszczać, iż chodzi o zabawę w wesele i pogrzeb. Biorą w niej udział dwie grupy dzieci, pomiędzy którymi nie ma porozumienia. Gdy jedna grupa rozpoczyna zabawę, druga nie chce się do niej przyłączyć. Sytuacja ta ukazuje jedną z właściwości dziecięcego charakteru, jaką jest kapryśność. Cecha ta została wyraźnie przedstawiona przez Jezusa jako negatywna i domagająca się poprawy.

Niestety zdarza się i tak, że dziecko może być zdeprawowane przez zły wpływ rodziców, czego przykładem jest postępowanie córki Herodiady (Mt 14,6-11; Mk 6,21-28). Jezus Chrystus dostrzega tę prawdę o zdeprawowaniu dziecka, szczególnie podkreślając to w mowie dotyczącej końca świata i okoliczności Jego ponownego przyjścia na świat jako sędziego. Jest tam ukazane tak wielkie zdeprawowanie dzieci, które wyraża się buntem przeciwko rodzicom, a nawet ich zabiciem (Mk 13,12)<sup>39</sup>.

W podsumowaniu powyższych rozważań dotyczących obrazu dziecka ukazanego w Ewangeliach, czyli w działalności i nauczaniu Jezusa Chrystusa, należy stwierdzić, iż właściwym miejscem urodzin człowieka jest małżeństwo i rodzina<sup>40</sup>. Przez sam fakt przyjęcia przez Syna Bożego faktu poczęcia i narodzin

<sup>39</sup> Zabicie (*tanatosoysin*) kogoś uchodziło za wielką zbrodnię w Starym Testamencie, dlatego karane ono było w zasadzie śmiercią.

<sup>40</sup> Prawdę tę potwierdza także scena opisana w Mk 11,18-27. Chociaż samo zagad-

można wysnuć wniosek o godności dziecka. Prawda ta szczególnie powinna być przypominana w obecnych czasach, w których dokonuje się swoisty zamach na te etapy życia ludzkiego. Także postawienie dziecka jako wzoru postawy przyjmowania Królestwa Bożego podkreśla jego wartość. Dobro, którym Chrystus obdarza dziecko dotknięte cierpieniem, niezależnie od płci, pozwala stwierdzić, iż dziecko w pełni uczestniczy w owocach Zbawienia. Równocześnie Ewangelie ukazują pewne wady charakteru wiążące się z dzieciństwem, co jednak nie tylko nie niszczy godności dziecka, ale jeszcze bardziej uwypukla o nim pełnię prawdy.

MIROSLAWA MANIKOWSKA

**W ROKU OBCHODÓW SETNEJ ROCZNICY  
OBJĘCIA PARAFII ZAKRZEWSKIEJ  
PRZEZ KS. DR. BOLESŁAWA ANDRZEJA DOMAŃSKIEGO**

Ksiądz Bolesław Andrzej Domański po powrocie w 1887 roku ze studiów w Münster został skierowany na wikariat w Lubawie – miasto powiatowe w Prusach Wschodnich. Po rocznym pełnieniu obowiązków wikariusza w tej parafii powierzono mu stanowisko prokuratora w Collegium Marianum, a w 1899 roku – profesora w Seminarium Duchownym w Pelplinie<sup>1</sup>.

W 1902 roku ks. dr Bolesław Domański, zrezygnowawszy z pracy naukowej, został administratorem parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Złotowie, a w 1903 roku najpierw administratorem, a 15 września 1903 roku proboszczem w Zakrzewie.

Parafia zakrzewska była pod patronatem Hohenzollernów, oni obsadzali ją postępowymi kapłanami. Mimo tego zwyczaju udawało się biskupom obsadzać parafie na Ziemi Złotowskiej proboszczami o polskiej narodowości. W ten sposób zostali proboszczami ks. Bolesław Domański w Zakrzewie, ks. Leon Pelowski w Złotowie, ks. Maksymilian Grochowski w Głubczynie, ks. Alfons Sobierajczyk w Wielkim Buczku, ks. Władysław Paszki w Sławianowie<sup>2</sup>.

W ciągu 36-letniej posługi duszpasterskiej ks. dr. Bolesława Andrzeja Domańskiego w Zakrzewie nastąpiły korzystne zmiany w życiu duchowym zakrzewskich parafian, wzrosło także zaangażowanie w działalność społeczno-gospodarczą i patriotyczną.

<sup>1</sup> Por. *Schematismus des Bistumus Culm mit dem Bischofssitzen in Pelplin*, 1904, s. 67; A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia Złotowska*, Poznań 1928, s. 123–125; E. Osmańczyk, *Niezłomny Proboszcz z Zakrzewa. Rzecz o księdzu Patronie Bolesławie Domańskim*, Warszawa 1989, s. 29; J. Borzyszkowski, *Lud polski się nie da... Ks. Bolesław Domański Patron Polaków w Niemczech (1872–1939)*, Gdańsk 1989, s. 22–23.

<sup>2</sup> Por. F. Ringwelski, *Augustyn Rosentreter biskup chełmiński (1898–1926) wobec sprawy polskiej*, „Studia Pelplińskie” 1977, s. 95–97; A. Jasiak, *Czterech ostatnich. Księża polscy – obrońcy polskości Ziemi Złotowskiej*, w: *Na okazanie drogi*, Poznań 1975, s. 172–203.

nienie dotyczy zasadniczo sporu o zmartwychwstanie w odniesieniu do małżonków oraz prawa lewiratu, to jednak cały kontekst dyskusji pozwala wysnuć wniosek, że właściwym miejscem narodzin dziecka jest rodzina.

## 1. Parafia zakrzewska

Z chwilą objęcia przez ks. dr. Bolesława Domańskiego parafii pw. św. Marii Magdaleny należały do niej dwa kościoły filialne: w Głomsku – pw. św. Michała i w Polskiej Wiśniewce – pw. św. Marcina (od 1909 roku stanowił lokalny wikariat, leżący w granicach dekanatu kamieńskiego w diecezji chełmińskiej)<sup>3</sup>.

Parafia zakrzewska była jednym z najsilniejszych skupisk ludności polskiej na terenie powiatu złotowskiego<sup>4</sup>.

Pierwsza wzmianka o istnieniu kościoła w Zakrzewie pochodzi z 1491 roku, natomiast od 1511 roku zachowała się informacja o istnieniu parafii zakrzewskiej<sup>5</sup>. W XVI wieku parafia skupiała w swoich granicach następujące wsie: Buczek Wielki, Głomsk, Górzna, Trudna, Lipka, Łąkie, Potulice, Prochy, Stara Wiśniewka (należały do archidiakonatu kamieńskiego z siedzibą w Kamieniu Krajeńskim, w archidiecezji gnieźnieńskiej). Przez cały XVII wiek parafia zakrzewska nie miała ściśle określonych granic. Do 1600 roku należał do niej Buczek Wielki i Radawnica, a od 1617 roku – Głomsk, Potulice, Stara Wiśniewka i kaplica w Debrznie<sup>6</sup>. W latach 1619–1695 parafia zakrzewska należała do Złotowa, a obowiązki duszpasterskie pełnił kapłan komendariusz – wikariusz<sup>7</sup>.

Przeprowadzona w 1653 roku wizytacja duszpasterska w parafii złotowskiej potwierdziła, że w Zakrzewie znajduje się kościół drewniany pw. św. Marii Magdaleny. W 1670 roku kościół ten uległ zniszczeniu, a na jego miejscu w 1710 roku wybudowano nową świątynię i plebanię dzięki staraniom ks. Wojciecha Stanisława Lipowicza – kanonika i kustosa kamieńskiego. Fundatorką tego kościoła była Anna Radomska-Działyńska, księżna kaliska i właścicielka Zakrzewa<sup>8</sup>.

Podział diecezjalny dla parafii zakrzewskiej, ukształtowany w średniowieczu, zmienił się po pierwszym rozbiore Polski<sup>9</sup>. W tej sytuacji Zakrzewo nale-

<sup>3</sup> Por. *Schematismus...*, dz. cyt., s. 67–68; A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 83; O. Goerke, *Der Kreis Flatow*, Flatow 1918, s. 320; P. Szafran, *Osadnictwo historyczne Krajny w XVI–XVIII wieku (1511–1722)*, Gdańsk 1961, s. 214; W. Urban, *Dzieje Kościoła w zaborze pruskim. Wielkopolska, Pomorze i Warmia. Śląsk*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, tom II, cz. 1, Poznań – Warszawa 1979, s. 565.

<sup>4</sup> Por. J. Staszewski, *Ziemia Złotowska pod panowaniem pruskim (lata 1772–1920)*, w: *Ziemia Złotowska*, pod red. W. Wrzesińskiego, Gdańsk 1969, s. 28–29.

<sup>5</sup> Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 112–113.

<sup>7</sup> Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Parafia katolicka Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Złotowie (1821–1945). Studium społeczno-gospodarcze*, Koszalin 2002, s. 29–30.

<sup>8</sup> Por. *Schematismus des Bisthumus Culm*. Pelplin 1867, s. 48–49.

<sup>9</sup> Por. B. Kumor, *Ustrój Kościoła w Polsce stanisławowskiej*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, tom II, cz. 1, Poznań – Warszawa 1979, s. 100

zące do tej pory do archidiakonatu kamieńskiego i archidiecezji gnieźnieńskiej, w latach 1821–1922 wchodziło w skład dekanatu kamieńskiego diecezji chełmińskiej<sup>10</sup>. Stało się tak w wyniku wydania przez papieża Piusa VII bulli *De salute animarum* (16 lipca 1821 r.), w której zostały uporządkowane sprawy granic diecezji chełmińskiej<sup>11</sup>.

Obecny kościół parafialny w Zakrzewie wzniesiono w latach 1839–1841 w stylu neogotyckim, z inicjatywy ks. proboszcza Jana Tomasza Zenona Cichockiego, który w 1859 roku wybudował również kościół filialny w Głomsku. Kościół parafialny poświęcono 25 października 1841 roku, a konsekrowano 5 czerwca 1842 roku<sup>12</sup>.

Zmiany polityki państwa pruskiego w okresie zaborów wpłynęły na zwierzchnictwo państwa nad Kościołem. Wejście ustawy z 1873 roku o kształceniu i zatrudnieniu duchownych zwiększało zakres ingerencji państwa pruskiego w obsadzanie placówek duszpasterskich. Tak było też w przypadku parafii należących do diecezji chełmińskiej (m.in. w Zakrzewie) – patronat nad nimi sprawował rząd<sup>13</sup>.

## 2. Działalność duszpasterska ks. Bolesława Domańskiego

Ksiądz w polskim społeczeństwie katolickim (do jakiego należało Zakrzewo) cieszył się dużym autorytetem moralnym oraz przyjmował funkcje kierownicze. Tak było w przypadku ks. dr. Bolesława Domańskiego.

W parafii zakrzewskiej ks. Domański dokonał odrodzenia religijnego wiernych, przekształcił wieś i parafię w silny ośrodek polskości na terenie zaboru pruskiego. W skład parafii zakrzewskiej wchodziły następujące wsie: Zakrzewo, Drożyska Wielkie, Drożyska Średnie, Drożyska Małe, Czernice – Królewska Wieś, Lipka, Potulice, Prochy, Wersk, Głomsk, Polska Wiśniewka, Nowa Wiśniewka, Osowo, Ługi, Łąkie<sup>14</sup>. Na terenie parafii znajdowały się dwa kościoły ewangelickie: w Królewskiej Wsi – Czernice (kościół parafialny) i w Drożyskach Wielkich (kościół filialny). Katolicy stanowili 86,7% ludności parafii zakrzewskiej, ewangelicy – 13% i Żydzi – 0,3%<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Por. A. Nadolny, *Granice diecezji chełmińskiej*, „Studia Pelplińskie” 1985, t. XVI, s. 48.

<sup>11</sup> Por. B. Kumor, *Ustrój...*, dz. cyt., s. 188–189.

<sup>12</sup> Por. *Schematismus...* 1867, dz. cyt., s. 48.

<sup>13</sup> Por. J. Wysocki, *Kościół katolicki pod zaborem pruskim (1772–1815)*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz. 1, Poznań – Warszawa, 1979, s. 151.

K. Wajda, *Społeczeństwo polskie i Kościół katolicki na Pomorzu a państwo pruskie w latach 1860–1914*, „Studia Pelplińskie” 1985, t. XVI, s. 108

<sup>14</sup> Por. *Schematismus...* 1904, dz. cyt., s. 49.

<sup>15</sup> Por. B. Popielas-Szultka i Z. Szultka, *Dzieje Zakrzewa*, Koszalin 1974, s. 22.

Ks. Bolesław Domański głosił wspaniałe kazania, w których omawiał problemy parafian, wynikające z częstych z nimi rozmów<sup>16</sup>. Ksiądz spotykał się z członkami istniejących bractw kościelnych (Niepokalane Poczęcie Najświętszej Marii Panny oraz Solidacja Mariańska), głosił nauki stanowe – przygotowujące do sakramentu małżeństwa, prowadził katechizację dzieci – ucząc je także czytania i pisania po polsku. Czas po Mszach Świętych przeznaczał na spotkania z parafianami, którzy dzielili się z duszpasterzem swoimi problemami<sup>17</sup>.

W 1910 roku, przed rozpoczęciem prac remontowo-budowlanych, ks. Domański zorganizował w Zakrzewie dwutygodniową misję prowadzoną przez ojców Redemptorystów<sup>18</sup>.

Rok później nastąpiło dziesięciodniowe odnowienie misji, nad którymi pieczę sprawowali księża Jezuiti. Owocem pracy duszpasterskiej ks. Domańskiego w latach dwudziestych XX wieku był wzrost liczby parafian przystępujących do Komunii Świętej<sup>19</sup>.

Ks. proboszcz zwracał dużą uwagę na śpiew w kościele, a to spowodowało założenie chóru kościelnego. Ciekawym zwyczajem w zakrzewskiej świątyni było śpiewanie po niedzielnej Mszy Świętej pieśni „Bogurodzica Dziewica”<sup>20</sup>.

W trosce o chorych, ksiądz sprowadził do Zakrzewa Siostry Elżbietanki. One właśnie przejęły opiekę nad chorymi<sup>21</sup>.

Dzięki zaangażowaniu oraz ofiarności parafian powiększono w 1911 roku zakrzewski kościół o murowaną wieżę z zegarem. W 1922 roku do prezbiterium od strony północnej dobudowano zakrystię, a od strony południowej – kaplicę Matki Bożej Różańcowej. Kościół w ten sposób uzyskał kształt krzyża. W latach 1922–1928 wykonano wewnątrz świątyni nową polichromię, której twórcami byli malarze: F. Kottrup i P. Furmann z Berlina. Na sklepieniu umieszczono dziewięć malowideł nawiązujących do Sakramentu Eucharystii. Freski na ścianie północnej i południowej przedstawiały siedem sakramentów świętych. W miejsce okien wstawiono witraże prezentujące: od strony północnej – Tajemnice Różańca Świętego, od strony południowej – Świętą Rodzinę. Ksiądz proboszcz nie szczędził ludziom słów wdzięczności, doceniał każdy wysiłek, dokumentował każdą ofiarności parafian, czego świadectwem są np. witraże. Dwa witraże ufundował ks. Domański i jego rodzina: ojciec Franciszek i siostra Melania.

Zakrzewska świątynia, dzięki wysiłkom proboszcza Domańskiego, była przybytkiem chrześcijańskiej kultury polskiej. W kaplicy Matki Boskiej Różańcowej umieszczono płaskorzeźbę Matki Boskiej Królowej Polski w otoczeniu świętych, przy każdej z postaci podano jej znak rodowy. Ściany kaplicy zostały przyozdobione motywami przedstawiającymi sceny z życia Jezusa Chrystusa oraz Matkę Bolesną w otoczeniu ludzi oczekujących pomocy. Na stropie kaplicy namalowano obraz Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny z apostołami, a dookoła – fryz z aniołków dźwigających girlandy z białych, czerwonych i złotych róż (symbol tajemnic Różańca Świętego). Poniżej widniał napis w języku łacińskim: „Magnificat – Wielbi Dusza moja Pana i rozradował się duch mój w Bogu Zbawicielu moim”. „Oto odtąd znać mnie będą błogosławioną wszystkim narody”. W kaplicy wmurowano także tablicę upamiętniającą budowniczego kościoła ks. Jana Tomasza Zenona Cichockiego<sup>22</sup>.

Do odnowionego kościoła parafialnego zakupiono trzy dzwony i organy. Plac przykościelny otoczono murem i wybudowano ołtarz polowy przedstawiający grupę ukrzyżowania Pańskiego<sup>23</sup>. Przy zewnętrznym ołtarzu odprawiano nabożeństwa z okazji ważniejszych uroczystości, np. odpustu św. Marii Magdaleny 22 lipca.

W pracy duszpasterskiej wspomagali księdza proboszcza w Zakrzewie kapłani narodowości polskiej – wikariusze: ks. Bolesław Pokorski, ks. Jan Zareba, ks. Franciszek Spors, ks. Władysław Tymecki, ks. Julian Piechowski, ks. Jan Rogalski, ks. Ignacy Szwedowski<sup>24</sup> oraz narodowości niemieckiej – wikary ks. Alfons Mersmann, który po śmierci ks. Bolesława Domańskiego został proboszczem w Zakrzewie<sup>25</sup>.

Ugruntowana przez księdza dr. Bolesława Domańskiego świadomość religijna łączyła się z poczuciem polskiej narodowości. Objawiało się to podczas uczestnictwa w nabożeństwach. Jedną z największych przeszkód w działalności duszpasterskiej była nieprzychylna polityka władz pruskich.

W związku z dekretem Piusa X *Quarum singulari* z roku 1910, biskup chełmiński Augustyn Rosentreter wydał rozporządzenie dla swojej diecezji o nauce przygotowawczej. W parafii zakrzewskiej nauki te odbywały się w miesiącach letnich, a uroczystość Pierwszej Komunii Świętej miała miejsce we wrześniu lub w październiku, tak jak przedstawiono w tabeli 1.

<sup>16</sup> Por. E.J. Osmańczyk, *Matka Boska Radosna, Patronka spod Znak Rodła*, Paryż 1989, s. 58.

<sup>17</sup> Por. A. Jasiak, *In memoriam*, „Polak w Niemczech”, Bochum 1969, s. 6.

<sup>18</sup> Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 126; L. Bończa-Bystrzycki, *Parafia...*, dz. cyt., s. 179–180.

<sup>20</sup> Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 120, 126.

<sup>22</sup> Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 112–120; Z. Krauze, *Ksiądz Patron Domański*, Gorzów Wlkp. 1948, s. 13–18.

<sup>23</sup> Por. A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>24</sup> Por. H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 241, 247, 272, 312, 352, 342, 376–377.

<sup>25</sup> Por. E.J. Osmańczyk, *Niezłomny...*, dz. cyt., s. 316–318.

Tabela 1. Liczba dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii Świętej w parafii zakrzewskiej w latach 1903–1938

Data	Liczba	Data	Liczba
1903.09.18	42	1923	*
1904	61	1924	*
1905	60	1925	*
1906.10.07	90	1926	*
1907.10.06	78	1927.09.25.	31
1908.10.11	76	1928.09.23.	34
1909.09.19	67	1929	*
1910	51	1930	*
1911.10.08	54	1931.09.20.	42
1912.05.26	59	1931.09.27.	5
1912.09.22	24	1932.09.18.	7
1913.09.28	114	1932.09.25.	43
1914.09.27	71	1933.09.17.	37
1915.09.26	74	1933.09.24.	3
1916.09.24	65	1934.09.16.	62
1917	70	1934.09.23.	7
1918	53	1935.09.22.	29
1919	44	1936.	*
1920.09.26	73	1937.09.19.	32
1921.09.25	58	1938.09.18.	30
1922	*		

\* brak danych

Ks. Bolesław Domański zwracał uwagę, że parafię zakrzewską w większości zamieszkuje Polacy. Apelował więc, w imię tożsamości narodowej, o zawieranie katolickich związków małżeńskich<sup>26</sup>. W czasach działalności duszpasterskiej ks. Domańskiego utożsamiano „Polaka jako katolika, Niemca – ewangelika”.

Ze względu na fakt, iż dzieci zrodzone z małżeństw mieszanych przyjmowały wyznanie ewangelickie, biskup chełmiński w 1886 roku wydał list pasterski ukazujący skutki zawieranych małżeństw mieszanych dla Kościoła katolickiego. Na spotkaniach duszpasterskich z kapłanami dekanatu złotowskiego również wskazywano na niebezpieczeństwa płynące z takich małżeństw<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Parafia...*, dz. cyt., s. 182–184.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 184.

Tabela 2. Liczba zawartych małżeństw katolickich w latach 1903–1939 (okres duszpasterstwa ks. dr. Bolesława Domańskiego w parafii zakrzewskiej)<sup>28</sup>

Rok	Małżeństwa katolickie	Rok	Małżeństwa katolickie
1903 *	10	1922	19
1904	24	1923	12
1905	19	1924	25
1906	16	1925	14
1907	19	1926	11
1908	26	1927	16
1909	25	1928	11
1910	11	1929	15
1911	15	1930	14
1912	17	1931	17
1913	17	1932	17
1914	12	1933	18
1915	6	1934	26
1916	6	1935	19
1917	8	1936	17
1918	2	1937	16
1919	33	1938	14
1920	30	1939 **	3
1921	26	Suma	606

\* od 19 czerwca 1903 r. (pierwszy wpis do księgi małżeństw dokonany przez ks. Domańskiego)

\*\* do 21 kwietnia 1939 r. – dnia śmierci ks. Domańskiego

W księdze małżeństw zostały wpisane tylko małżeństwa katolickie. Nie ma żadnej wzmianki na temat małżeństw mieszanych, mimo iż w księdze chrztów odnotowano dzieci z takich małżeństw (tab. 3).

Na podstawie Księgi chrztów z lat 1871–1908 oraz 1909–1945 wnioskujemy, że w ciągu 36-letniej posługi duszpasterskiej ks. Bolesława Domańskiego było bardzo mało chrztów dzieci z małżeństw mieszanych, więcej natomiast chrztów dzieci nieślubnych – 109, a z małżeństw katolickich – 2875.

Ksiądz proboszcz w ciągu swojej posługi w parafii zakrzewskiej uczył swoich parafian sztuki życia według prawd wiary, dając przykład solidnej pracy na co dzień. Z okazji 25-lecia pracy duszpasterskiej (15 września 1928 r.) otrzymał wiele życzeń, upominków, m.in. książkę „Ziemia Złotowska” od swojego parafianina Antoniego Jaśka, piszącego pod pseudonimem Andrzej Krajna-Wielatowski.

<sup>28</sup> Por. Księga małżeństw parafii zakrzewskiej z lat 1860–1944.

Tabela 3. Liczba dzieci ochrzczonych w latach 1903–1939 (do 21 kwietnia)<sup>29</sup>

Rok	Dzieci z małżeństw		Dzieci nieślubne	Ogółem ochrzczonych
	katolickich	mieszanych		
1903	69	1	3	73
1904	135	–	4	139
1905	130	5	10	145
1906	129	2	5	136
1907	116	3	9	128
1908	129	1	2	132
1909	109	–	7	116
1910	107	–	2	109
1911	94	2	4	100
1912	112	–	2	114
1913	104	–	5	109
1914	110	–	1	111
1915	69	–	2	71
1916	42	–	2	44
1917	49	1	6	56
1918	47	3	3	53
1919	67	–	3	70
1920	60	–	6	66
1921	87	–	3	90
1922	66	1	6	73
1923	65	–	–	65
1924	69	–	1	70
1925	75	1	2	78
1926	64	–	3	67
1927	42	–	2	44
1928	67	–	3	70
1929	59	–	–	59
1930	64	–	1	65
1931	47	–	1	48
1932	54	1	–	55
1933	70	–	3	73
1934	74	–	2	76
1935	84	1	–	85
1936	62	–	1	63
1937	73	2	4	79
1938	63	–	1	64
1939	12	–	–	12
Suma	2875	24	109	3008
Udział %	95,6	0,8	3,6	100

<sup>29</sup> Por. Księga chrztów parafii Zakrzewo z lat 1871–1908, 1909–1945.

### 3. Dziedzictwo duszpasterskie proboszcza z Zakrzewa

Ks. Bolesław Domański łączył działalność duszpasterską z działalnością społeczno-gospodarczą. Wyrazem tak pojętej działalności było obranie wiejskiego proboszcza prezesem Związku Polaków w Niemczech. W ciągu swojego życia ks. Domański pełnił wiele funkcji społecznych<sup>30</sup>.

Jako współautor Pięciu Prawd Polaków:

1. Jesteśmy Polakami.
  2. Wiara Ojców naszych wiarą naszych dzieci.
  3. Polak Polakowi bratem.
  4. Co dzień Polak narodowi służy.
  5. Polska matką naszą, nie wolno mówić o matce złe,
- wyłoszonych na Kongresie Polaków w Niemczech (Berlin 6 marca 1938 r.), widział w nich „katechizm religijno-patriotyczny”. Za swoją działalność społeczną ks. Bolesław Domański otrzymał od władz Związku Polaków w Niemczech „Odznakę Wiary i Wytrwania”. Ksiądz Patron (taki tytuł przyjmował każdy prezes Związku Polaków w Niemczech) wygłosił przemówienie na temat polskości jako wyznanie wiary chrześcijanina Polaka<sup>31</sup>.

Za jego staraniem powstała w parafii kaplica Matki Boskiej Radosnej – patronki Polaków zrzeszonych w Związku Polaków w Niemczech, a także ludności rodzimej. Obranie Matki Boskiej Radosnej na patronkę świadczy o głębokim zawierzeniu Matce Jezusa Chrystusa<sup>32</sup>.

Realizacja budowy kaplicy ku Jej czci nastąpiła dopiero w 50. rocznicę śmierci ks. proboszcza (21 kwietnia 1989 roku). Na uroczystości, ks. Prymas Józef Glemp dokonał poświęcenia obrazu i kaplicy Matki Boskiej Radosnej. Obecny na uroczystości przyjaciel ks. Domańskiego – Edmund Jan Osmańczyk odczytał „Zakrzewską modlitwę za sąsiadów”:

*Módlmy się za dobre sąsiedztwo z narodami nas otaczającymi na lądzie i na Bałtyku.*

*Za ich pomyślność, za ich pokój i wolność oraz za ich wkład w ogólnoludzkie dziedzictwo.*

*Za naród rosyjski.*

*Za naród litewski.*

*Za naród białoruski.*

<sup>30</sup> Por. Z. Dworecki, *Działalność narodowa ludności polskiej rejencji pilskiej w latach 1920–1932*, Poznań – Słupsk 1969, s. 156; E. Osmańczyk, *Niezłomny...*, dz. cyt., s. 69; A. Krajna-Wielatowski, *Ziemia...*, dz. cyt., s. 12; Z. Szultka, *Dzieje Zakrzewa*, Koszalin 1974; W. Wrzesiński, *Polski ruch narodowy w Niemczech 1922–1939*, Poznań 1970; H. Zieliński, *Polacy i polskość ziemi złotowskiej w latach 1918–1939*, Poznań 1949.

<sup>31</sup> Por. B. Domański, *Polska istotą duszy Polaka*, „Polak w Niemczech” nr 4 (1938), s. 31–39.

<sup>32</sup> Por. E.J. Osmańczyk, *Matka Boska Radosna...*, dz. cyt., s. 55–67.



*Za naród ukraiński.*

*Za naród słowacki.*

*Za naród czeski.*

*Za naród Serbołużyczan.*

*Za naród niemiecki.*

*Za narody skandynawskie.*

*Pobłogosław im Panie! O to Cię w polskich świątyniach prosimy z wiarą w moc pojednania na wieki wieków. Amen.*

Od 21 kwietnia 1989 roku modlitwa ta jest odmawiana w każdą rocznicę śmierci ks. dr. Bolesława Domańskiego. Została nawet zaaprobowana przez papieża Jana Pawła II.

Wyraźnym dowodem kontynuowania działalności duszpasterskiej niezłomnego proboszcza jest herb Zakrzewa – nadany wsi 9 grudnia 1994 roku. Przedstawia on Matkę Boską Radosną oraz znak Rodła. Herb znajduje się również na nowym sztandarze Gminy Zakrzewo, poświęconym przez ks. bp. Pawła Cieślika 28 stycznia 1996 roku.

Ks. Domański patronuje Szkole Podstawowej od 1945 roku<sup>33</sup>, ale dopiero 27 kwietnia 1975 roku potwierdził to akt prawny.

Zakrzewo stało się miejscem spotkań i obchodów rocznic związanych z działalnością ks. Domańskiego. Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” przyznaje od 1983 roku Nagrodę im. ks. dr. Bolesława Domańskiego w trzech kategoriach:

- naukowo-oświatowej,
- kulturalno-artystycznej,
- społeczno-gospodarczej<sup>34</sup>.

Celem nagrody jest podkreślenie roli pracy społecznej, akceptującej postawę chrześcijańską jako uzupełnienie patriotyzmu.

W 2002 roku powołano towarzystwo im. ks. dr. Domańskiego „Służymy innym”. Obecny proboszcz, ks. prałat Andrzej Choroba, kontynuuje tradycje swego poprzednika.

Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie ufundowało w 2002 roku pamiątkową tablicę w Przytarni – miejscu narodzin ks. Bolesława Domańskiego.

**Ks. MAREK STĘPNIAK**

## ETYCZNE ASPEKTY FUNKCJONOWANIA UNII EUROPEJSKIEJ W ŚWIETLE WYBRANYCH DOKUMENTÓW KOMISJI EPISKOPATÓW WSPÓLNOTY EUROPEJSKIEJ (COMECE)

### Wprowadzenie

Działalność Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (*Comissio Episcopatum Communitatis Europaeae*), dziś Unii Europejskiej, zwana dalej COMECE i dokumenty przez nią publikowane nie są szerzej znane polskiemu czytelnikowi. Ich znaczenie i aktualność dla środowisk katolickich w Polsce oraz wszystkich zainteresowanych stanowiskiem Kościoła katolickiego wobec integracji europejskiej i działalności struktur wynika z kilku powodów. COMECE jest przede wszystkim kompetentną strukturą kościelną, która monitoruje i ocenia zachodzące w krajach Unii procesy społeczne, gospodarcze, a także pojawiające się ustawy, wchodzące w skład *acquis communautaire*. Deklaracje wydawane na przestrzeni ostatnich ponad dwudziestu lat są przede wszystkim głosem lokalnych Kościołów, ale również doskonałym źródłem informacji o nadziejach i trudnościach, jakie towarzyszyły rozwojowi struktur unijnych. Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że podobne nadzieje i trudności staną się również naszym udziałem. W sytuacji, gdy społeczeństwo polskie przygotowuje się do ważnej historycznej decyzji, Kościół katolicki w Polsce, w najszerszym znaczeniu tego słowa, nie powinien pozostać obojętny wobec procesu integracji. Dlatego warto zapoznać się z refleksjami nad drogą, którą społeczeństwa Unii już przebyły, a która jawi się przed nami niejednokrotnie jako trudna i zagadkowa.

### 1. Struktura i cele COMECE

COMECE została utworzona formalnie w marcu 1980 r. w celu analizy sytuacji religijnej i duszpasterskiej w krajach Wspólnoty oraz wspólnego rozwiązywania problemów duszpasterskich. Jej powstanie poprzedziła działalność Służby Informacyjnej SEPICA, służącej wymianie informacji między episkopatami państw Wspólnoty Europejskiej. Idea powołania COMECE pojawiła się już w 1973 r. podczas zebrania plenarnego Rady Konferencji Episkopatów Europy

<sup>33</sup> Por. Kronika Szkoły w Zakrzewie w latach 1945–1967.

<sup>34</sup> Por. Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, Nagroda im. ks. dr. Bolesława Domańskiego (Regulamin), Warszawa – Poznań 2002.

(CCEE), z inicjatywy biskupów z krajów Wspólnoty, którzy wskazali na szczególny charakter problemów religijnych i moralnych w krajach tworzących Wspólnotę Europejską oraz na potrzebę powołania struktury, która mogłaby utrzymywać relacje z Radą Europy, Parlamentem i innymi instytucjami europejskimi. Postanowiono również, że biskupi krajów Europy Zachodniej będą spotykać się okresowo i omawiać problemy dotyczące ich krajów i Kościołów lokalnych. Ta nieformalna jeszcze struktura deklarowała konieczność ścisłej współpracy z CCEE oraz z Katolickim Ośrodkiem Informacji i Inicjatyw Europejskich (OCIPE).

Statut, zaakceptowany dnia 3 marca 1980 r., stanowi, że COMECE składa się z przedstawicieli Konferencji Episkopatu krajów Wspólnoty, wybieranych na okres trzech lat, którzy odbywają swoje zebrania plenarne dwukrotnie w ciągu roku. Działalność Komisji opiera się na współpracy między Konferencjami Episkopatu krajów Wspólnoty oraz ze Stolicą Apostolską. COMECE, której siedzibą jest Bruksela, posiada swoje własne i niezależne struktury (przewodniczący, sekretariat, komisje) oraz utrzymuje stosunki ze strukturami europejskimi<sup>1</sup>. Realizując swoją działalność COMECE publikuje dokumenty, w których określa stanowisko Kościoła w krajach Wspólnoty, a obecnie Unii Europejskiej wobec aktualnych wydarzeń i samego procesu integracyjnego, dokonuje również krytycznej oceny tych zjawisk oraz tworzonego na potrzeby unijne prawodawstwa<sup>2</sup>.

Współcześnie skład COMECE przedstawia się następująco: funkcję przewodniczącego pełni Josef Homeyer, biskup Hildesheim (Niemcy), w skład prezydium wchodzi dwaj wiceprzewodniczący: Adrianus van Luyn, biskup Rotterdamu (Holandia) oraz reprezentujący Konferencję Episkopatu Włoch biskup Attilio Nicora, a także ks. Noël Treanor, sekretarz generalny. Pozostali członkowie COMECE to: John Crowley, biskup Middlesbrough (Anglia i Walia), Luk De Hovre, biskup pomocniczy arcybiskupa Brukseli (Belgia), Joseph Duffy, biskup Clogher (Irlandia), Teodoro de Faria, biskup Funchal (Portugal), Fernand Franck, arcybiskup Luksemburga, Egon Kapellari, biskup Graz-Seckau (Austria), William Kenney, biskup pomocniczy arcybiskupa Sztokholmu (Szwecja), John Mone, biskup Paisley (Szkocja), Hippolyte Simon, biskup Clermont (Francja), Antonios Varthalitis, biskup Korfu (Grecja), Elias Yanes Alvarez, arcybiskup Saragossy (Hiszpania).

Jak twierdzi N. Treanor, pełniący funkcję sekretarza generalnego COMECE, jej głównym zadaniem „nie jest polityka i nie sprawy społeczne, jakkolwiek są

<sup>1</sup> Por. *Natura e futuro delle Conferenze Episcopali*, red. H. Legrand, J. Manzanares, A. Garcia y Garcia, Bologna 1988, s. 174–175.

<sup>2</sup> Por. *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, red. H. Legrand, Paris 1991, s. 488–492.

one oczywiście bardzo ważne, ale wyrażanie i akcentowanie duchowego i religijnego wymiaru budowania wspólnej Europy”<sup>3</sup>.

## 2. Ład społeczny w zjednoczonej Europie

W *Oređziu z okazji zbliżających się wyborów do Parlamentu Europejskiego*, opublikowanym dnia 29 marca 1984 r., COMECE wskazała na niekorzystne zjawiska, które niepokoją mieszkańców Wspólnoty Europejskiej. Należą do nich: wzrost bezrobocia, brak perspektyw na przyszłość dla ludzi młodych, pojawianie się nowych form ubóstwa, problemy związane z integracją w społeczeństwach zachodnich imigrantów, narastanie fali przemocy i terroryzmu, a także wyścig zbrojeń, niosący zagrożenie dla spokoju światowego. Brak zaufania do form organizacyjnych współczesnego społeczeństwa sprzyja zamykaniu się na potrzeby innych, czego przejawem jest spadek liczby urodzeń, obrona przywilejów pewnych grup społecznych, protekcjonizm państwowy oraz brak działań na rzecz krajów Trzeciego Świata. Biskupi krajów Wspólnoty, wskazując na Jezusa Chrystusa jako źródło nadziei, wyrażają przekonanie, że możliwe jest, mimo tych negatywnych zjawisk, budowanie nowego społeczeństwa i Europy, która przekroczy granice Wspólnoty. Działania te powinny opierać się na odpowiedzialności rządzących Europą za współczesny świat, zacieśnieniu współpracy między państwami europejskimi i Europejczykami. Istotne znaczenie ma również popieranie, w imię sprawiedliwości społecznej, integralnego rozwoju i pokoju między Wschodem i Zachodem Europy oraz Północą i Południem świata.

W *Oređziu* przypomniano również, że rozwój ekonomiczny zawsze powinien pozostawać w służbie osoby ludzkiej. Dlatego Wspólnota Europejska nie może poprzestawać tylko na tworzeniu wspólnego rynku, ale „budować Europę ludzi i narodów, Europę, w której będzie poszanowana nienaruszalna godność każdego człowieka i każdej rodziny, Europę, w której każda kultura, każda wspólnota rozwijają się i wzajemnie ubogacają, Europę, w której imigranci i uchodźcy znajdą miejsce, Europę, która dostrzega w krajach Trzeciego Świata prawdziwych partnerów”. Tworzenie takiej Europy przekracza możliwości działania polityków i urzędników Wspólnoty, wymaga bowiem współpracy wszystkich. Biskupi wskazują na różne formy konkretnego zaangażowania: przełamywanie nienawiści i uprzedzeń z przeszłości, dzielenie się z najbardziej potrzebującymi, poznawanie innych języków i kultur, spotkania międzynarodowe i udział w działalności stowarzyszeń<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> „Biuletyn Informacyjny KAI”, nr 44(294), 1997, s. 27–28.

<sup>4</sup> Por. „La Documentation Catholique” nr 1873 (6 mai 1984), s. 496 (dalej DC).

Owoce zebrania plenarnego COMECE w 1997 r., w którym uczestniczyli również eksperci Unii Europejskiej, był dokument *Prawda, pamięć solidarność – klucze do pokoju i pojednania*. Skierowany do wszystkich obywateli Europy, nawiązuje do najważniejszych treści nauczania społecznego Kościoła i jest wyrazem zaangażowania COMECE, jako instytucji kościelnej i międzynarodowej, działającej na rzecz integracji i pokoju w Europie. Znaczna część dokumentu została poświęcona opisowi uwarunkowań historycznych i współczesnych. Europa przez stulecia była areną konfliktów. W takim kontekście rozwijało się nauczanie społeczne Kościoła. Współcześnie pojawiły się nowe wyzwania, wynikające ze zmiany układów politycznych po 1989 r., z dezintegracji systemu komunistycznego i integracji państw zachodniej Europy. Wyzwania te wymagają interpretacji w świetle nauczania społecznego Kościoła. Autorzy dokumentu wskazują na pozytywne cechy przemian w Europie, do których zaliczają: zniesienie granic między krajami Unii i zliberalizowanie przepisów celnych, postęp procesów integracyjnych, poszerzenie NATO o kraje Europy Środkowej i Wschodniej, działalność Rady Europy, Unii Europejskiej, a także Organizacji na rzecz Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, upadek dyktatur komunistycznych bez przelewu krwi, demokratyzację życia w krajach postkomunistycznych, wyrażającą się w poszanowaniu praw i wolności oraz w reformach gospodarczych. Dostrzegają również wydarzenia niosące niebezpieczeństwo dla przyszłości kontynentu. Należą do nich: narastanie fali nacjonalizmu, która wywołuje konflikty w byłej Jugosławii, w kraju Basków, Irlandii Północnej i na Korsyce, łamanie umów międzynarodowych o zakazie prób z bronią atomową, niosących niebezpieczeństwo konfliktów nuklearnych (Pakistan i Indie), a także narastanie fali terroryzmu i zorganizowanej przestępczości, która stanowi realne zagrożenie dla systemów demokratycznych. Niepokój wzbudzają również problemy społeczne krajów Europy Środkowej i Wschodniej, takie jak wzrost bezrobocia, narkomanii, przestępczości, narastającej nietolerancji i przemocy wobec mniejszości etnicznych i imigrantów. Te negatywne zjawiska stawiają przed Kościołem i instytucjami europejskimi określone zadania. Za najważniejsze zostały uznane: przeciwdziałanie przemocy, poszanowanie praw mniejszości, dalsze działania na rzecz rozbiorzenia i ograniczania zbrojeń, troska o integralny rozwój społeczeństw oraz tworzenie nowych relacji między narodami, opartymi na pojednaniu, poznaniu ich kultury i wzajemnym zaufaniu<sup>5</sup>.

Podczas szczytu Unii Europejskiej w Nicei w dniach 7–11 grudnia 2000 r. została proklamowana *Karta Praw Podstawowych*<sup>6</sup>. W jej przygotowaniu

<sup>5</sup> Por. DC nr 2202 (18 avril 1999), s. 378–386.

<sup>6</sup> Por. *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, red. S. Hambura, M. Muszyński, Bielsko-Biała 2001, s. 33–35.

uczestniczyły instytucje europejskie, szczególnie Rada Europy, a także parlamentarzyści państw członkowskich oraz Kościoły, organizacje związkowe i pozarządowe. Własną propozycję Karty Praw Podstawowych przedstawiła również COMECE<sup>7</sup>. Na wniosek premiera Francji L. Jospina usunięto z opracowanego po szerokich konsultacjach tekstu Karty fragmenty mówiące o dziedzictwie religijnym Unii Europejskiej. Fakt ten wywołał liczne protesty w środowiskach kościelnych, politycznych i intelektualnych. Komentarze pochodzące od przedstawicieli COMECE podkreślają, że Karta zawiera wiele elementów pozytywnych z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła. Osoba ludzka i jej nienaruszalna godność, a także wolność, równość, obywatelskość i solidarność uznane zostały za wartości istotne, a zasada pomocniczości za główne prawo życia społecznego zjednoczonej Europy. Mimo że brak jest odniesień do religii, wyraźnie została podkreślona wartość prawa naturalnego, które jest zapisane w sercu każdego człowieka i, jak interpretują chrześcijanie, pochodzi od Boga. Trudności nastręczają jednak kwestie natury etycznej. Pierwszą z nich jest zakaz klonowania istot ludzkich, ograniczony wyłącznie do klonowania reprodukcyjnego oraz rozróżnienie między prawem do zawierania małżeństwa i prawem do zakładania rodziny, co w konsekwencji może prowadzić do legalizowania związków homoseksualnych i przyznawania im praw przysługujących rodzinom. Te ostatnie problemy zostały szerzej omówione w komunikacie z dnia 8 lutego 2000 roku<sup>8</sup>. COMECE wskazuje na fakt upowszechniania się nowych form związków w nowoczesnym społeczeństwie. Dlatego konieczna jest obrona tradycyjnego modelu rodziny ze strony zarówno państwa, jak i społeczeństwa. Ten sam dokument, odnosząc się do zmian w Karcie Praw Podstawowych, zaznacza, że wolność myśli sumienia i religii jest podstawowym prawem człowieka i ma swoje zastosowanie również w wymiarze społecznym. Wynika z tego, że „Kościoły, stowarzyszenia i wspólnoty religijne winny móc wydawać postanowienia, będące konkretnym wyrazem owej wolności, a postanowienia te winny posiadać moc prawną”<sup>9</sup>.

Powołany w 2001 r. Konwent Europejski i jego działalność cieszy się poparciem i zainteresowaniem COMECE z tej racji, że stanowi on „dla obywateli, wielu instytucji, stowarzyszeń i wspólnot w społeczeństwie, zarówno państw członkowskich, jak i krajów kandydujących, wyjątkową możliwość bezpośredniego włączenia się w budowanie Europy jutra”. W *Oświadczeniu Sekretariatu*

<sup>7</sup> Por. „Wokół Współczesności”, Biuletyn OCIPE nr 8(42), 2000, s. 6–10. Warto zauważyć, że projekt ten w preambule również nie odwołuje się wprost do dziedzictwa chrześcijańskiego Europy.

<sup>8</sup> Cyt. za O. de Berranger, *Prawa podstawowe w sercu Europy*, „Wokół Współczesności”, Biuletyn OCIPE nr 2(45), 2000, s. 1–7.

<sup>9</sup> Tamże, s. 6.

COMECE z 21 maja 2002 r. na temat działalności Konwentu<sup>10</sup> zaproponowano doprecyzowanie dwuznacznych, z punktu widzenia nauki Kościoła, sformułowań Karty Praw Podstawowych, odnoszących się do klonowania, małżeństwa, rodziny, wolności religijnej, wychowania i zagadnień społecznych. Autorzy postulują również zamieszczenie w przyszłym traktacie konstytucyjnym odniesienia do Boga, które „stanowi jednocześnie gwarancję dla wolności osoby”, a także zagwarantowanie wolności sumienia, religii i przekonania w wymiarze indywidualnym, zbiorowym i instytucjonalnym. Istotne znaczenie dla funkcjonowania Unii Europejskiej mają trzy podstawowe zasady życia społecznego: dobro wspólne, pomocniczość i solidarność. Realizacją zasady solidarności jest tzw. „metoda wspólnotowa, będąca czymś innym niż system międzyrządowy czy prosta fuzja państw narodowych”. Stosowana przez instytucje europejskie, m.in. Komisję Europejską i Parlament Europejski, posiadająca legitymizację demokratyczną, „sprawdziła się jako niezbędna w realizacji wspólnego interesu Unii Europejskiej”. Metoda ta posiada również swoje zastosowanie w działaniach na rzecz dobra wspólnego w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym Unii. Stosowanie zasady pomocniczości jest szczególnie widoczne w relacjach rodziny jako podstawowej komórki społecznej wobec społeczeństwa, państwa i innych struktur, a także w działalności struktur pośrednich, np. organizacji zakorzenionych w społeczeństwie i odgrywających rolę wspierającą. Nieustanny dialog ze strukturami pośrednimi i ich wkład w rozwiązywanie bieżących problemów społecznych jest konieczny dla prawidłowego funkcjonowania struktur unijnych.

### 3. Rozszerzenie Unii Europejskiej

Z okazji przystąpienia Hiszpanii i Portugalii do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, które dokonało się w 1986 r., COMECE skierowała dnia 28 marca 1985 r. list do przewodniczących Konferencji Episkopatu tych krajów, w którym wskazano na korzyści i niebezpieczeństwa integracji. Do pierwszych zaliczono szansę na rozwój gospodarczy, wymianę handlową i kulturową w ramach Wspólnoty, a także umocnienie pokoju w Europie dzięki wysiłkom nowych państw członkowskich. Poszerzenie Wspólnoty stawia jednak nowe zadania dla instytucji europejskich, wynikające z konieczności zastosowania *acquis communautaire* oraz z istniejących różnic w poziomie rozwoju gospodarczego i społecznego. Kraje przystępujące do Wspólnoty powinny wnieść własne dziedzictwo kulturowe i duchowe, które stanowić będzie ubogacenie narodów Wspólnoty. Udział w strukturach EWG przyczyni się również do poprawy sytuacji i zagwarantowania podstawowych praw imigrantom z tych krajów, którzy

<sup>10</sup> Por. <http://andrzej.kai.pl/ekai/europa/?MID=3991>.

mieszkają w innych państwach Wspólnoty i są narażeni na przejawy rasizmu czy ksenofobii. Pojawiła się również szansa na rozwój relacji z krajami Ameryki Łacińskiej, związanych tradycyjnie z tymi państwami. Poszerzenie Wspólnoty jest także dla Kościołów lokalnych szansą na pogłębienie wspólnoty eklezjalnej przez lepsze wzajemne poznanie, nawiązanie bliższej współpracy z zachowaniem własnych, specyficznych tradycji religijnych. Kraje należące i przystępujące do Wspólnoty powinny być otwarte na pozostałe kraje Europy, z którymi łączy je wspólne dziedzictwo chrześcijańskie, kultura i odpowiedzialność za przyszłość Europy i świata<sup>11</sup>.

**Deklaracja COMECE** z racji kolejnych wyborów do Parlamentu w czerwcu 1994 r. podjęła **problem rozszerzenia o Austrię, Finlandię, Norwegię i Szwecję**. Wskazała też na potrzebę rozwiązywania problemów społecznych w wymiarze międzynarodowym, a nawet ogólnoswiatowym. Odnosząc się bezpośrednio do wyborów, biskupi traktują udział w nich jako przejaw odpowiedzialności za przyszłość Unii oraz praktyczne umacnianie zasad demokratycznych. Ponieważ Unia Europejska jest w szczególności sposobem odpowiedzialna za pokój na świecie oraz rozwój demokracji i poszanowanie praw człowieka, biskupi wskazują wartości podstawowe dla Europy, a tym samym na kryteria, jakimi należy się kierować przy wyborze kandydatów do Parlamentu oraz ich programów. Należą do nich poszanowanie godności osoby ludzkiej oraz praw człowieka, szczególnie prawa do wolności religijnej i nauczania, poszanowanie wartości rodziny, ochrona życia ludzkiego na każdym jego etapie, działania na rzecz uchodźców, bezrobotnych, a także na rzecz krajów Trzeciego Świata. Istotne znaczenie ma uznanie różnic kulturowych, które ubogacają społeczeństwa Europy<sup>12</sup>.

Perspektywa rozszerzenia Unii Europejskiej o kraje środkowej i wschodniej części kontynentu stała się tematem oświadczenia opublikowanego w Brukseli 9 maja 1997 r. pt. **Budować duchowy most jedności między narodami**<sup>13</sup>. Przyjęcie nowych państw stanowi wyzwanie dla polityków, ale jest także „moralnym obowiązkiem wobec wszystkich ludzi dobrej woli w Europie”. Podjęcie tego dzieła umożliwi upowszechnienie takich wartości jak solidarność, wzajemne poszanowanie i przyjaźń oraz zagwarantuje pokój na kontynencie. „Uważamy, że niebezpiecznym złudzeniem jest ufność, że stabilność i pokój da się ochronić w zachodnioeuropejskiej cytadeli, bez integracji z Unią innych krajów Europy”. Rozszerzenie Unii będzie miało również wymiar globalny, ja-

<sup>11</sup> Por. *Lettre de la Commission des évêques de la Communauté européenne aux présidents des Conférences épiscopales d'Espagne et du Portugal* (28 mars 1985). DC nr 1896 (19 mai 1985), s. 553–554.

<sup>12</sup> Por. DC nr 2095 (5 juin 1994), s. 540–541.

<sup>13</sup> „Biuletyn Informacyjny KAI” nr 21(271), 1997, s. 29.

ko przykład pokojowej współpracy politycznej i gospodarczej dla innych narodów. Państwa kandydujące muszą sprostać niełatwym warunkom, natomiast struktury unijne, aby zapewnić sprawne działanie w nowych warunkach, muszą zostać zreformowane. Reformy Unii, zgodne z traktatem z Maastricht, wymagają szerokiego konsensusu społecznego, poprzedzonego dialogiem polityków ze społeczeństwem. Dialog jest również konieczny ze względu na niezbyt zadowalającą sytuację gospodarczą i społeczną w większości państw członkowskich. Przygotowanie społeczeństw unijnych do przystąpienia nowych państw wymaga także budowania „duchowego mostu jedności między narodami”, czyli działań na rzecz pojednania i porozumienia, przyjaźni i poszanowania dla odmiennej kultury. Inicjatywy te, w których uczestniczy także Kościół katolicki, będą rozwijać się przede wszystkim w formie konkretnych spotkań „między pojedynczymi osobami i małymi grupami na Wschodzie i Zachodzie”.

Dnia 5 grudnia 2001 r., na kilka dni przed kolejnym „szczytem europejskim”, który miał odbyć się w Laeken (Belgia) w dniach 14–15 grudnia 2001 r., COMECE opublikowała deklarację pt. *Budowanie zaufania między obywatelami w przyszłej Europie*<sup>14</sup>. Biskupi przypominają w niej, że integracja europejska, zachowując swój aspekt gospodarczy i polityczny, jest przede wszystkim „synonimem trwałego pokoju”. W wymiarze wewnętrznym pokój zapewniają wypracowane unijne formy politycznego i społecznego współdziałania, w wymiarze zewnętrznym udział Unii w rozwoju światowym i rozwiązywaniu konfliktów międzynarodowych. Działania te są oparte o dialog, współpracę, solidarność i troskę, godność i poszanowanie praw człowieka – wartości istotne dla Unii Europejskiej, uznawane i popierane przez Kościół katolicki. Mimo niewątpliwych osiągnięć działalność Unii Europejskiej, jak stwierdzają biskupi, dla wielu obywateli pozostaje „czymś odległym i mało zrozumiałym, czasami nawet czymś fałszywie przedstawianym i cieszącym się złą opinią”. Wynika to z postrzegania Unii, zarówno przez obywateli państw członkowskich, jak i przez rządy, bardziej jako rynku, dającego przywileje i chroniącego partykularne interesy, niż jako wspólnoty wartości, opartej na sprawiedliwości, wzajemnym szacunku, solidarności i zaangażowanym uczestnictwie. Umocnieniu zaufania wobec osób odpowiedzialnych za proces integracji oraz wobec struktur unijnych, a także przybliżenia ich obywatelom powinna służyć działalność Konwentu, oparta na następujących wartościach: „centralne miejsce osoby ludzkiej, solidarność, pomocniczość i przejrzystość”. Wyrazem solidarności jest również zaproszenie do udziału w pracach Konwentu przedstawicieli państw kandydujących do Unii. Istotne znaczenie ma w tym kontekście zasada pomocniczości, która umożliwia czynny udział obywateli w procesie demokratyzacji

europejskiej, zapewniając „równowagę i spójność między instytucjami europejskimi, które promują europejskie dobro wspólne, a narodowymi oraz lokalnymi władzami”. W prace Konwentu powinny zostać włączone również organizacje pozarządowe i stowarzyszenia lokalne, a także instytucje i organizacje, które dostarczą szczegółowej analizy problemów występujących w Unii. Konwent powinien uwzględnić również w swoich działaniach Kościoły i wspólnoty religijne, które chronią dziedzictwo duchowe i religijne Europy oraz podejmują służbę na rzecz społeczeństw poprzez edukację, kulturę, działalność społeczną. Wiarygodność działań Konwentu na rzecz skutecznej reformy Unii wymaga przejrzystych i autonomicznych działań. Wtedy możliwe będzie zaangażowanie jak największej liczby obywateli, które uczyni działalność Konwentu procesem widocznie demokratycznym.

W deklaracji opublikowanej dnia 6 grudnia 2002 r. *przed szczytem Rady Europy w Kopenhadze (12–13 grudnia 2002 r.)*<sup>15</sup>, na którym zapadły decyzje o przyjęciu do Unii dziesięciu nowych państw, biskupi COMECE przypomnieli, że „Kościół katolicki zawsze wspierał wysiłki czołowych polityków i zwykłych obywateli zmierzające do tego, aby dać naszemu kontynentowi trwałą pokój i dobrobyt za pośrednictwem solidarnej wspólnoty, opartej na integracji gospodarczej i politycznej”. Brzemienne w skutki decyzje polityczne i gospodarcze z Kopenhagi mają również swoje znaczenie moralne, a nawet duchowe, ponieważ źródłem niektórych wartości fundamentalnych dla Unii jest Ewangelia. Przesłanie COMECE skupia się wokół trzech słów–kluczy. Pierwszym jest *nadzieja*. Przystąpienie nowych państw członkowskich jest realizacją „nadziei na pojednanie”, która towarzyszyła ojcom zjednoczonej Europy, oraz zniesienia nienaturalnego podziału na Wschód i Zachód. Stwarza jednocześnie możliwość realizacji wizji Europy oddychającej obydwojma płucami, o której tak często przypomina Jan Paweł II. „Europeizacja wzbogaci Unię Europejską, wnosząc do niej nową jakość i nową tożsamość kulturową i historyczną”. Ponieważ „wszyscy członkowie Unii są sobie równi, muszą więc działać nie tylko w interesie własnym, lecz także w interesie całej Wspólnoty”. Fundamentem prawidłowego funkcjonowania poszerzonej Unii jest postawa *wzajemnego zaufania*. Wyraża się ono najpierw w pełnym uznaniu dla działań instytucji wspólnotowych, „którym państwa członkowskie powierzyły niezbędne prace dla dobra wspólnego”, a także w zaufaniu między przywódcami państw członkowskich oraz między obywatelami. Trzecim słowem – kluczem jest *solidarność* – „wyraz Chrystusowego przykazania miłości bliźniego”, jak piszą biskupi w deklaracji, wskazując na jej duchowe źródło. Znaczenie solidarności jako wartości istotnej dla funkcjonowania Unii jest wielokrotnie podkreślone w dokumentach,

<sup>14</sup> Por. „Wokół Współczesności”, Biuletyn OCIEPE nr 11(54), 2001, s. 2–3.

<sup>15</sup> Por. <http://andrzej.kai.pl/ekai/europa/?MID=3994>.

choćby w Karcie Praw Podstawowych z 2000 r. Solidarność nakłada konkretne zobowiązania. W imię solidarności kraje członkowskie „będą musiały zreformować swą dotychczasową politykę, zwłaszcza w dziedzinie rolnictwa, oraz podzielić się z nowymi państwami członkowskimi pomocą strukturalną, jaką otrzymują”. Państwa przystępujące zaś, w imię solidarności, nie powinny stawiać nadmiernych żądań, jeśli od razu nie nastąpią pomyślne skutki procesu poszerzenia. Wyrazem solidarności jest również pomoc Unii w przeprowadzaniu koniecznych reform w Rumunii i Bułgarii w celu akcesji w 2007 r., a także pomoc Turcji oraz państwom bałkańskim. Podstawowe kryteria, jakie muszą być spełnione oprócz wymogów ściśle ekonomicznych, to „zapewnienie demokracji, przestrzeganie praw, praw człowieka oraz poszanowanie i ochrona mniejszości. Deklaracja COMECE wskazuje również na globalny wymiar solidarności, który wyraża się w odpowiedzialności Europy za rozwój ludzkości. Wysuwane są również konkretne propozycje. Przeznaczenie przez Unię 0,7% produktu krajowego brutto na Oficjalną Pomoc dla Rozwoju oraz „zaangażowanie polityczne na rzecz sprawiedliwego handlu, zrównoważonego rozwoju i solidarności, jakie ma miejsce w łonie Unii”, powinno być również stosowane wobec najbiedniejszych narodów i państw.

#### 4. Unia Europejska wobec zjawiska globalizacji

Dnia 17 września 2001 r. prezydium COMECE opublikowało deklarację *Wezwanie do sprawiedliwości, odpowiedzialności i przemiany serc*<sup>16</sup>, wyrażając swoją solidarność z narodem amerykańskim i współczucie rodzinom ofiar zamachów terrorystycznych w Nowym Jorku i Waszyngtonie. Zdecydowanie odrzucono ideę „teologii terroru”, wskazując na fakt, że żadna z religii monoteistycznych (chrześcijaństwo, judaizm, islam) nie zawiera w sobie wezwania do przemocy. „Ten, kto dąży do zadawania śmierci bytom ludzkim, kto wspiera lub toleruje takie postępowanie, nie może uzasadniać go działaniem w imię Boga”. Dokument wskazuje na trzy drogi rozwiązania powstałych po 11 września napięć, wymagające zaangażowania Unii Europejskiej. W trosce o sprawiedliwość należy ukarać sprawców zamachów i osoby, które z nimi współdziałały. Natomiast pilnym zadaniem polityków jest zahamowanie spirali odwetu i przemocy. Należy jednakże poddać sprawiedliwej ocenie podziały występujące w społeczności światowej, sprzyjające rodzeniu się terroryzmu, które mają swoje źródło w nadrozwoju i niedorozwoju. „Podział świata jest widoczny przede wszystkim w bogactwie i ubóstwie, a nie w różnicach między religiami i kulturami”. Dlatego po raz kolejny zostało ponowione wezwanie do likwidacji rażących nierówności materialnych, ponieważ „celem mundalizacji nie jest do-

<sup>16</sup> Por. <http://www.cef.fr/catho/actus/communiqués/2001/commu20010918comece.php>

brobyt niektórych, ale sprawiedliwość dla wszystkich”. W imię odpowiedzialności za współczesny świat religie monoteistyczne powinny kontynuować dialog religijny. Postulat ten jest uzasadniony wiarą w Jednego i Jedyne Boga oraz faktem, że islam stanowi współcześnie część składową religijnego dziedzictwa Europy. Obciążanie zbiorową odpowiedzialnością wyznawców islamu za terroryzm jest krzywdzące i nieusprawiedliwione. W ostatniej części deklaracji noszącej tytuł *Przemiana serc* podjęto raz jeszcze problem solidarności z narodami ubogimi. „Symbole bogactwa i potęgi kontrastują mocno z nędzą i niemocą wielu ludzi, którym wydaje się, że Zachód posiada serce z kamienia”. Formami realizacji solidarności może być rozwój współpracy kulturalnej i gospodarczej, a także dialogu międzyreligijnego w państwach basenu Morza Śródziemnego oraz zrealizowanie przez państwa Unii obietnicy przeznaczania 0,7% PKB na pomoc w rozwoju krajom ubogim.

W dniach 13–14 maja 2002 r. odbył się w Escorialu pod Madrytem Kongres Społeczny z udziałem przedstawicieli Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) i biskupów reprezentujących COMECE. Kongres poprzedził drugi szczyt przywódców państw i rządów Ameryki Łacińskiej i Unii Europejskiej, zorganizowany w Madrycie w dniach 17–18 maja 2002 r. Owocem Kongresu była wspólna deklaracja *Poszanowanie praw człowieka, demokracja i bezpieczeństwo warunkiem solidarnego i bardziej ludzkiego społeczeństwa globalnego*<sup>17</sup>. Deklaracja wskazuje na wiele pilnych zadań stojących przed władzami państwowymi w Europie i Ameryce Południowej oraz formułuje liczne postulaty odnoszące się do życia społecznego. Podstawowym warunkiem rozwoju jest dalszy postęp procesów demokratycznych, zapewniający pełny udział w życiu społecznym jak najszerszym grupom obywateli. Demokracja wymaga poszanowania prawa do życia, jako podstawowej normy cywilizacji, a także innych praw człowieka, zwalczania korupcji i handlu narkotykami, kontroli i radykalnej redukcji zbrojeń, a także przeciwdziałania współczesnym formom niewolnictwa i handlu ludźmi. Doświadczenia i mechanizmy wypracowane w Europie oraz „twórczy nacisk Unii Europejskiej stanowi niezbędny warunek osiągnięcia pełnej demokratyzacji życia politycznego w krajach Ameryki Łacińskiej”.

Relacje między państwami, regionami i społecznością ogólnoswiatową powinny mieć za swój fundament zasadę pomocniczości. Dlatego należy wyciągnąć praktyczne wnioski z takich pojęć, jak: „godność ludzka, wolność, solidarność, uczestnictwo, społeczeństwo obywatelskie, prawa człowieka” i odnieść je do konkretnych uwarunkowań społecznych, „aby człowiek mógł się w nich odnaleźć i wraz z innymi (uczestnictwo) realizować swoje przeznaczenie”. Globalizacja, integracja regionalna dokonująca się w Unii Europejskiej i w krajach

<sup>17</sup> Por. „Wokół Współczesności”. Biuletyn OCIFE nr 7(61), 2002, s. 1–5.



Ameryki Łacińskiej, a także inne formy współpracy międzynarodowej powinny być inspirowane solidarnością, sprawiedliwością oraz opcją preferencyjną na rzecz ubogich. „Jest rzeczą nie cierpiącą zwłoki poświęcenie się zadaniu zasypania raz na zawsze przepaści między biednymi a bogatymi”, między Europą a krajami Ameryki Łacińskiej i Afryki. Służyć temu powinny reformy międzynarodowego rynku handlowego oraz wsparcie rozwoju produkcji. Przykładem pożądanego działania na rzecz rozwoju jest porozumienie między Unią Europejską a Chile, Paktem Andyjskim, Wspólnym Rynkiem Środkowoamerykańskim i Wspólnym Rynkiem Karaibów. Zahamowanie odpływu kapitału z Ameryki Łacińskiej do Europy oraz zmniejszenie lub darowanie długów zagranicznych, obciążających gospodarkę państw na drodze do rozwoju, opieka nad migrantami, „aby nie zostali wykorzystani z powodu swojego tymczasowego statusu prawnego”, przebywających nielegalnie w danym państwie, pomoc bezrobotnym, ochrona dzieci pracujących, umożliwienie pracy młodzieży to kolejne postulaty wynikające z międzynarodowej solidarności. Jej materialnym wyrazem jest przeznaczenie 0,7% PKB państw Unii Europejskiej na rzecz rozwoju.

Interesująca jest z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej definicja globalizacji. Globalizacja „nie oznacza jednorodności, lecz współdziałanie różnorodności, zachowuje osobowość każdego narodu i otwiera je wzajemnie na dialog”. Wynika z niej konieczność współpracy międzynarodowej w dziedzinie rolnictwa, technologii, wymiany naukowej, współdziałania „na rzecz edukacji i wyrównania poziomu wiedzy przez użyczenie kadry i finansowanie permanentnych działań”, np. w formie stypendiów naukowych fundowanych przez Unię Europejską.

## 5. Poszanowanie prawa do życia

W odpowiedzi na propozycję Komisji Ochrony Środowiska, Zdrowia Publicznego i Ochrony Konsumentów Parlamentu Europejskiego z dnia 29 kwietnia 1991 r., dopuszczającą eutanazję w przypadku osób nieuleczalnie chorych lub wówczas, gdy wykorzystane zostały wszelkie metody leczenia, COMECE opublikowała **deklarację**, w której zdecydowanie przeciwstawiła się wprowadzeniu do prawodawstwa europejskiego zapisów prawnych, zagrażających godności osoby ludzkiej<sup>18</sup>. Przykazanie „nie zabijaj” należące do prawa naturalnego i przez wieki stanowiące główne prawo moralne ludzkości znalazło potwierdzenie w powszechnie obowiązujących konwencjach praw człowieka. Objawienie zaś ukazuje życie jako dar Boga, który człowiek powinien szanować, i o który powinien się troszczyć od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Pochodzenie życia człowieka stworzonego na obraz Boży uzasadnia jego nienaruszalną godność,

niezależnie od wieku, stanu zdrowia i sytuacji życiowej. Żadne prawo stanowione ani władza ludzka nie może określać końca życia ludzkiego ani decydować o jego godności. Eutanazja nie powinna być traktowana jako jedna z metod medycyny paliatywnej, stosowana na prośbę pacjenta, ponieważ „w chwilach wielkiego bólu wolność człowieka nie jest całkowita i jego decyzje nie są decyzjami świadomymi”, ani tym bardziej na prośbę jego najbliższych. Opieka na ludźmi starszymi i chorym terminalnie wymaga z jednej strony rozwijania sieci placówek medycyny paliatywnej i przygotowania odpowiedniego personelu, z drugiej zaś uszanowania godności człowieka chorego i umierającego przez lekarzy i najbliższą rodzinę oraz miłości okazywanej choremu i towarzyszeniu mu w chorobie<sup>19</sup>.

Propozycja COMECE dotycząca projektu Karty Praw Podstawowych podkreśla absolutny charakter prawa do życia oraz konieczność jego ochrony od poczęcia do naturalnej śmierci. Odnosząc się do eksperymentów genetycznych COMECE proponuje następujący zapis: „każda istota ludzka ma prawo do rodzin za przyczyną współdziałania mężczyzny i kobiety”. Powyższe prawa powinny być chronione w Unii Europejskiej w kontekście praktyk medycznych, biotechnologicznych oraz w prowadzonych badaniach naukowych<sup>20</sup>.

W opublikowanym w ostatnich dniach grudnia 2002 r. **oświadczeniu sekretariatu COMECE**<sup>21</sup> odnośnie przyjętego przez Parlament Europejski w Strasburgu dnia 3 lipca 2002 r. **Raportu w sprawie zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego i praw w tej dziedzinie Anny van Lancker (A5-0223/2002)** biskupi stanowczo opowiedzieli się przeciwko dopuszczalności aborcji i upowszechnieniu środków antykoncepcyjnych, wskazując jednocześnie na zdecydowanie ideologiczny charakter raportu, niezgodny z przepisami Unii Europejskiej i praktyką „stosowania opieki zdrowotnej w dziedzinie praw seksualnych i reprodukcyjnych w wymiarze lokalnym”. Biskupi przypomnieli, że zgodnie z unijnym prawem „Unia Europejska nie ma żadnej władzy ani uprawnień w zakresie aborcji lub innych zagadnień związanych z usługami w dziedzinie zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego. Sprawy te należą wyłącznie do kompetencji państw członkowskich (...)”. Główny zarzut postawiony przez COMECE polega na tym, że Parlament Europejski, wbrew zasadzie pomocniczości, próbuje narzucić państwom członkowskim i kandydującym aborcję i upowszechnienie środków antykoncepcyjnych. „Niezrozumiałą i godną potępienia jest też zawarta w raporcie sprzeczność: z jednej strony raport zapewnia o poszanowaniu zasady pomocniczości i zawiera obszerny fragment dotyczący zdrowia seksualnego, z drugiej

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 794–795.

<sup>20</sup> Por. „Wokół Współczesności”, Biuletyn OCIPE nr 8(42), 2000, s. 6. 9.

<sup>21</sup> Por. <http://andrzej.kai.pl/ekai/europa/?MID=3992>.

<sup>18</sup> DC nr 2034 (1–15 septembre 1991), s. 791–793.



natomiast redukuje i zawęża prowadzenie działań na rzecz zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego w krajach członkowskich i kandydackich”. Raport nie posiada mocy prawnej, a zatem nie zmienia obowiązującego prawa Unii Europejskiej, jej krajów członkowskich i kandydujących. Jednak „godne ubolewania i niestosowne jest to, że Parlament Europejski usiłuje wpływać na politykę nie tylko państw członkowskich, lecz nawet krajów kandydujących, w dziedzinie, w której nie ma żadnych uprawnień”. Publikacja raportu, zdaniem COMECE, może się przyczynić „do dyskredytacji Parlamentu Europejskiego. Z jednej strony może on stwarzać wrażenie, że Parlament próbuje narzucać krajom członkowskim i kandydackim poparcie dla polityki, o której tylko one same mają prawo demokratycznie rozstrzygać. Z drugiej strony prowadzi to do nasilania się podejrzeń, że Parlament nie ma ważniejszych spraw niż ogłaszanie raportów nt. zagadnień dalekich od jego kompetencji”. Uzasadniony jest zatem osąd, że przyjęcie raportu nie będzie sprzyjać budowaniu zaufania obywateli do demokratycznego procesu decydowania w Unii Europejskiej.

## 6. Kościoły w Unii Europejskiej

Zadaniem chrześcijan w jednoczącej się Europie jest „twórcze włączanie się w poszukiwanie takich rozwiązań dla wyzwania społeczno-etycznych, które sprzyjać będą dobru wspólnemu i godności osoby ludzkiej, zgodnie z wartościami uniwersalnymi i chrześcijańskim obrazem człowieka”<sup>22</sup>. Ostatnia część *Oświadczenia Sekretariatu COMECE z 21 maja 2002 r.* podejmuje ponownie problem miejsca Kościołów w Unii Europejskiej oraz zadań, jakie mają do spełnienia. Ponieważ wielkie ruchy i tradycje religijne, duchowe, intelektualne stanowią wspólne dziedzictwo, „specyficzny udział Kościołów i wspólnot religijnych powinien być wpisany do traktatu konstytucyjnego przyszłej Unii Europejskiej”. Zdaniem Autorów do tekstu traktatu powinna być również włączona deklaracja nr 11 Traktatu Amsterdamskiego, uznająca status Kościołów i wspólnot religijnych zgodnie z prawodawstwem obowiązującym w poszczególnych państwach członkowskich.

Propozycje Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) oraz Konferencji Kościołów Europejskich (KEK) pt. *Kościół i Wspólnoty Religijne w Traktacie Konstytucyjnym Unii Europejskiej*<sup>23</sup> zostały przesłane w specjalnym liście do Valéry’ego Giscarda d’Estaing’a, przewodniczącego Konwentu Europejskiego, dnia 1 października 2002 r. Autorzy stwierdzają, że ponieważ ustawodawstwo unijne bezpośrednio wpływa na religię w wielu obszarach prawa, brak odniesień do religii, wspólnot religijnych czy Kościołów byłby istot-

nym brakiem opracowywanego Traktatu. „Religia, Kościoły i wspólnoty religijne nadają znaczenie społeczeństwu jako pewnej całości, stosunkom Unii z obywatelami, a także wartościom i tożsamości, na których opiera się społeczeństwo”.

Propozycje, ze względu na ich precyzyjne sformułowania, warto przytoczyć w całości. Pierwsza z nich stanowi, że „Unia Europejska uznaje i szanuje prawo Kościołów i wspólnot religijnych do swobodnego organizowania się zgodnie z zasadami prawa narodowego, własnymi przekonaniem i statutami oraz do realizacji zadań religijnych w ramach praw podstawowych”. Ponieważ prawo do wolności religijnej obejmuje również możliwość tworzenia wspólnot zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi, Unia powinna zagwarantować prawo organizowania się, nauczania, sprawowania kultu, działalności kulturalnej, charytatywnej i duszpasterskiej. Uznanie zasad prawa narodowego, własnych przekonań i statutów wynika z różnych form regulacji stosunków państwo–Kościoł w krajach unijnych. Konieczność proponowanego zapisu wynika również z faktu, że „ani art. 10 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, ani art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka nie gwarantują instytucjonalnej wolności religijnej ani prawa do samookreślenia się Kościołów i wspólnot religijnych. Te artykuły dotyczą przede wszystkim praw jednostkowych; wymiarem instytucjonalnym zajmuje się tylko aktualne orzecznictwo prawne”. Propozycja druga określa, że „Unia Europejska szanuje szczególną tożsamość i udział w życiu publicznym Kościołów i wspólnot religijnych, jak również prowadzi z nimi dialog strukturalny”. Oznacza to, że Unia Europejska powinna gwarantować poszanowanie specyficznej tożsamości tych wspólnot, związanej z ich różnym samorozumieniem i strukturami prawnymi, stanowiącymi istotny element społeczeństwa obywatelskiego. Dialog i konsultacje z Kościołami oraz wspólnotami religijnymi przyczynia się do poszanowania praw podstawowych i demokratyzacji życia. Propozycja trzecia została sformułowana następująco: „Unia Europejska szanuje i nie narusza statusu Kościołów i wspólnot religijnych, jaki gwarantuje im prawo poszczególnych krajów członkowskich. Podobnie Unia szanuje status organizacji filozoficznych oraz bezwyznaniowych”. Nawiązuje ona bezpośrednio do Deklaracji nr 11 Aktu Końcowego Traktatu Amsterdamskiego, która stanowi, że „Unia Europejska szanuje i nie narusza statusu Kościołów, stowarzyszeń i wspólnot religijnych, a także instytucji bezwyznaniowych, gdyż są uznawane w każdym państwie członkowskim”. Istniejące różnorodne rozwiązania prawne stosunków państwo–Kościoł są wyrazem tożsamości narodowej poszczególnych narodów, uznania dla odmiennych rozwiązań prawnych, a także konkretną formą realizacji zasady pomocniczości.

<sup>22</sup> Por. <http://andrzej.kai.pl/ekai/europa/?MID=3994>.

<sup>23</sup> Por. <http://andrzej.kai.pl/ekai/europa/?MID=3993>.

## 7. Problemy gospodarcze Unii Europejskiej

W lutym 1998 r. z inicjatywy COMECE zorganizowano konferencję poświęconą unii walutowej. Wprowadzenie wspólnej waluty (euro), chociaż przyczyni się do jeszcze większej integracji krajów członkowskich, stwarza wiele problemów natury gospodarczej, ze względu na różny poziom rozwoju poszczególnych państw. Unia walutowa nie rozwiąże problemu bezrobocia, ubóstwa ani tym bardziej problemów strukturalno-finansowych w poszczególnych krajach. Dlatego warunkiem powodzenia przedsięwzięcia jest, zdaniem uczestników konferencji, stabilność gospodarki rynkowej oraz stabilność cen. Wprowadzenie nowej waluty jest nie tylko wydarzeniem ekonomicznym, mieć będzie ono również swoje konsekwencje kulturowe i społeczne. Dlatego, zdaniem biskupa A. van Luyn'a, konieczne jest budowanie „klimatu nadziei”, polegającego na szukaniu równowagi między skutecznością działań gospodarczych a sprawiedliwością, na dowartościowaniu opcji na rzecz ubogich, na takim prowadzeniu reform ekonomicznych, aby była poszanowana godność osoby ludzkiej i jej prawa<sup>24</sup>. Deklaracja *Stabilna unia monetarna – nadzieją solidarnej Europy* została ogłoszona 6 grudnia 2000 r. i dotyczy w całości zagadnień związanych z przygotowaniem do wprowadzenia euro do obiegu powszechnego i zastąpienia nim walut narodowych od 1 stycznia 2002 roku<sup>25</sup>. Biskupi dostrzegają w nowej walucie europejskiej, używanej w rozliczeniach handlowych od 1 stycznia 1999 r., przejaw integracji politycznej zapewniającej pokój wewnętrzny, dzięki dialogowi politycznemu i społecznemu, oraz pokój zewnętrzny, a także element stabilności gospodarczej i społecznej. Unia monetarna zakłada wzmocnienie procesu integracji europejskiej w wymiarze gospodarczym i politycznym. Może jednak wywołać pewne napięcia w wymiarze społecznym, wynikające z braku zaufania pewnych grup obywateli do nowego pieniądza oraz z trudności w posługiwaniu się nim. Te przeszkody powinny zostać pokonane przez ukazanie pozytywnych stron unii monetarnej: zmniejszenia inflacji, mocnej pozycji euro w stosunku do dolara amerykańskiego, ochronę Europy przed skutkami kryzysu gospodarczego, który wystąpił w Azji północno-wschodniej, Brazylii i Rosji w połowie 1997 r., a także poprzez zwiększenie wiarygodności tych, którzy gwarantują stabilność i siłę nabywczą, np. Centralnego Banku Europejskiego. Pomyślność wprowadzenia euro wymaga solidarnego zaangażowania wszystkich państw członkowskich. Niebezpieczne byłoby również zbyt wielkie oczekiwania stawiane nowej walucie. Euro powinno po-

<sup>24</sup> Por. A. van Luyn, *Euro – wydarzenie ekonomiczne i społeczno-kulturalne*. „Wokół Współczesności”, Biuletyn OCIFE nr 10(21), 1998, s. 6–7; H. Tietmeyer, *Konsekwencje politycznej unii walutowej dla Unii Europejskiej*, Tamże s. 9–13.

<sup>25</sup> Por. <http://www.cef.fr/catho/endit/argent/euro/index.php>

zostać niezależne od wpływów politycznych i nie może służyć celom ważnym, choć doraźnym np. walce z bezrobociem, ponieważ „walka z inflacją daje korzyści tym, którzy są ekonomicznie słabi i w mniejszej mierze mogą się przed nią obronić”. To właśnie te kategorie wymagają, w imię solidarności, podjęcia reform w wymiarze narodowym i europejskim, które zapewnią im równe szanse, dostęp do rynku dóbr i pracy. Polityka finansowa strefy euro nie może pozostać obojętna na inne kraje świata, szczególnie te na drodze do rozwoju. „Stabilizujący, ogólnosiwiatowy wpływ euro we współzawodnictwie z dolarem amerykańskim byłby pożądanym, szczególnie z punktu widzenia najuboższych w krajach, które musiały walczyć z dewaluacją w ostatnich latach”. Celem unii monetarnej jest w pierwszym rzędzie stabilność finansowa, istotna dla prawidłowego funkcjonowania Unii oraz mająca swój pozytywny wpływ na gospodarkę europejską i ogólnosiwiatową. Wspólny pieniądz daje Europie autonomię i bezpieczną politykę monetarną, która przyczynia się do dobra wspólnego. Podczas kryzysów finansowych unia monetarna wpływała stabilizująco zarówno na gospodarkę państw unijnych, jak i państw Europy Wschodniej i Środkowej. Dlatego tezy o nowych podziałach ekonomicznych, wynikających z wprowadzenia euro, są bezpodstawne. „Euro nie dzieli, ale tworzy przestrzeń stabilności, z której korzystają inne kraje”. Alternatywą byłaby rywalizacja między walutami międzynarodowymi i, w konsekwencji, zanegowanie konieczności współdziałania na drodze do rozwoju. Unia monetarna nie jest celem samym w sobie, lecz stanowi jeden z etapów do pełnej integracji politycznej i społecznej. Dlatego biskupi dostrzegają w jej istnieniu nadzieję na budowanie Europy bardziej solidarnej. Ta nadzieja ma tym większe znaczenie, że właśnie obywatele Europy „oczekują perspektywy Europy solidarnej, a nie tylko dobrze funkcjonującego systemu monetarnego”.

Wspólna polityka rolna jest jednym z fundamentów Unii Europejskiej, a zarazem wzbudza największe kontrowersje i wymaga ogromnych subwencji z unijnego budżetu (42,2%). Sytuacja kryzysowa europejskiego rolnictwa, pogłębiona przez epidemię BSE i pryszczycy w ostatnich latach, wymaga pilnego rozwiązania. Reformy proponowane przez instytucje europejskie zostały ocenione z pozycji chrześcijańskich w dwóch dokumentach COMECE. Pierwszy z nich, deklaracja, opublikowana w Rzymie 30 marca 2001 r. nosząca tytuł *Kryzys i jego konsekwencje*<sup>26</sup>, zawiera szczegółową analizę objawów kryzysu rolnictwa, wskazuje na główne kierunki reformy polityki rolnej oraz na zadania Kościoła katolickiego wobec środowiska wiejskiego. Wielu rolników nie ma

<sup>26</sup> Por. <http://andrzej.kai.pl/ekai/europa/?MID=3951>. Powyższe propozycje zostały rozwinięte w komentarzach do postanowień dotyczących reformy rolnictwa *Vers un modèle d'agriculture durable pour Europe*, opublikowanych 29 listopada 2002 r. w Brukseli.

wpływu „na swoje losy zawodowe i z tym związane sprawy osobiste oraz cierpią na skutek polityki, zamiast decydować o jej kształcie”. Konsumenci zaś doświadczają strachu przed żywnością, która może być powodem chorób. Objawem kryzysu jest również odejście od norm moralnych w tej dziedzinie gospodarki: „zamierzone przez Boga pełne respektu obchodzenie się ze zwierzętami i ożywioną oraz nieożywioną przyrodą, zbyt często pada ofiarą wzrostu wydajności i zysku”. W tej sytuacji wsparcie rolników oraz ochrona konsumentów stanowi pilne zadanie.

Wspólna polityka rolna pomogła zlikwidować głód i niedożywienie w krajach Unii Europejskiej oraz znacząco poprawiła sytuację materialną ludności wiejskiej. Jej skutkiem jest również „zintensyfikowanie metod hodowli roślinnej i zwierzęcej, kryjących w sobie nieoczekiwane efekty uboczne”. Celami nadrzędnymi tej polityki było z jednej strony dążenie do możliwie najniższej ceny produktów rolnych, z drugiej zaś zapewnienie rolnikom możliwie jak najwyższych dochodów, co zakładało konieczność subwencjonowania produkcji rolnej. Dopłaty spowodowały gwałtowny wzrost produkcji i wydajności, które z kolei wywołały liczne szkody ekologiczne w Europie. Subwencje eksportowe z kolei wpływają znacząco na ceny żywności na rynkach światowych i zagrażają rolnictwu w krajach ubogich, uniemożliwiając eksport. Dlatego biskupi COMECE wyrażają swoje poparcie dla reform, które mają na celu „zniesienie subwencjonowania cen gwarantowanych i zrekompensowanie tego w postaci bezpośrednich płatności rolnikom, które ponadto mogłyby być powiązane z nakładami na ochronę środowiska”. Reformy te stanowią również wyzwanie dla rodzin wiejskich. Powinny one, korzystając ze wsparcia unijnych instytucji, podjąć nowe zadania na rzecz wysokiej jakości produkcji rolnej i usług. Spodziewane wyższe ceny żywności wymagać będą redukcji innych wydatków, ale „wyższa jakość i preferencje dla lokalnych produktów mają swoją cenę, która powinna być płacona również przez samych konsumentów, a nie tylko przez podatników”.

Ludność wiejska stanowi integralną część społeczeństw Europy i Kościoła, który „wielkie swoje siły czerpie ze świadectwa wiary ludzi z regionów wiejskich”. Wyrazem odpowiedzialności i zaangażowania Kościoła na rzecz ludności wiejskiej jest działalność duszpasterska w tych środowiskach, służąca rozwojowi integralnemu. Podejmując ją, należy mieć na uwadze specyfikę tej grupy społecznej: „gospodarstwa, zwierzęta i rośliny do dziś stanowią tam źródło egzystencji ekonomicznej całych rodzin i ich tożsamości”.

\* \* \*

Analiza treści wybranych dokumentów COMECE nastrocza pewne trudności ze względu na wielość poruszanych zagadnień. Każdy z nich, oprócz głównego tematu, omawia problemy istotne na danym etapie rozwoju procesu integracji. Nauczanie COMECE, przedstawione w powyższym tekście, stanowi istotny

wkład Kościoła katolickiego w refleksję teologiczną i etyczną nad procesem integracji europejskiej. Jest również formą realizacji funkcji krytycznej, polegającej na ocenie w świetle nauczania społecznego Kościoła zachodzących procesów i opracowywanego prawodawstwa. Zadaniem instytucji europejskich jest rozszerzenie i prawidłowe funkcjonowanie Unii w wymiarze gospodarczym, politycznym, społecznym, kulturowym. Kościół katolicki, upowszechniając wizję Europy chrześcijańskiej, poprzez swoje nauczanie, instytucje i struktury troszczy się, aby działania na rzecz integracji zostały uzupełnione o wymiar religijny i duchowy oraz aby uwzględniały godność osoby ludzkiej i wynikające z niej prawa człowieka.

KS. JERZY SWĘDROWSKI

## EGZYSTENCJALNY WYMIAR MISTAGOGII W HOMILII

W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* papież Jan Paweł II, zwracając się między innymi do głosicieli Słowa Bożego, stwierdził: *Mamy karmić się słowem, aby być „sługami Słowa” w dziele ewangelizacji. Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia. Nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć „społeczeństwo chrześcijańskie”, które mimo licznych ułomności, jakie cechują to, co ludzkie, odwoływało się jednoznacznie do wartości ewangelicznych* (NMI 40).

Współcześnie postulat papieża Jana Pawła II nabiera szczególnego znaczenia, bowiem wielu polityków i obserwatorów życia publicznego twierdzi, że społeczeństwa Europy Zachodniej nie są zainteresowane odniesieniem do Boga w przyszłej konstytucji europejskiej, ponieważ nie uznają wspomnianych społeczeństw za *chrześcijańskie*.

W niektórych okresach historycznych dylematy dotyczące znaczenia człowieka i jego zagubienie są wyraźniejsze. Kiedy tradycyjne obyczaje straciły żywotność, trudno człowiekowi odnaleźć swoje miejsce w świecie<sup>1</sup>.

Warto zadać sobie pytanie, dlaczego tak wielu ludzi unika jasnego określenia swojej relacji do Chrystusa w odniesieniu nie tylko do prywatnego wymiaru życia. Twierdzenie, że wiara jest tylko *moją* sprawą znajduje wielu zwolenników i prowadzi do subiektywnego patrzenia na siebie, innych i Boga. Jeśli do tego dodać sytuację społeczną, gospodarczą i polityczną, można zaryzykować twierdzenie, że człowiek gubi związek między praktykowaniem życia sakramentalnego a codziennością.

Głoszenie Słowa Bożego w tym przypadku może być pomocą i odpowiedzią na problemy człowieka dotyczące go na początku XXI wieku. Człowiek doświadczający lęku i samotności szuka odpowiedzi i ratunku, dlatego zwrócenie uwagi na zjednoczenie z Bogiem w głoszonych homiliach może być pomocą, a uwypuklenie elementu mistagogicznego pozwoli bardziej poznać i zrozumieć tę drogę.

---

<sup>1</sup> Por. P. Góralczyk, *Sens życia, sens śmierci*, Ząbki 2003, s. 12.

## 1. Pojęcie i znaczenie terminu mistagogia

Termin mistagogia pochodzi z języka greckiego i oznacza wprowadzenie w misteria albo wtajemniczenie. Jest to czynność objaśnienia tajemnic dotyczących wiary i pouczenie dotyczące sprawowanego misterium. Słownik określa mistagoga jako tego, który wprowadza w misteria, jest przewodnikiem, nauczycielem czy także kapłanem chrześcijańskim<sup>2</sup>.

Nauczanie w epoce patrystycznej charakteryzuje się odkrywaniem zasad chrześcijańskiego nauczania w pouczeniach i na przykładzie Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>. To odkrywanie zasad wiąże się z poznawaniem sprawowanego misterium, w którym uczestnik staje wobec symboli i obrzędów religijnych, w których sprawujący działa w imieniu samego Boga. Szczególną okazję do poznawania i uczestniczenia w misterium chrześcijańskim pierwszych wieków mieli katechumeni, przygotowujący się do przyjęcia chrztu świętego w Wielką Sobotę. Szczególne znaczenie miały katechezy wygłaszane podczas Wielkiego Postu i okresu wielkanocnego. Z zachowanych tekstów pierwszorzędne znaczenie mają katechezy św. Cyryla Aleksandryjskiego<sup>4</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o katechezie liturgicznej i określa ją jako mistagogię. Zwraca uwagę na przejście od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, a także na drogę od znaku do poznania rzeczywistości (KKK 1075). Mistagogiczny wymiar homilii dotyczy wprowadzenia słuchacza w misterium Chrystusa. Chodzi o wprowadzenie i pouczenie słuchacza na podstawie widzialnych znaków o rzeczywistości niewidzialnej.

## 2. Rola mistagogii w homilii

Liturgia jest wydarzeniem nadprzyrodzonym, w którym dokonuje się dzieło paschalne Jezusa Chrystusa w konkretnej wspólnotie kościelnej. Świadomość specyfiki każdej wspólnoty niesie za sobą konsekwencje przygotowania właściwego klimatu, aby wydarzenia zbawcze nie niosły ze sobą pozorów tylko jurydycznych, ceremonialnych i rytualnych. Dynamika dialogu człowieka i Boga musi łączyć się z aktualnym doświadczeniem egzystencjalnym<sup>5</sup>. Z tego względu potrzeba mistagogicznej interpretacji jest nieustannie aktualna. Poszczególne sformułowania liturgiczne zawarte w sprawowanej liturgii, nawet zaczerpnięte z Pisma Świętego, są dla wielu słuchaczy niejasne. Im bardziej pogłębiona religijność, tym słuchacze wykazują większe zainteresowanie tematyką związaną

z wiarą. Jednak jeśli religijność zmienia się z ortodoksyjnej w kierunku selektywnego podejścia do spraw wiary, wzrasta zapotrzebowanie na budzenie nadziei i dodawanie otuchy<sup>6</sup>. Postawa człowieka oczekującego na pokrzepienie i umocnienie staje się okazją do wprowadzenia w tajemnicę Chrystusa, już nie tylko, aby dać odrobinę otuchy, ale zaproponować spotkanie ze Zbawicielem. Przecież całe głoszenie Słowa Bożego, sposób – ma wymiar personalistyczny<sup>7</sup>.

Istotą mistagogicznego wymiaru homilii jest wprowadzenie słuchacza w tajemnicę spotkania z Bogiem. Służą temu widzialne znaki, które – wyrażając niewidzialną łaskę – powinny być wyjaśniane i przybliżane. Pouczenie o dokonującym się misterium jest szczególnie istotne i budzi wiele trudności. Należy bowiem mówić ludzkim, ograniczonym językiem o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Chociaż teksty liturgiczne współcześnie przekazywane są wiernym w językach narodowych, ich zrozumienie napotyka na wiele trudności. Z drugiej strony zauważa się, że misteryjny charakter sprawowanej liturgii ustąpił miejsca socjologicznemu podejściu do patrzenia na wspólnotę wiary<sup>8</sup>. Zatrzymanie się nad głębią symboli, znaków i gestów oraz próba ich wyjaśniania w kontekście misterium samego Boga jest okazją do wprowadzenia w prawdziwe spotkanie Stwórcy i stworzenia.

Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreśla, że liturgia nie jest tylko celebrazją na płaszczyźnie estetycznej, ani nie może służyć jedynie pedagogice czy ekumenizmowi, ale budzić świadomość obcowania z Tym, Który jest po trzykroć Święty. Z tego względu postawa człowieka musi być przeniknięta szacunkiem i poczuciem zdumienia, jakie budzi obecność Majestatu Bożego<sup>9</sup>.

W tym kontekście mistagogia stanowi najmniej dotychczas znany komponent homilii. Określa ona postulat zjednoczenia z Bogiem. Dokonuje się to najlepiej w czasie sprawowanej Eucharystii, dlatego mistagogiczne ukierunkowanie głoszonego słowa zawsze kieruje ku nawiązaniu do Ofiary Mszy św. Zjednoczenie z Bogiem w Eucharystii zakłada także wcześniej praktykowane postawy modlitwy, przebaczenia, pomocy bliźniemu. To cały wysiłek naśladowania Chrystusa ma ukierunkować na pełne spotkanie i przebywanie z Bogiem.

Mistagogia jest także istotna w aspekcie moralnym, jeśli kaznodzieja wzywa do postępowania godnego chrześcijanina, to mistagogia wskaże na źródło potrzebnej do pełnienia obowiązków chrześcijańskiej siły. Chrześcijańska moralność, wskazując człowiekowi różne powinności, zapewnia konieczną pomoc do

<sup>6</sup> Por. J. Kołodziejczyk, *Religijność słuchaczy, a ich oczekiwania wobec kazań*, w: W. Przychyna (red.), *Słuchacz słowa*, Kraków 1998, s. 231.

<sup>7</sup> Por. J. Cassidy, *These Might Help*, Dublin 2000, s. 6.

<sup>8</sup> Por. J. Kopeć, *Formacja...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Przeżycie do Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, „Niedziela” 44(2001), nr 43, s. 4.

<sup>2</sup> Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, t. III, s. 181.

<sup>3</sup> Por. K. Panuś, *Kaznodziejstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 1307.

<sup>4</sup> Por. W. Pazera, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002, s. 186.

<sup>5</sup> J. Por. Kopeć, *Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła Polskiego*, w: E. Ma-teja (red.), *Wprowadzenie soborowej odnowy liturgicznej*, Opole 1999, s. 98.

ich wypełnienia w zjednoczeniu z Bogiem w Chrystusie. W myśl słów św. Pawła *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia* (Flp 4,13), kaznodzieja może budzić entuzjazm i utwierdzać w przekonaniu o obecności Bożej w godnym chrześcijan postępowaniu<sup>10</sup>.

Homilia ma pomóc człowiekowi do pełnego zjednoczenia z Chrystusem Eucharystycznym. Słowo głoszone przez kaznodzieję ma zdynamizować świadomość, że pod osłoną znaków realnie dochodzi na gruncie wiary, do spotkania z Chrystusem. Dlatego słowo wygłaszane nabiera niejako wymiaru sakramentalnego. To słowo ma oznaczać, czyli precyzować symbolikę gestów i wskazywać na ich sens religijny. Jeśli liturgia jest wspólnym działaniem Jezusa Chrystusa i wierzących, to wiara pozwala na odczytywanie sensu znaków i płynących z nich zobowiązań moralnych. Jednak czytania mszalne i głoszona homilia wiarę już otrzymaną wyraża i pogłębia<sup>11</sup>. Refleksja nad zbawczym działaniem Słowa Bożego wiąże się z uświadomieniem sobie, że jest ono nośnikiem łaski. Jeśli nie sposób nazywać wprost Słowa Bożego sakramentem, to należy głosić je ze świadomością, że urzeczywistnia ono to, co wskazuje, czyli łaskę Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym<sup>12</sup>.

Mistagogia jako określenie zaczerpnięte z języka misterii oznacza wprowadzenie neofitów w poznanie obrzędów i właściwe ich sprawowanie. Ojcowie Kościoła zaadoptowali ten termin także do wprowadzenia w misterium Eucharystii.

Szczególnie bogata symbolika i obrzędowość wiąże się ze sprawowaniem sakramentu chrztu św. Jest to okazja do wyjaśnienia symboliki poszczególnych znaków, nie tylko „zainteresowanym”, ale całej wspólnoty zgromadzonego Kościoła. Jednak nie powinno się na tym poprzestawać, te wyjaśnienia mają wprowadzić w misterium wiary, w której dokonuje się spotkanie ze Zbawicielem. To spotkanie dokonuje się wtedy, gdy proklamowana jest Ewangelia, kiedy wyjaśnianie słów Dobrej Nowiny uobecnia Chrystusa Pana przemawiającego nadal do człowieka w swoim Kościele „dziś”. Przecież Sobór Watykański II stwierdza o obecności Zbawiciela *...jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi* (KL7).

W kontekście *nowej ewangelizacji* warto zwrócić uwagę na ponowne wtajemniczenie w misterium Kościoła tych, którzy już chrzest św. przyjęli. We wprowadzeniu do Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych czytamy: *Nowa praktyka przystępowania do sakramentów zarówno ułatwia zrozumienie Pisma Świętego, jak i do tego stopnia powiększa wiedzę ludzi oraz*

<sup>10</sup> Por. J. Vrablec, *Rola i miejsce ćwiczeń w dydaktyce homiletycznej*, w: G. Siwek (red.), *W drodze na ambonę*, Kraków 1991, s. 82.

<sup>11</sup> Por. W. Pazera, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002, s. 188.

<sup>12</sup> Por. M. Figura, *Sakramentalność słowa Bożego*, „Communio” (125)2001, nr 5, s. 96.

*wzbogaca ducha wspólnoty, że dla neofitów łatwiejsze i pożyteczniejsze staje się współzycie z resztą wiernych*<sup>13</sup>. Powyższe stwierdzenie wydaje się także odpowiadać potrzebom ludzi, którzy z różnych względów znaleźli się daleko od centrum życia chrześcijańskiego, jakim jest Eucharystia i praktykowanie sakramentów.

### 3. Aspekty pastoralne

Wielu uczestników, a także obserwatorów życia religijnego zauważa, że współcześnie głoszenie Dobrej Nowiny znalazło się niejako pośród innych *ofert* proponowanych w życiu publicznym. Teraz nadawca w kościelnej posłudze słowa musi zdobywać słuchacza, budzić jego zaufanie i walczyć o miejsce w jego świadomości. Ta nowa dla Kościoła sytuacja wymaga rozpoznania otaczającej rzeczywistości z jej wielogłosowością, zróżnicowaniem strategii komunikacyjnych i stylów językowych. Wiąże się to z koniecznością przekonującego sformułowania zbawczego orędzia, a jednocześnie nieulegania panującym modom oraz ujemnym zjawiskom komunikacji językowej<sup>14</sup>. Nie można oczywiście traktować przepowiadania Dobrej Nowiny na równi z innymi formami komunikacji, ale świadomie głosząc orędzie Chrystusa, korzystać z dorobku i doświadczeń współczesnego postrzegania komunikacji międzyludzkiej. Jeśli ludzie coraz chętniej reagują na obraz niż słowo, jawi się potrzeba jasnego i przejrzystego sposobu przepowiadania. Język używany w kazaniach według wielu postulatów powinien być zrozumiały także dla wiernych, którzy nie znają terminów teologicznych. Natomiast odniesienie do rzeczywistości egzystencjalnej słuchaczy przyciąga ich uwagę i wiąże nauczanie z życiem.

Homilia jest okazją i szansą, by osadzone w liturgii prawdy wiary głosić i wyjaśniać, a jednocześnie prowadzić do pełnego spotkania we wspólnocie Kościoła. W swoim mistagogicznym aspekcie może pomóc w otwarciu się na Boga i drugiego człowieka, aby doszło do współpracy z łaską, aby Kościół nie był już tylko instytucją, ale miejscem prawdziwego spotkania, gdzie uobecnia się dzieło zbawienia.

### 4. Oczekiwania i pytania współczesnego człowieka

Element mistagogiczny w homilii ukazuje specyficzną sytuację chrześcijanina. Z jednej strony jest wszczepiony w Chrystusa przez chrzest św., a z drugiej kieruje ku dopełnieniu w życiu tego, co sakrament zapoczątkował. Mistagogia wprowadza w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa to, co zostało

<sup>13</sup> Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1998, s. 31.

<sup>14</sup> Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Słuchacze kazań po odzyskaniu wolności w 1989 roku*, w: W. Przyczyna (red.), *Słuchacz słowa*, Kraków 1998, s. 244.

usłyszane i przyjęte jedynie werbalnie, może się aktualizować w życiu chrześcijanina. Historia ucznia Chrystusa splata się z historią Mistrza, dlatego element mistagogiczny spełnia niewątpliwie rolę uświadomienia sobie i przyjęcia zbawczych prawd w odniesieniu do siebie i drugiego człowieka. Wprowadzenie w życie Boże uwypukla osobistą relację Boga do człowieka i człowieka do Boga. Niezmiernie istotną sprawą jest uświadomienie sobie miejsca, gdzie to zbawcze spotkanie się dokonuje. Św. Paweł stwierdza: *Nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus* (Ef 2,19-20).

Homilia jest odkrywaniem, *co mówi Duch do Kościołów* (Ap 2,7) w konkretnej sytuacji głoszącego i słuchacza, a osobista refleksja każdego wiernego wpisuje się w komunie wiary i miłości całej wspólnoty Kościoła. Pojawiają się jednak chociażby takie pytania: *Czy w czasach, gdy każde czasopismo duszpasterskie proponuje gotowe kazania na każdą okazję, zredagowane wiele tygodni przed ich wygłoszeniem; czy w epoce mszy telewizyjnych żądanie, by niedzielna homilia była głęboko związana z życiem konkretnej wspólnoty, nie wydaje się nieco pretensjonalne? Czy nie istnieje ryzyko sprowadzenia jej do rozważań o sprawach lokalnych? Czy życie wspólnoty chrześcijańskiej jest aż tak bogate, że możemy je traktować jako temat godny homilii?*<sup>15</sup> Z tego względu warto zwrócić szczególną uwagę na wypracowanie takiego modelu głoszenia słowa, aby z jednej strony doświadczał osobistego spotkania z Bogiem, ze świadomością, że idzie przez życie w konkretnej wspólnocie.

Sytuacja człowieka, który przychodzi do stołu Słowa Bożego i Eucharystii po pokrzepienie i umocnienie, jest okazją do katechizowania w szerokim tego słowa znaczeniu. Rozbrzmiewające Słowo Boga naucza i pociąga do naśladowania Chrystusa. To słowo wprowadza w Tajemnicę Paschalną nie tylko w Wielką Sobotę, ale w trakcie całego roku kościelnego. Wielcy głosiciele, jak św. Ambroży czy św. Augustyn, nie tylko wyjaśniali znaczenie obrzędów chrześcijańskich, ale mówili o tym, czego ochrzczeni już przynajmniej raz doświadczyli. Dokonując i uczestnicząc w celebracji jest się wprowadzanym w tajemnicę. Nie chodzi już tutaj o wyjaśnienie terminów, ile o wprowadzenie słuchaczy w historię zbawienia, która dokonuje się w celebracji. W sakramencie realizuje się historia zbawienia w odniesieniu do konkretnego człowieka, a przepowiadanie ma tę świadomość pobudzić i umocnić.

Jezus Chrystus formuje swoich uczniów w prawdziwym poznaniu misterium Boga i wprowadza ich w swój sposób myślenia, które jest różne od myślenia tylko ludzkiego, także daje udział w sposobie swojego działania. Z tego względu homilia mistagogiczna jest ukierunkowaniem ku realizowaniu udziału w życiu Bożym na gruncie codziennej egzystencji.

<sup>15</sup> Por. D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 370.

Józef Vrablec wskazuje na przykład z życia, jako element uaktywnienia i pobudzenia słuchaczy do życia chrześcijańskiego. Obraz pozwala bowiem dotrzeć do najgłębszej warstwy duszy ludzkiej, jaką według psychologów jest warstwa wyobrazeniowa. W tej wyobrazeniowej warstwie duszy polecenia przechodzą w czyny, a dusza ukierunkowuje się ku Bogu<sup>16</sup>. Nie bez znaczenia jest dobór przykładów budzących zaufanie i pozytywnie ukazujących postawy człowieka. Wierni przychodzący na Eucharystię mają aż nadto w swoim życiu przykładów negatywnych. Także korzystanie z tekstów Pisma Świętego jest szansą przekazania rzeczywistości objawionej, jeśli wynika z osobistego spotkania ze Słowem Bożym głoszącego homilię.

Odniesienie do konkretnego życia zakłada także osobiste zaangażowanie emocjonalne i osobiste głoszącego, jego postawa wiary powie więcej niż to, co zostanie zwerbalizowane.

Egzystencjalny wymiar mistagogii stwarza możliwość pokonania rozdźwięku między wyznawaną wiarą a codziennym życiem ochrzczonych. Często bowiem przyjęli chrzest w dzieciństwie, ale jako dorośli niekoniecznie zaakceptowali prawdy o nierozzerwalności ich egzystencji z Misterium Paschalnym Chrystusa. Tajemnica ta wydaje się abstrakcyjna i daleka od codzienności. Kiedy współcześnie pojawiła się luka pomiędzy wyznawaną wiarą a praktyką życia, można ją zapłacić kaznodziejstwem mistagogicznym. Jednak to wydarzenie paschalne śmierci i zmartwychwstania Chrystusa nie tylko pozwala zobaczyć i zrozumieć Boże dzieło, ale wszystko, czego doświadczamy, jako naszego świata i nas samych. Wydarzenie paschalne jest bowiem nie tylko i nie tyle miejscem Bożej i ludzkiej interpretacji dzieła stworzenia i tego, co stworzenie z tym światem uczyniło, ale miejscem i aktem stworzenia świata i współtworzących go istot wolnych<sup>17</sup>.

Na kaznodziei – jako słudze słowa i szafarzu Bożych misterii, spoczywa szczególna odpowiedzialność za wprowadzenie do homilii elementów mistagogicznych. Podczas sprawowania Mszy św. należy zawsze wiązać szczegółowe prawdy wiary i wskazania moralne z Paschalnym Misterium Chrystusa. Głoszone słowo ma odsłaniać ukrytą rzeczywistość i pomagać słuchaczowi w dostrzeganiu związku z Chrystusem. Spotkanie z Bogiem zakłada wejście w misterium, które oznacza transcendentną i zbawczą rzeczywistość Bożą, która objawia się ludziom. Misterium to nie tylko tajemnica odsłaniająca tajemnice niewspółmierne ludzkiemu umysłowi, ale udział w niepojętej do końca rzeczywistości samego Boga, w Jego wiecznym życiu<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. J. Vrablec, *Rola...*, dz. cyt. s. 82.

<sup>17</sup> Por. T. Węclawski, *Jak mówić o Bogu*, w: W. Przyczyna (red.), *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, Kraków 2002, s. 27.

<sup>18</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii pastoralnej*, t. I, Lublin 1982, s. 52



Zatem kaznodzieja jest szafarzem, który pomaga odkryć drogi ku Chrystusowi i pozwolić na osobiste spotkanie słuchacza z Bogiem, a skuteczność tego przepowiadania – zależna od łaski samego Boga, niewątpliwie wzmocni się świadectwem wiary głoszącego.

KS. JACEK ZDOLIŃSKI

#### DIALOG PODSTAWĄ WYCHOWANIA W KONCEPCJI MARTINA BUBERA

Dialog w dzisiejszych czasach jest zagadnieniem szczególnie aktualnym. Jest on bardzo ważnym elementem w procesie wychowania każdego człowieka. Śmiało można stwierdzić, że zastosowanie dialogu w wychowaniu jest nagłą potrzebą chwili i domaga się nieustannej realizacji.

Zauważając ten istotny problem wychowawczy, należy na nowo odkryć, czym jest dialog i w jaki sposób ma on wpływać na wychowanie człowieka. Jednym z najbardziej znanych twórców filozofii dialogu jest Martin Buber. Jego twórczość filozoficzna przepełniona jest tęsknotą za drugim człowiekiem. Szukał sposobu na to, jak znaleźć wspólny język z innymi<sup>1</sup>. Korzenie jego koncepcji dialogicznej tkwią w chasydyzmie, jednak równie ważna była perspektywa filozofii życia, obecna w wielu jego pracach. Próbował on zrozumieć samego siebie w świetle życia, które przybiera różne formy w ciągu dziejów ludzkich<sup>2</sup>. W 1923 roku ukazała się najbardziej znana i najważniejsza praca filozoficzna Bubera *Ja i Ty*. Zawarta w niej została chasydzka idea spotkania człowieka z Bogiem dzięki rzeczom i ludziom. Buber podniósł ją do rangi podstawowego i uniwersalnego prawa antropologicznego – zasady dialogicznej. Myśl tę kontynuował w swoich kolejnych pracach filozoficznych, psychologicznych, antropologicznych, socjologicznych i pedagogicznych.

Jednym z największych problemów współczesnego świata jest nieumiejętność porozumienia się między ludźmi. Postęp, nowoczesna technika, wspaniałe środki komunikacji pozwalają człowiekowi osiągnąć coraz lepsze wyniki w każdej dziedzinie życia. Jednak wzajemne uprzedzenia, wrogość i obcość stają się przyczyną wielu konfliktów, poczynając od środowiska rodzinnego, a na relacjach międzynarodowych kończąc. Taki stan próbuje przezwyciężyć wielu ludzi. Jednym ze środków porozumienia jest dialog, którego koncepcja według Martina Bubera zostanie zaprezentowana w niniejszym artykule<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 5–7.

<sup>2</sup> Por. B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, s. 22.

<sup>3</sup> Por. J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” 7(1980), s. 867.

## 1. Definicja dialogu i jego rodzaje

Dialog jest formą werbalnej komunikacji między ludźmi, która może być dwu lub wielostronna. Ma ona na celu wzajemną konfrontację poglądów oraz działanie w zakresie poszukiwania prawdy. Zakłada wspólne uznanie godności, wolności ludzkiej i prawa człowieka do wyrażania własnych poglądów<sup>4</sup>. Martin Buber tak pisze o dialogu:

„Do jego istoty wydaje się (...) należeć – choćby tylko wewnętrzny – element komunikacji. Jednak w swoich szczytowych momentach dialog przekracza i te granice. Dochodzi do skutku poza treściami zakomunikowanymi czy komunikowanymi, nawet najbardziej osobowymi...”<sup>5</sup>.

Dla Bubera życie dialogiczne jest czymś innym niż dialog. Jest ono „postawą, w której otaczający człowieka świat i ludzie stają się dla niego stojącym mu naprzeciw Ty, na którego zapytania musi odpowiadać całą prawdą swej istoty: słowami, czynami lub milczeniem”<sup>6</sup>.

Buber wyróżnia kilka odmian dialogu. Są nimi: dialog autentyczny, techniczny i fałszywy. Tym, co najbardziej zasługuje na tę nazwę, jest dialog prawdziwy, czyli autentyczny. Partnerzy mogą mówić lub milczeć, lecz każdy z nich jest zwrócony ku drugiemu. Zapominają o sobie, by być dla tego, z kim dialogują. Relacja międzyosobowa w tej formie dialogu prowadzi do najgłębszej wzajemności, a ostatecznie do przyjaźni. Dialog techniczny może mieć miejsce w dziedzinie handlu, nauki, dyplomacji. Nie dotyka on wprawdzie głębi, jednak przy pewnych sprzyjających warunkach może do niej dążyć. Elementy prawdziwości w dialogu technicznym możemy odkryć w tonie głosu, spojrzeniu, uśmiechu. Nawet w relacjach służbowych jest to możliwe, gdyż każdy człowiek jest w sposób naturalny powołany do życia we wspólnocie z innymi ludźmi. Ostatni, wyróżniony przez Bubera, to dialog fałszywy, czyli monolog. W nim uczestnik zamknięty jest w sobie i ku sobie skierowany. Tu każdy pragnie potwierdzić wyłącznie własną wartość. Słowa drugiego mają wartość jedynie względną i problematyczną<sup>7</sup>.

Życie dialogiczne, różne od dialogu, nie może być także traktowane jako przeciwieństwo altruizmu i egoizmu<sup>8</sup>. Jest ono nieustannym wsłuchiowaniem się i odpowiadaniem. To ontologiczna możliwość każdego z nas, której źródło znajduje się w istocie człowieczeństwa. Natomiast dialog jest jedynie jedną

z form jej realizacji. Istnieją obszary życia dialogicznego bez zewnętrznej formy dialogu, a właściwie bez jej istoty<sup>9</sup>.

W każdej sytuacji trzeba brać pod uwagę możliwość, że nawet autentyczny dialog może stać się monologiem. Wtedy Ty przechodzi w Ono. Osoba nie akceptuje partnera, lecz widzi w nim jedynie bliżej nieokreśloną formę siebie samego. Należy także pamiętać, że dialog nie wymaga słów. Nie jest on tożsamy z rozmową. Dialog może odbywać się także w zupełnym milczeniu. Na każde wezwanie odpowiedź jest możliwa zarówno za pomocą słów, jak i ciszy. Istotą prawdziwego dialogu jest otwartość na drugiego oraz gotowość wyłonienia człowieka z anonimowego tłumu jako jedyną i niepowtarzalną osobę. Dzięki takiej postawie możliwe jest rozpoczęcie poznania danej osoby, a potem jej akceptacja<sup>10</sup>.

Dialogika to nie tylko wzajemna międzyludzka komunikacja. Jest ona pewną postawą, która w komunikacji znajduje swój wyraz. W dialogu zatem mowa czy przekaz informacji nie jest elementem nieodłącznym. Ważne jest, by istniała wzajemność wewnętrznego działania. Partnerzy, którzy partycypują w relacji dialogicznej, muszą być bezwzględnie zwróceny ku sobie<sup>11</sup>.

Monologiczność istnienia nie dotyczy człowieka samotnego, lecz tego, który nie umie realizować społeczności, w której żyje. Dialog między jednostkami to zaledwie projekt. Jego realizacja to dialog między osobami. W tej relacji ważna jest miłość, która bez dialogiki traci swój sens i przestaje być tym, czym być powinna. Potrzeba więc wyjścia, dotarcia a także bycia z drugim, by w ten sposób realizować dialog międzyosobowy<sup>12</sup>.

Dialog jako relacja międzyludzka jest zjawiskiem społecznym. Istnieje on tam, gdzie są ludzie. Związki interpersonalne są przyczyną wielu wspólnych doświadczeń. Często jednak te związki ograniczają się tylko do tego, że ludzie są członkami danej grupy, nie wytwarzają się natomiast między nimi żadne więzi osobowe. Kontakty, które są nawiązywane w małych wspólnotach, pozwalają czasami na powstawanie indywidualnych więzi, lecz nieraz je wręcz utrudniają. Sama jednak przynależność do danej grupy nie zawiera w sobie istotnej relacji między osobami do niej należącymi<sup>13</sup>.

Każdy człowiek staje się Ja jedynie w łączności z innymi. Bycie sobą jest możliwe tylko w relacjach. Wytwarza się zatem konieczność spotkania. Nie można go jednak wytworzyć jak rzecz: zaplanować, obliczyć. Każde spotkanie

<sup>4</sup> Por. R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1989, s. 1258.

<sup>5</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 210.

<sup>6</sup> J. Doktor, *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i Myśl” 6(1980), s. 63.

<sup>7</sup> Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 226; J. Tarnowski, *Martin Buber...*, dz. cyt., s. 868.

<sup>8</sup> Por. K. Święcicka, *Relacja dialogiczna w ujęciu Martina Bubera*, w: *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 81.

<sup>9</sup> Por. J. Doktor, *Filozofia...*, dz. cyt., 63; M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>10</sup> Por. J. Tarnowski, *Martin Buber...*, dz. cyt., s. 868–869.

<sup>11</sup> Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>12</sup> Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 227–228.

<sup>13</sup> Por. M. Buber, *Spoleczne a międzyludzkie*, „Znak” 7(1980), s. 863.

jest bezpośrednio i wolne. Nie trzeba szukać środków do spotkania. Mogą być one jedynie przeszkodą. Każdy środek jest czymś pośrednim. Cechą zaś prawdziwego spotkania jest bezpośredniość. W świecie rzeczy dominuje układ: przyczyna – skutek. Natomiast w świecie osobowym: wolność – łaska<sup>14</sup>.

Czasami w grupie wytwarza się trend, by iść bardziej za tym, co kolektywne, niż osobiste. Członkowie grupy zwracają się wtedy do wspólnego dzieła grupy, natomiast do partnerów osobistych związków raczej tylko w sprawach mniej istotnych. Obszar relacji międzyludzkich to nie tylko sympatie czy antypatie. To także wymiana spojrzeń w autobusie czy na ulicy, jeśli tylko wpływają one na wzajemną postawę osób zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Każdy z nas jest niepowtarzalny i osoby, które spotykamy, jawią się nam jako Ty lub Ono, w zależności od naszej relacji z nimi. Ważne jest, by w relacjach międzyludzkich przeważało Ty, a nie Ono. Sfera międzyludzka to nic innego, jak aktualne zdarzenia interpersonalne, które mogą stać się wzajemnymi. Rozwój tej sfery to dialoiczność<sup>15</sup>.

W relacjach międzyludzkich ważne jest wzajemne poznanie się. Są różne metody poznania: badanie maksymalnej ilości cech – obserwacja, zatrzymanie się na jednej z nich – kontemplacja. Te sposoby jednak nie pozwalają dotrzeć do człowieka jako całości. Staje się on wtedy przedmiotem oderwanym od życia osobowego i relacji z nim związanych. Poznanie empiryczne i ogólne zarazem nie daje oczekiwanego rezultatu. Niektórzy próbują sztywno umieścić człowieka w czasie i przestrzeni. Za pomocą psychologii, socjologii, etnologii pragną odsłonić tajemnicę człowieka. Na tej drodze nie sposób wyjaśnić tego sekretu, jakim jawi się człowiek. Skutkiem badań eksperymentalnych jest wiedza, a nie poznanie. Jednym ze sposobów poznania człowieka jest spotkanie. Relacja, dialog o charakterze bezpośrednim pozwala poznać moje Ty, które spotykam na drogach życia<sup>16</sup>.

Dialog, jako istota języka jest wzajemnym stwarzaniem się subiektywności i obiektywności. Nie jest on jedynie zewnętrzną komunikacją, a raczej prawdziwą wspólnotą, porozumieniem. Buber utożsamia kontakt międzypersonalny z uczestnictwem w duchu absolutnym. Nie ogranicza to w niczym autentyczności życia pojedynczego człowieka, jego swobody oraz autonomii<sup>17</sup>.

Człowiek wchodzi w relację dialogową, będąc w nią wprowadzonym przez samego Boga. W akcie stworzenia nastąpiło usytuowanie człowieka w tej rela-

<sup>14</sup> Por. J. Tarnowski, *Martin Buber...*, dz. cyt., s. 869.

<sup>15</sup> Por. M. Buber, *Życie między osobą a osobą*, „Więź” 5(1980), s. 12–13.

<sup>16</sup> Por. J. Tarnowski, *Martin Buber...*, dz. cyt., s. 869–870.

<sup>17</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 7(1980), s. 884.

cji. Jej realizacja wymaga miłości nadprzyrodzonej, która jest sytuacją wezwania człowieka do odpowiedzi na Bożą miłość<sup>18</sup>.

Według Bubera bez dialogu nie może istnieć miłość. Ona jest dialogiem doprowadzonym do perfekcji. Pojęcie dialogu jest szersze od pojęcia miłości<sup>19</sup>. Przejawem dialogicznego jej charakteru jest wzajemność, która stanowi istotę miłości<sup>20</sup>. Istnieją pewne formy, które domagają się odwzajemnienia. To przyjaźń, miłość jako dar, caritas. Inne rodzaje miłości (upodobanie, pożądanie) tracą swój personalny i dialogiczny charakter, gdyż są zwrócone tylko w stronę podmiotu doświadczającego ich<sup>21</sup>. „Możemy zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie – kim jest człowiek – wtedy kiedy nauczymy się rozumieć go jako istotę będącą w dialogu, w którym nawzajem obecne bycie – dla drugiego – urzeczywistnia się i rozpoznaje każdorazowo w spotkaniu *ja i ty*; w spotkaniu *jednego z drugim*”<sup>22</sup>.

## 2. „Między” jako istota dialogu

W egzystencji każdego człowieka realizują się dwa różne wymiary istnienia: dystans (Ja – Ono) i relacja bezpośrednia (Ja – Ty). Ja – Ono jest relacją przedmiotową, Ja – Ty natomiast – podmiotową. W Ja – Ono człowiek patrzy na świat rzeczy, w którym żyje. Wykorzystuje prawa rządzące tym światem i porządkuje go w perspektywie czasowej i przyczynowo-skutkowej. Poruszając się w świecie przedmiotów lub rzeczy traktowanych jako Ono, człowiek czuje własną odrębność podmiotową. Odczuwając natomiast czyjaś współobecność w świecie może doprowadzić do dialogu z Ty. Dopiero taka sytuacja daje mu prawdziwą wolność i możliwość rozwoju. To dialog, relacja Ja – Ty pozwala człowiekowi w pełni urzeczywistnić własną istotę<sup>23</sup>.

Spotkanie Ja z Ty dokonuje się często prawie niezauważalnie. Są to niekiedy ułamki sekund, w czasie których nawiązuje się dialog. Dom zniszczony po jakimś kataklizmie może być miejscem przebywania dwóch osób, których spojrzenia spotykają się przez chwilę w niesłychanej wzajemności. Jednak po ustaniu tragedii wszystko odchodzi w niepamięć. Mimo to coś zaistniało w tamtym momencie. Na koncercie w filharmonii między dwiema osobami, zupełnie się nieznającymi, może zaistnieć związek wspólnego słuchania muzyki. I choć za

<sup>18</sup> Por. Z. Czaja, *Wychowanie jako spotkanie*, Poznań 1994, s. 90–91.

<sup>19</sup> Por. J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982, s. 255.

<sup>20</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 73–76.

<sup>21</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 15–17.

<sup>22</sup> M. Buber, *Człowiek z człowiekiem*, „W drodze” 6(1981), s. 76.

<sup>23</sup> Por. J. Doktor, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 64.

chwile opuszczają oni salę koncertową, to w tamtej chwili nawiązał się między nimi rzeczywisty, prawdziwy dialog<sup>24</sup>. Tak więc dialog to nie tylko długie i serdeczne rozmowy, wymiany słów, lecz także spojrzenia, gesty. Buber ujmuje tę prawdę następująco:

„Ludzki dialog, mimo iż jego osobliwe życie przejawia się w znakach, a więc w dźwięku i geście (litery wchodzą tu w grę tylko w przypadkach szczególnych, na przykład gdy na zebraniu wędrują między przyjaciółmi notatki opisujące nastroje), może więc istnieć bez znaku; oczywiście nie w uchwytnej zmysłowo postaci”<sup>25</sup>.

W relacjach międzyludzkich dialog nie musi zatem oznaczać tylko słów. „Tam bowiem, gdzie ludzie, choćby bez słów, wyzbyli się wzajemnych zastrzeżeń, wydarzyło się w sposób sakramentalny dialogiczne słowo”<sup>26</sup>.

Dialog towarzyszy człowiekowi przez całe życie i w każdej jego dziedzinie. Także na płaszczyźnie religijnej. „Mówienie o Bogu ma mieć także charakter dialogu. Wykorzystując naturalne skłonności dzieci do rysowania i malowania, można im podsuwać tematy religijne jako przedmiot twórczości”<sup>27</sup>. Według Bubera prawdziwa religijność i etyka wypływa często z bezpośredniego doświadczenia obecności Boga. Człowiek poznaje prawdziwe wartości tylko w spotkaniu z Bogiem. Niektórzy bowiem myślą, że jest to wynikiem samowolnego wyboru z wielu różnych możliwości. Każda sytuacja, zdarzenie domaga się od człowieka odpowiedzi. Postawa dialogiczna jest zatem odpowiadaniem na wezwania Boga, życiem w obliczu Boga i dla Niego<sup>28</sup>.

Buber w swej filozofii wyraża pogląd, że dla człowieka prawdziwym partnerem jest tylko Bóg. Także w relacji z Nim obowiązuje zasada dialogiczna mówiąca, że Ja staje się dopiero w związku z Ty, jak również Ty staje się dzięki Ja. Nie tylko człowiek potrzebuje Boga. Także Bóg pragnie i potrzebuje człowieka. Spotkanie z Bogiem jest ważnym elementem życia ludzkiego. Tym bardziej że Bóg przemawia do nas najczęściej przez drugiego człowieka. Dlatego Buber w swej dialogice tak bardzo podkreśla wagę spotkania z innymi ludźmi. Centrum całej dialogiki jest osoba ludzka, lecz ostateczny jej horyzont to uświęcenie świata i zbawienie każdego człowieka. Każde spotkanie z Ty nie jest celem samym w sobie. To jedynie wciąż aktualna realizacja stwarzania siebie i świata, budowanie Królestwa Bożego w świecie<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Por. M. Buber, *Człowiek z człowiekiem...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>25</sup> M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 210.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> G. Łęcicki, *Uwagi o religijnym wychowaniu dzieci*, „W drodze” 6(1981), s. 102.

<sup>28</sup> Por. K. Świącicka, *Relacja...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>29</sup> Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 32–33.

Kluczem do zrozumienia dialogiki Bubera jest pojęcie „między”. Ważne jest Ja, ważne jest także Ty. Jednak to nie w nich samych dochodzi do dialogu, spotkania. Sfera „między”, zaczynająca istnieć w chwili spotkania Ja z Ty, jest miejscem, przestrzenią dialogu. Przestrzeń „między” pozwala człowiekowi przeniknąć do prawdziwej rzeczywistości, także w postaci drugiego człowieka. O ile związek Ja – Ono stanowi zależność podmiotu od przedmiotu, to relacja Ja – Ty, jako bezpośrednia, pozwala dogłębniej wniknąć w rzeczywistość podmiotu i jego partnera<sup>30</sup>. Sfera „między” może urzeczywistniać się w różnych stopniach. Mimo to stanowi ona pierwotną kategorię ludzkiej rzeczywistości. Relacja, która rodzi się we wnętrzach jednostek, w ogólnym świecie, obejmującym i determinującym podmiot, nie tworzy sfery „między”. Stanowi ją natomiast to, co jest rzeczywiście pomiędzy partnerami. To rzeczywiste miejsce, nośnik tego, co istnieje między ludźmi<sup>31</sup>. Buber ujmuje to następująco: „Tę sferę, ustanowioną wraz z egzystencją człowieka jako człowieka, ale pojęciowo jeszcze nieogarniętą, nazywam sferą między”<sup>32</sup>.

Pojęcie świata międzyludzkiego stanowi zasadniczą kategorię ontologiczną dla Bubera. To w nim dokonuje się nasze życie i na nim ono polega. Istnieje także świat przedmiotowy, lecz to, co duchowe, osobowe w człowieku, w tym świecie się nie zawiera. Sfera międzyludzka to zakres związków emocjonalno-intuicyjnych. Każdy człowiek, istniejąc w niej, może stworzyć swój byt osobowy w relacjach z Ty. Wtedy realizuje się związek człowieka z rzeczywistością i tworzenie siebie samego<sup>33</sup>. Zjawiska międzyludzkie rozumie się często jako psychiczne. W rzeczywistości jednak jest inaczej. Gdy dwoje ludzi rozmawia ze sobą, to do rozmowy tej należy wprowadzić to, co dzieje się w duszach obu partnerów, jednak istotą rozmowy jest to, co istnieje między nimi<sup>34</sup>.

Indywidualna aktywność osoby wytwarza, jako sferę subiektywną, to, co jest międzyludzkie. Jest to możliwe dzięki związkowi Ja z Ty. Fundamentem jest tu akt jednostki tworzący jednocześnie kontakt z innymi osobami. Każdy z nas jest otwarty na innych. To wynika z istoty naszej podmiotowości, którą jest chęć uczestnictwa w czymś szerszym, niż własna istota. Stąd otwarcie na sferę międzyludzką. Jej istotą jest dialog, w którym, oprócz więzi międzypersonalnej, wytwarza się także warstwa ponadsubiektywna, uniwersalna. Dzięki dialogowi możliwe jest przejście od subiektywności do obiektywności, od tego, co indywidualne, do tego, co uniwersalne. Dla Bubera dialog był przede wszystkim

<sup>30</sup> Por. J. Doktor, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>31</sup> Por. M. Buber, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>32</sup> Por. M. Buber, *Spojrzenie na człowieka*, „Życie i Myśl” 6(1980), s. 70.

<sup>33</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber...*, dz. cyt., s. 879.

<sup>34</sup> Por. M. Buber, *Życie...*, dz. cyt., s. 13.

wejściem człowieka w związek z Bogiem, lecz także z drugim człowiekiem. Relacja Ja – Ty to odniesienie zarówno do Boga, jak i do człowieka. Spotkanie z człowiekiem pozwala nam odkrywać Boga. Międzyludzkie istnieje w formie dialogu. Jego istotą natomiast jest wyjście jednostki ku drugiemu, poza granice samego siebie. Ludzkie istnienie konstytuuje się w dialogu, który kreuje to, co jest pomiędzy<sup>35</sup>.

### 3. Rozmowa szczególną formą dialogu

Podstawowym warunkiem poznania filozoficznego jest dialog i to zarówno z partnerem, jak i z samym sobą. Jest to konieczność epistemologiczna poznania. Buber wymaga jednak czegoś więcej. Uważa on, że ważniejsza jest konieczność ontologiczna, która pozwoli na realizację dialogicznej natury człowieka<sup>36</sup>. „Głównym warunkiem zaistnienia prawdziwej rozmowy jest to, by każdy uważał swego partnera za tego, właśnie tego człowieka<sup>37</sup>. Tu już nie jest ważna jedynie krystalizacja poglądów, wyrobienie sobie zdania na jakiś temat. W tym przypadku liczy się przeżywanie przez Ja obecności i inności Ty. Wymiana zdań ma znaczenie o tyle, o ile mogą oni dojść do porozumienia, przyjmując poglądy partnera jako inną prawdę o rzeczywistości<sup>38</sup>. „Prawdziwa rozmowa, a tym samym każde aktualne spełnienie relacji między ludźmi, oznacza akceptację inności<sup>39</sup>”.

Dialog, jak to już zostało zauważone, może odbywać się za pomocą słów lub w milczeniu. Każda rozmowa wymaga dobierania takich słów, aby partnerzy mogli zrozumieć się nawzajem. Są jednak jeszcze inne cechy prawdziwej rozmowy, które teraz zostaną przedstawione. Gdy partnerzy chcą autentycznie rozmawiać, muszą zwrócić się do siebie nawzajem całą swoją istotą, a więc stanąć w prawdzie. Ma tu miejsce osobowe uobecnienie się rozmówców. Za pomocą zmysłów doświadczających rzeczywistość i fantazji każdego z nich dochodzi do współdziałania w uobecnieniu drugiego jako jedynego i niepowtarzalnego partnera w odbywającej się rozmowie. Przyjęcie drugiego jako partnera jest zarazem potwierdzeniem jego rzeczywistego bytu. Nie oznacza to jeszcze pełnej aprobaty jego poglądów, lecz jest już zgodą na współtworzenie dialogu w rozmowie<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber...*, dz. cyt., s. 880–882.

<sup>36</sup> Por. J. Doktor, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>37</sup> M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>38</sup> Por. J. Doktor, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>39</sup> M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>40</sup> Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 151–152.

Ważna jest również konieczność wniesienia do rozmowy „całego siebie”, to znaczy potwierdzenie wszystkiego bez zatajeń i niedomówień. Każdy z rozmówców musi być zdecydowany zawsze mówić wszystko, co ma do powiedzenia na dany temat. W dialogu ważną cechą jest otwartość partnerów na siebie. Nie oznacza to oczywiście bezsensownej paplaniny<sup>41</sup>. „Ludzie potrzebują, a zarazem i mogą, potwierdzać się nawzajem w swym indywidualnym bycie; poza tym jednak potrzebują oni, i mogą, inaczej naświetlać innym zbratanym ludziom zdobywaną przez duszę prawdę i w ten sposób oglądać ją potwierdzoną<sup>42</sup>. Istotna jest także dbałość o właściwe ujęcie językowe tego, co się chce powiedzieć. Mówienie, jako natura i dzieło, twór i wytwór jednocześnie, jeśli jest dialogiczne, to zawsze łączy partnerów ze sobą. Trzeba tylko umiejętnie przewycięzać wszelkie pozory, bo one mogą bardzo brutalnie okaleczyć prawdziwą rozmowę, jako sferę ontologiczną, która konstytuuje się dzięki autentyczności bytu. Wszędzie tam, gdzie rozmowa dokonuje się rzeczywiście, bez pozorów i udawania, tam zaczyna się pojawiać specyficzna płodność. Słowa wypowiedane prawdziwie nabierają substancjalności, a partnerzy, dzięki osobliwej dynamice bycia razem, otwierają się jeden na drugiego. Międzyludzkie powoduje otwarcie tej przestrzeni, która w innym wypadku pozostałaby zamknięta<sup>43</sup>.

Warto również zauważyć, że także milczący mogą odgrywać ważną rolę w prawdziwej rozmowie. Istotne jest jednak to, by w chwili, gdy przyjdzie im wyrazić swoje zdanie na dany temat, nie bali się tego uczynić i włączyli się do dialogu. Nie zawsze uda się oczywiście wszystko zaplanować. Trzeba po prostu poddać się atmosferze i biegowi rozmowy, by móc w odpowiednim momencie zabrać głos. Aktywne uczestnictwo to jeden z podstawowych warunków prawdziwego dialogu. Stąd wielka różnica między szczerą, autentyczną rozmową a publiczną debatą, która jest, reżyserowaną na słuchowisko, wymianą zdań<sup>44</sup>.

Filozofia dialogu Martina Bubera powinna być rozpatrywana w kontekście dialektycznego rozumienia człowieka. Dialektykę należy pojmować jako postać urzeczywistniania się podmiotu. Stanowi ona swego rodzaju relację człowieka do siebie samego i do świata. Jest zatem ważnym aspektem bytu ludzkiego. Człowiek jest w stanie przekraczać siebie i świat, może więc transcendować swoje bycie, istnienie w każdej sytuacji. Może się do siebie i do świata ustosunkowywać, gdyż przekraczanie stanowi pewną formę oddzielenia od tego, co istnieje. Jest to negatywny aspekt dialektyczności. Trzeba zauważyć również

<sup>41</sup> Por. M. Buber, *Życie...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>42</sup> M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>43</sup> Por. M. Buber, *Życie...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>44</sup> Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, dz. cyt., s. 153–154.

aspekt pozytywny. Człowiek może pozostawać w stanie pojednania ze sobą lub z tym, czym sam nie jest. Pojednanie pozwala mu nawiązać duchową więź z tym, co istnieje. Te dwa aspekty stanowią podstawę do wejścia w relację z innymi bytami, która może być realizowana także przez rozmowę<sup>45</sup>.

To, co zwykliśmy traktować jako autentyczny dialog filozoficzny, a zatem uczciwą konfrontację poglądów z wewnętrznym nastawieniem na wzajemne zrozumienie partnerów i wspólne poszukiwanie prawdy, nie musi koniecznie oznaczać tego, co Buber nazywa prawdziwym dialogiem. Podsumowując, wymienimy raz jeszcze nieodłączne elementy autentycznej rozmowy<sup>46</sup>:

- osobowe uobecnienie;
- bezwzględna konieczność włączenia do dialogu całego siebie;
- przewyciężenie pozorów;
- dwustronność rozmowy;
- rezygnacja z narzucania partnerowi własnych poglądów.

Buber w swojej dialogice zakłada, że spotkanie z drugim człowiekiem prowadzi do spotkania z Bogiem. To zagadnienie zajmuje szczególne miejsce w dialogice Bubera. Ludzkie Ja i Ty są dla siebie nawzajem najbardziej właściwymi pośrednikami w dążeniu do Boga. Człowiek żyjący dialogicznie pracuje nad realizacją Królestwa Bożego w świecie. W centrum dialogiki stoi osoba ludzka, lecz jej horyzontem i ostatecznym celem jest uświęcanie świata. Buber uważa, że jednym ze skutecznych sposobów wychowania jest dialog. Wychowanie polega na kształtowaniu przez człowieka charakteru i woli w oparciu o wybrany ideał życia.

Zawarte w artykule rozwiązania dotyczące koncepcji dialogu w wychowaniu mogą służyć pomocą rodzicom, nauczycielom i wychowawcom oraz tym, którzy chcą pogłębić swoją wiedzę na ten temat. Warto pamiętać, że problem dialogu w procesie wychowawczym powinien być nieustannie aktualizowany.

Martin Buber był człowiekiem, któremu zależało na solidnym wychowaniu dzieci i młodzieży. Zdawał sobie sprawę z tego, jak istotną rolę w tym procesie odgrywa dialog. Buberowska koncepcja dialogu w wychowaniu jest jedną z propozycji kształtowania charakterów młodych ludzi. Człowiek nieustannie wpływa na życie swoje i innych oraz na rzeczywistość, w której się znajduje. Wynika stąd potrzeba ciągłego dialogowania z innymi, by stawać się coraz bardziej dojrzałym i odpowiedzialnym za siebie i drugiego człowieka.

KS. JAROSŁAW ZIELIŃSKI

## KONCEPCJA NOWEJ EWANGELIZACJI U PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

### Wstęp

Coraz częściej słyszymy o „nowej ewangelizacji”. Mówi o niej papież, biskupi, kapłani. Mówią o niej katolickie środki społecznego przekazu. Rodzi się więc pytanie, czym jest owa „nowa ewangelizacja”?

Pojęcie to pochodzi od słowa Ewangelia, która jest głoszona już od dwóch tysięcy lat. Nie jest ani stara, ani nowa, ale nowy staje się jej adresat, człowiek XXI w. Właściwie w tym tkwi problem. Niektórym chrześcijanom wydaje się, że Ewangelia jest już przestarzała, nie „na nasze czasy”. Wymagania Ewangelii wydają się zbyt trudne, surowe i niepraktyczne. Całe narody, dawniej chrześcijańskie, odchodzą od Chrystusowej nauki i ulegają nowym prądom, modom. Tak dzieje się przede wszystkim z Europą Zachodnią, do której Polacy chcą jak najprędzej dołączyć.

„Niemodne” stają się już przykazania Boże, „niezyciowa” moralność chrześcijańska, zbyt krępujące przepisy Kościoła. Pojawiają się różne sekty, religie, które mają łatwiejszą drogą do Boga, pozwalają ulegać ludzkim zachciankom, każą korzystać w sposób nieograniczony z wolności.

Artykuł ten ma na celu przybliżyć konieczność nowej ewangelizacji, która wydaje się być potrzebą Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia.

W pierwszej części przedstawia się rys historyczny ewangelizacji, począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa, a skończywszy na czasach współczesnych. Ukaże ciągle pragnienie Ewangelii, które rodziło się u pojedynczego człowieka i w społeczeństwach różnych wieków historii.

Część druga zaprezentuje teologiczny charakter ewangelizacji, która jawi się jako zadanie dla Kościoła i ludzi poszczególnych epok, działających pod natchnieniem i w mocy Ducha Świętego.

Część trzecia ma charakter pastoralny. Przedstawia w nim zagadnienia duszpasterskie w świetle nowej ewangelizacji, akcentuje konieczność autentycznego świadectwa wiary i życia w pracy ewangelizacyjnej. Podjęto również próbę ukazania niektórych rozwiązań potrzebnych do uaktywnienia i zaangażowania świeckich w procesie nowej ewangelizacji.

<sup>45</sup> Por. K. Mech, *Martin Buber: Bóg, człowiek, dialektyka*, „Nomos” 15(1996), s. 57–61.

<sup>46</sup> Por. J. Doktor, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 67.

## 1. Historyczny rys ewangelizacji

Stwierdzenie Pawła z Tarsu „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii”<sup>1</sup> jest obowiązujące we wszystkich epokach Kościoła i nie można powiedzieć, żeby kiedykolwiek w Jego życiu było nieobecne. Ewangelia, którą zostawił Jezus Chrystus i którą głosili apostołowie i św. Paweł, pragnący, aby jak najwięcej ludów i narodów, niezależnie od tego czy byli to poganie, czy Grecy, poznało i uwierzyło w Chrystusa<sup>2</sup>, została wyprowadzona z ciasnego kręgu jerozolimskiego oraz palestyńskiego i rozprzestrzeniła się prawie na „wszystkie krańce ówczesnego świata”<sup>3</sup>.

Ewangelizacja wyraziła się zwłaszcza przez dzieło różnych soborów. Prawdopodobnie w pierwszych wiekach, gdyby nie było spotkania ze światem hellenistycznym, wystarczyłoby Sobór Jerozolimski. Wszystkie następne sobory ekumeniczne płynęły z potrzeby wyrażenia prawdy objawionej wiary, w języku komunikatywnym i przekonywującym, dla ludzi żyjących w kręgu cywilizacji hellenistycznej. To wszystko należy do dziejów ewangelizacji. Głoszenie Dobrej Nowiny, bowiem, to spotkanie z kulturą każdej epoki.

Jednym z ważniejszych wydarzeń w dziejach ewangelizacji była niewątpliwie misja Świętych Cyryla i Metodego, którzy przynieśli Ewangelię Słowianom i położyli podwalinę rodzimych kultur słowiańskich<sup>4</sup>. Głosząc Ewangelię Słowianom, zdawali sobie sprawę, że Msza św. odprawiana w języku łacińskim nie znajduje właściwego oddźwięku i zrozumienia wśród ludzi. Przełożyli całą liturgię na język słowiański, dając w ten sposób ludziom możliwość uwielbienia Boga w ich własnym języku. Zachowali jednocześnie świadomość własnej tożsamości narodowej i kulturowej<sup>5</sup>.

Nowa wielka fala ewangelizacji ruszyła przede wszystkim z Hiszpanii i Portugalii z końcem XV wieku. Związane to było również z odkryciem Ameryki. W ślad za tym odkryciem poszła fala misji i ewangelizacji całego kontynentu na południu i północy. Ta sama fala misjonarska wyruszyła poza ocean i wzbudziła również zaangażowanie Kościoła na wschodzie globu ziemskiego.

Trzeba tu pamiętać, że wiek XVI to także wiek Świętego Franciszka Ksawerego, który na wschodzie dokonał inkulturacji w dziele ewangelizacyjnym.

Nowe światło na temat rozszerzenia się Dobrej Nowiny rzuca Encyklika *Redemptoris missio*<sup>6</sup>, która obejmuje całą przeszłość, od czasów pierwszych wie-

ków chrześcijaństwa, a kończąc na czasach współczesnych. Można powiedzieć, że jest ona odpowiedzią Kościoła posoborowego na ciągłą potrzebę nowej ewangelizacji wszystkich narodów. Przed ogłoszeniem tej encykliki Kościół rozpoczął nową erę w swoich dziejach przez zwołanie Soboru Watykańskiego II, który zajął się problemem nowej ewangelizacji w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła<sup>7</sup>. W dziesięć lat po soborze został zwołany synod biskupów na temat ewangelizacji. Owocem tego synodu stała się adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi*<sup>8</sup>, w której papież ukazał więzy i zależności istniejące między Ewangelią a kulturami, podkreślając przy tym również niezależność orędzia zbawienia od kultur poszczególnych ludów i narodów, co sprawia, że Ewangelia jest w stanie je wewnętrznie ożywiać, udoskonalać i odnawiać, jak to się działo przez dwa tysiąclecia<sup>9</sup>.

Widzimy więc dzisiaj wyraźnie potrzebę nowej ewangelizacji. Dostrzegamy ogromne zainteresowanie tym problemem oraz zapotrzebowanie na Ewangelię pielgrzymującą wraz z człowiekiem przez XX stuleci.

## 2. Teologiczny wymiar ewangelizacji

Teologia ewangelizacji<sup>10</sup> to teologia pracy i znoju Kościoła jako siewcy<sup>11</sup>. Praca ta wynika z wyraźnego nakazu, jaki dał apostołom nasz Pan, Mistrz i Odkupiciel<sup>12</sup>. Zgodnie z zaleceniem Jezusa Chrystusa ewangelizacyjne dzieło zwiastowania Dobrej Nowiny wszelkiemu stworzeniu i nauczanie wszystkich narodów jest pierwszym zasiewem Kościoła. Zaczyna się ono chrztem, rozwija się potem dalej poprzez inne sakramenty i znajduje swój najpełniejszy obraz w Eucharystii. Ewangelizacja jest dziełem całej ziemskiej drogi, na którą weszli najpierw apostołowie, potem ich następcy i cały Kościół pielgrzymujący przez cały świat, aż do skończenia czasów, zgodnie z zaleceniem Pana: „Idąc (...) głoscie Ewangelię”<sup>13</sup>. Z zapisanych u Świętego Marka<sup>14</sup> słów Zbawiciela wynika, że

<sup>7</sup> Por. *Sobór Watykański II: Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 1968, s. 436–474.

<sup>8</sup> Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* (Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym 08.12.1975 r.), Wrocław 1976.

<sup>9</sup> Por. *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 150–151.

<sup>10</sup> W październiku 1974 roku w Rzymie odbyła się III sesja zwyczajna synodu biskupów na temat: „*Ewangelizacja współczesnego świata*”. Kard. Karol Wojtyła, uczestniczący w synodzie, jako jeden z trzech członków Konferencji Episkopatu Polski był relatorem drugiej doktrynalnej części schematu o ewangelizacji współczesnego świata. Omówił wówczas między innymi zagadnienie teologii ewangelizacji.

<sup>11</sup> Por. Ps. 125 (126), 6–8.

<sup>12</sup> Por. Mt 28, 18–20.

<sup>13</sup> Por. Mk 16, 15.

<sup>14</sup> Por. Mk 16, 16.

<sup>1</sup> 1 Kor 9, 16.

<sup>2</sup> Por. *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 144–145.

<sup>3</sup> Vittorio Messori, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 93.

<sup>4</sup> Por. Ks. H. Fros, *Wspomnienie świętych na każdy dzień roku*, Kraków 1992, s. 47–48.

<sup>5</sup> Por. *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 144–145.

<sup>6</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* (Encyklika o stałej aktualności posłannictwa misyjnego), Wrocław 1991.



celem ewangelizacji jest wiara, wiodąca ku zbawieniu i stanowiąca jego niezbędny warunek.

Jezus dał Kościołowi polecenie, aby złożył świadectwo o Ewangelii przed całym światem. Orędzie to ma być przekazywane wszystkim narodom, w każdym czasie i w każdym miejscu. Ewangelia Jezusa Chrystusa, która została przekazana raz na zawsze, ma być stale od nowa tłumaczona w taki sposób, aby mogli ją zrozumieć ludzie żyjący w każdym i pośród wszystkich narodów<sup>15</sup>.

Właściwą sobie żywotną moc czerpie ewangelizacja z uprawnień Chrystusa, dających Mu „pełnię władzy w niebie i na ziemi”<sup>16</sup>. Tę pełnię władzy, nabytą cierpieniami krzyża i potwierdzoną zmartwychwstaniem, przekazał uroczyście Jezus Chrystus apostołom, w chwili ziemskiego rozstania się z nimi, gdy nałożył na nich obowiązek głoszenia Ewangelii i budowania Kościoła. W ten sposób przykazanie Jezusa Chrystusa złączone jak najściślej z tajemnicą zmartwychwstania zakłada wiarę paschalną apostołów i w tej wierze przez nich przyjętej musi żyć zawsze w Kościele.

Dzieło ewangelizacji zawsze musi mieć charakter kerygmaticzny, sakramentalny i eklezjalny. Stąd ewangelizacja została nakazana przez naszego Odkupiciela jako dynamiczny proces, w którym:

- najpierw ludzie (to znaczy apostołowie i ich następcy wraz z całym Ludem Bożym) w wierze przyjmują zbawczą misję, wywodzącą się od samego Ojca Niebieskiego i przekazaną przez Syna w Duchu Świętym,
- następnie rozszerza się sama wiara, kielkując i wzrastając w sercach innych ludzi, dzięki działaniu Bożej łaski oraz świadectwu głoszonej wiary, wzmocnionemu przepowiadaniem ewangelicznym i duszpasterską gorliwością tych, którzy zostali posłani<sup>17</sup>. Ewangelizacja okazuje się zgodnie z duchem Jezusowego przykazania zagadnieniem teologicznym, w którym moment posłania wysuwa się na pierwszy plan<sup>18</sup>.

Sensu powyższego przykazania, streszczającego sam rdzeń ewangelizacyjnego dzieła, nie da się pojąć bez obietnicy zesłania Ducha Świętego. Przykazanie samego Jezusa, w którym nałożył na apostołów i Kościół obowiązek ewangelizacji, wypływa z Jego mocy. Stąd Odkupicielowi przysługuje zawsze władza posyłania Ducha Świętego samym apostołom, ich następcom oraz całemu Ludowi Bożemu. To właśnie posłanie Ducha Świętego, ten dar stanowi istotną podstawę dla ewangelizacji i nadaje jej dynamiczny i ciągle aktualny charak-

<sup>15</sup> Por. *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 67–70.

<sup>16</sup> Por. Mt 28,18.

<sup>17</sup> *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 8, Chrześcijaństwo żywych, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 56–82; tekst relacji przedłożonej synodowi 8 października 1974 r.

<sup>18</sup> Por. *Katolicyzm od A–Z*, praca zbiorowa pod redakcją Zbigniewa Pawlaka, Poznań 1994, s. 115–117.

ter<sup>19</sup>. Nowa Ewangelizacja opiera się na pewności, że Duch Święty ciągle ukazuje nowość Słowa Bożego i duchowo ożywia ludzi<sup>20</sup>.

### 3. Duszpasterstwo wobec problemów nowej ewangelizacji

Słowa Jezusa „Czemu stoicie cały dzień beczynnie?”<sup>21</sup> – które skierował do mających stać się robotnikami w winnicy, stanowią dziś pytanie skierowane do wielu wierzących. Powtarza je za Świętym Mateuszem Ewangelistą Jan Paweł II w swojej adhortacji o katolikach świeckich<sup>22</sup>, nawołując wszystkich ochrzczonych do głoszenia Ewangelii. W świadomości Kościoła narasta przekonanie, że od odpowiedzialności za głoszenie Słowa Życia nie wymówi się nikt. Powodów beczynności w tym względzie może być wiele. Może być ona wynikiem braku zaangażowania, ale może również wynikać po prostu z bezradności. O ile pierwsza grupa beczynnych powinna przyjąć wezwanie, aby ewangelizować, o tyle ci, którzy już odczuli w swoim wnętrzu to wielkie pragnienie, stawiają sobie pytanie jak ewangelizować? Jak nieść zbawienie innym ludziom? Jakich metod użyć, aby przekazać to, co się samemu przeżyło?

Przy podejmowaniu tego trudu niezbędne jest formowanie „ewangelizatorów nowej ewangelizacji”<sup>23</sup>. Warto tu zwrócić uwagę na fakt, że większość kapłanów w Polsce swoje wysiłki duszpasterskie kieruje do wierzących i jest przygotowana, przez formację seminaryjną, do pracy z wierzącymi<sup>24</sup>. Tymczasem większość społeczeństwa doświadcza, jeśli nie w sobie, to na pewno wokół siebie, zjawiska niewiary. Dlatego w procesie nowej ewangelizacji u progu trzeciego tysiąclecia niezbędne są cztery warunki, jakie musi spełnić każdy ewangelizator:

- doświadczenie zbawienia,
- zapał do głoszenia Ewangelii,
- zdolność oceny rzeczywistości,
- życie według Ewangelii.

Bez nich ewangelizator staje się jak ziarno, które nie wydaje spodziewanego plonu, gdyż nie padło na przygotowaną ziemię. Te cztery wymogi stanowią niezastąpioną podstawę wszelkiej ewangelizacji<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Por. *Program duszpasterski na rok 1994/1995*, Katowice 1994, K. Wojtyła, *Ewangelizacja współczesnego świata*, s. 30–32.

<sup>20</sup> Por. *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 56–57.

<sup>21</sup> Mt 20,7.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, „*Christifideles laici*” (Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie), Wrocław 1990.

<sup>23</sup> Jose H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 3.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Wrocław 1992, s. 170–181.

<sup>25</sup> Jose H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 7–10.

Gdy dokonamy analizy wyżej wymienionych warunków, które musi spełnić każdy ewangelizator, dochodzimy do wniosku, że ewangelizujący musi być nie tylko tym, który głosi Ewangelię, ale również tym, który będzie prawdziwym jej świadkiem. Ma być świadkiem, głoszącym całym swoim życiem, w każdym czasie i w każdym miejscu, że dzięki Jezusowi można żyć na tym świecie w sposób nowy oraz że Jego śmierć i zmartwychwstanie skutkują także dziś. Ma świadczyć za pomocą słów o tym, co Bóg w nim zdołał.

Za pierwszy środek współczesnego duszpasterstwa należy uważać świadectwo życia. Człowiek współczesny bowiem chętniej słucha świadków niż nauczycieli, a jeżeli słucha nauczycieli, to dlatego że są świadkami. Wyraził to już św. Piotr Apostoł, wskazując na potrzebę czystego i szlachetnego życia chrześcijan, aby na jego widok „nawet ci, którzy nie wierzą słowu (...) bez słowa zostali pozyskani”<sup>26</sup>. Świadectwo życia rodzi u obserwatora pytania: Dlaczego są takimi? Dlaczego tak żyją? Co albo kto ich do tego pobudza? Samo jednak świadectwo życia nie wystarcza. Nawet najpiękniejsze świadectwo przestanie kiedyś oddziaływać bez objaśnienia, podbudowania i rozwinięcia go przez jasne i niedwuznaczne nauczanie Pana Jezusa<sup>27</sup>. Kościół i jego pasterze mają obowiązek ewangelizowania przez świadectwo życia. Bez autentycznej wiary wydaje się niemożliwa jakakolwiek ewangelizacja u progu trzeciego tysiąclecia. Nowa ewangelizacja jest również wezwaniem do uaktywnienia wiernych świeckich w Kościele.

Udział świeckich w rozwoju Królestwa Chrystusowego jest stałą rzeczywistością historyczną: od zgromadzeń wiernych czasów apostołskich do wspólnot chrześcijańskich pierwszych wieków, od grup, ruchów, związków, bractw i towarzystw w średniowieczu i w czasach nowożytnych, po różne formy działalności jednostek i stowarzyszeń, które w ubiegłym i naszym wieku wspomagały pasterzy Kościoła w obronie wiary i moralności w rodzinach, w społeczeństwie, w różnych środowiskach i sferach społecznych, płacąc nieraz krwią za świadectwo. Doświadczenia tych różnych form działalności, często inspirowanych przez świętych i wspieranych przez biskupów, doprowadziły w ostatnich dwóch wiekach do ukształtowania się głębszej świadomości posłannictwa świeckich, a zarazem jaśniejszej i bardziej przemyślanej wizji tego posłannictwa, jako prawdziwego apostołstwa.

Z historycznego punktu widzenia nie należy się zatem dziwić nowym formom, jakie przyjmuje działanie świeckich. Współczesne uwarunkowania socjokulturowe skłaniają też do wnikliwszej refleksji nad jedną z zasad natury ekologicznej, mówiącej o tym, że budowanie Mistycznego Ciała Jezusa Chry-

<sup>26</sup> Por. 1 P 3,1.

<sup>27</sup> Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, Wrocław 1976, s. 9–10.

stusa, czyli Kościoła, wymaga współpracy wszystkich członków. Istnieje więc w Kościele różnorodność posług w jedności posłannictwa<sup>28</sup>. Różnorodność ta nie szkodzi jedności, lecz ją wzbogaca. Istnieje istotna różnica między posługami wpływającymi ze święceń a tymi, które nie są z nimi związane. Kapłaństwo wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, różnią się pod względem istoty, a nie tylko stopnia<sup>29</sup>.

Należy więc pamiętać o tym, że posługi urzędowe spełniane są na mocy sakramentu kapłaństwa, natomiast posługi nieurzędowe, urzędy i funkcje wiernych świeckich opierają się na sakramentalnym fundamencie chrztu, bierzmowania, w wielu przypadkach także małżeństwa<sup>30</sup>. Pasterze powinni więc uznawać i popierać rozwój posług, urzędów i funkcji katolików świeckich. Duszpasterz nie może robić wszystkiego sam w powierzonej sobie wspólnotcie. Istnieją dziedziny życia Kościoła, w których hierarchia musi wypełniać właściwe sobie zadanie, ale zarazem pożądanym jest też aktywny udział świeckich. Pierwsza z tych dziedzin to zgromadzenie liturgiczne, gdzie świeccy mogą wykonywać czynności nie będące ścisłą prerogatywą posługi urzędowej. Świeccy dorośli i dzieci, młodzi i starsi mogą wypełniać w Kościele przez modlitwy, czytania i różne posługi swoje posłannictwo<sup>31</sup>. Również poza sferą liturgii świeccy mają udział w urzędzie prorockim Chrystusa. Są na swój sposób odpowiedzialni za ewangelizację. Można im powierzyć misję, np. katechizacji w szkole, w redakcjach czasopism religijnych, w wydawnictwach katolickich, w różnych przedsięwzięciach i dziełach, które Kościół podejmuje dla szerzenia wiary.

Bez wątpienia jedną z ważniejszych form ewangelizacji jest katechizacja, która ma doprowadzić chrześcijan do dojrzałości wiary, poprzez ukazywanie w sposób systematyczny i całościowy osoby, życia i nauki Jezusa Chrystusa. Ma także uzdalniać człowieka do ćwiczenia się w wierze, nadziei i miłości tak, aby Bóg stał zawsze w centrum naszego życia. Człowiek poprzez katechezę ma zrozumieć i realizować we własnym życiu plan Boży<sup>32</sup>. Współczesny człowiek dzięki katechezie ma poznawać tajemnice religii chrześcijańskiej od stworzenia aż do paruzji, które są również faktami historycznymi. Te zbawcze fakty, jak i tajemnice, które się w nich wyrażają, trzeba znać i rozumieć. Trzeba wiedzieć, w co się wierzy i umieć poprawnie odpierać zarzuty przeciwników wiary. Jednak znajomość i zrozumienie wiary jeszcze nie decydują o postawie osobistej człowieka, jego chrześcijańskim usposobieniu i przekonaniu. Dlatego katecheza

<sup>28</sup> Por. *Sobór Watykański II: Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 1968, s. 380–381.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 114.

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Wrocław 1990, s. 54–60.

<sup>31</sup> Por. *Instrukcje dotyczące świętej liturgii*, z. 2, Koszalin 1992, s. 19–21, przedruk z Mszału Rzymskiego.

<sup>32</sup> Por. *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 96–100.

musi zmierzać do tego, by podawane w niej wartości religijne stały się wartościami osobistymi ucznia Chrystusa, żeby człowiek umiał przeżywać religijną prawdę. Poznana, zrozumiana i przeżyta prawda upomina się o realizację w życiu religijno-moralnym. Katecheza więc musi doprowadzić wychowanka do ukształtowania chrześcijańskiego stylu życia, który będzie otwierał swoją duszę dla Boga, aby kierował jego życiem i przez to człowiek rozwijał wiarę. Stąd ogromna rola katechety, który jest kimś więcej niż nauczycielem, jest zwiastunem Dobrej Nowiny, heroldem Chrystusowym, pośrednikiem między Słowem Bożym a słuchaczem, narzędziem a pomocą, którego człowiek ma spotkać się ze Słowem Boga i dojść do wiary<sup>33</sup>.

Inną szansą odnowy Kościoła w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa są małe grupy apostołstwa świeckich. W takich właśnie grupach świeccy mogą najlepiej i najpełniej stać się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa oraz mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego, w Kościele i świecie. Potrzebę, a nawet nieodzowność wspólnot niższych niż parafia popiera Prymas Polski kard. Józef Glemp, który uważa, że żyć po chrześcijańsku można tylko we wspólnocie, i to nie w wielkiej wspólnocie. W tłumie człowiek może się nawrócić, doznać przeżyć, pogłębić wiarę, ale nauczyć się życia może tylko w mniejszych zespołach.

Dlatego przyszłość należy do wspólnot, które – ożywione tą samą wiarą – potrafiłyby samokształcić się we właściwym życiu chrześcijańskim. Najważniejsze jest to, aby tworzyć w różnych środowiskach wspólnoty życia niższe niż parafia. W tym kierunku powinno iść nasze duszpasterstwo. Trzeba pamiętać przy tym, aby wspólnoty pozostały zawsze otwarte na przyjęcie nowego człowieka i były zakorzenione w parafii. Jeśli bowiem grupa się zamyka, jeśli ma jakieś tajemnice, to jest to sprzeczne z istotą Kościoła i może mieć tendencję sekciarską<sup>34</sup>.

Ogromną rolę odgrywa w życiu polskich parafii ruch oazowy „Światło–Życie”, który przygotowuje dojrzałych chrześcijan poprzez diakonię liturgiczną (aktywny udział w odnowionej liturgii), diakonię ewangelizacyjną (rekolekcje, misje, świadczanie w środowisku społecznym), diakonię wyzwolenia człowieka (krucjata abstynencji, obrona życia, przeciwstawienie się różnym formom patologii społecznej), diakonię modlitwy (charyzmaty) i diakonię kręgów rodzinnych (odnowa przez Kościół domowy)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Por. M. Finke, *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 7–22.

<sup>34</sup> Por. *Jesteśmy świadomi ryzyka*, rozmowa z J.E. Ks. Kard. Józefem Glempe Prymasem Polski, „Przegląd Katolicki” 72(1984), nr 1, s. 2.

<sup>35</sup> Por. B. Biela, *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu księdza Franciszka Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993, s. 159–171.

W celu uaktywnienia świeckich w Kościele niezbędne jest organizowanie na większą skalę duszpasterstwa specjalistycznego, ogarniając nim wszystkie wiodące zawody i specjalności, a zwłaszcza młodzież akademicką i inteligencję z wyższym wykształceniem. Nurtem nowej ewangelizacji nie można pominąć środowisk twórczych, robotników i rolników. W tych wszystkich nowych inicjatywach pastoralnych, mających na celu rozwój życia kościelnego, potrzebna jest współpraca księży i świeckich.

Początek trzeciego tysiąclecia to lata, w których zwiększa się liczba ludzi bezrobotnych i biednych. U progu trzeciego tysiąclecia, w duszpasterskim procesie nowej ewangelizacji nie można pominąć tej warstwy społeczeństwa. Ogromne zadanie stoi przed instytucjami charytatywnymi, zwłaszcza „Caritas”, które nie mogą zapomnieć o poprawie warunków życia ludzi.

Współczesny Kościół daje świeckim ogromne możliwości zaangażowania się w apostołstwo przez różne formy działalności, jak chociażby w ruchach: „Focolarini”, „Communione e Liberazione” (Wspólnota i Wyzwolenie), Pomocy Maryi Matki Kościoła, Legion Maryi, Ruch Maitri, Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego, Ruch Odnowy w Duchu Świętym, Neokatechumenat, Ruch w Obronie Życia Nienarodzonych, Akcja Katolicka i wiele innych, tworzących się oddolnie, w sposób spontaniczny, grup i kręgów nieformalnych<sup>36</sup>. Realizacja apostołstwa świeckich musi różnicować się w zależności od środowiska społecznego. To, co jest możliwe do urzeczywistnienia w jednej parafii, może okazać się niemożliwe w innej.

Widzimy, że formowanie świadomości apostołskiej świeckich jest procesem mozolnym i długotrwałym. Jest jednocześnie warunkiem niezbędnym w procesie nowej ewangelizacji, wprowadzającym współczesny Kościół w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa.

Świat współczesny ulega ciągłym przemianom. Kościół musi rozpoznać właściwy kierunek swojego rozwoju duchowego, dlatego tak bardzo potrzeba dzisiaj grup i wspólnot, w których znajdują się ludzie zdecydowani prowadzić życie wypływające z wiary, ludzie, którzy będą otwarci na wszystkie problemy współczesnego świata oraz z odwagą, osobiście zaangażują się w dzieło szerzenia Dobrej Nowiny<sup>37</sup>.

## Zakończenie

Ewangelizacja to słowne głoszenie Ewangelii. Wieszczenie Ewangelii, czyli Jezusa Chrystusa i Jego Królestwa (kerygmat, kazanie lub katecheza), zajmuje bardzo ważne miejsce w ewangelizacji. Jednak jest to tylko część tego zagad-

<sup>36</sup> Por. Janusz Mariański, *Małe grupy szansą apostołstwa świeckich*, „Homo Dei” 1(1986), s. 40–46.

<sup>37</sup> *Nowa Ewangelizacja*, „Kolekcja Communio”, t. 8, Poznań 1993, s. 71–74.

nienia. Ewangelizacja nie wyczerpuje się ani w przepowiadaniu, ani w nauczaniu. Musi dotrzeć do życia sakramentalnego. Pełna ewangelizacja, oprócz przepowiadania, polega na budowaniu Kościoła, który nie istnieje bez życia sakramentalnego, osiągającego swój szczyt w Eucharystii.

Ewangelizacja musi zawierać zawsze to jasne stwierdzenie, że w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie, jako dar łaski. Przyjęcie Ewangelii nie dokonuje się przez to, że ktoś przyjmuje umysłem prawdy, które Bóg w Jezusie nam objawił, lecz przez przyjęcie ewangelicznego programu życia, polegającego na udziale we wspólnocie Kościoła.

Powyższy artykuł ma na celu ukazanie, że proces nowej ewangelizacji polega na przyłgnięciu do Kościoła i przystępowaniu do sakramentów, które Jezus Chrystus przekazał Mu jako depozyt. Starano się ukazać, że ten, kto przyjął Ewangelię, ma obowiązek ewangelizowania innych, co jest probierzem jego osobistego zaangażowania się w to dzieło. W ten sposób Lud Boży jest wspólnotą ewangelizującą. Życie Kościoła osiąga swą pełną moc tylko wtedy, gdy staje się dla świata świadectwem i wzbudza podziw, rodzi nawrócenie, staje się przepowiadaniem i obwieszczeniem Ewangelii. Aby to mogło się realizować, Kościół ciągle na nowo powinien ewangelizować siebie.

Ze względu na niemożliwość dotarcia do wszystkich źródeł i obszerność materiałów na temat nowej ewangelizacji, w pracy zarysowano tylko pewne zagadnienia.

Warto jednak, aby zająć się szerzej niektórymi tematami, jak na przykład:

- ewangelizacyjny wymiar kultury,
- wykorzystanie środków społecznej komunikacji w dziele ewangelizacji,
- II Polski Synod Plenarny jako szansa zaangażowania świeckich w ewangelizacyjną misję Kościoła.

Bliższe przedstawienie tych zagadnień może okazać się przydatne w duszpasterskiej działalności Kościoła, wkraczającego w trzecie tysiąclecie.

